

studi

L'ambiente metafisico della sociologia: verità e scienza sociale

EMMANUELE MORANDI*

Sommario: 1. *Introduzione*. Prima parte: la modernità sociologica. 2. *La scienza della moltitudine insostanziale: la verità come pre-visione*. Seconda parte: il ritrovamento di una sociologia degli "antichi": la radice metafisica del sociale. 3. *Prima di ogni paradigma: la partecipazione, ovvero "che cos'è la società?"*. 3.1. *Il primo movimento fondativo*. 3.2. *Il secondo movimento fondativo*. 4. *La causalità in sociologia: i presupposti epistemologici di una verità sociologica*.



1. Introduzione

Se vi è un tema e un problema, che non è semplicemente tale ma è un vero e proprio dorsale del sapere, che attraversa "naturalmente" tutta la storia della cultura, è quello che si dipana nella differenza tra discorso opinabile e discorso veritativo. A prescindere dai differenti ambiti conoscitivi il laboratorio del sapere si trova sempre e inevitabilmente implicato con la veridicità del suo discorso. Il sapere, qualsiasi forma di sapere, è sempre un tentativo di liberarsi dall'opinabile per raggiungere una "posizione" che in qualche modo lo trascenda. È evidentissimo che non vi è atto del pensare, né atto linguistico in quanto tale, che nel suo stesso porsi non ponga la sua veridicità. Questo, da tempo lo sappiamo, anche quando è un atto di negazione della verità stessa del tipo: "la verità non esiste"¹.

* Istituto Filosofico di Studi Tomistici, via San Cataldo 97, 41100 Modena

¹ Cfr. l'importante e documentatissimo saggio di F. AGOSTINI, *Storia di "la verità non esiste"*, «Aut Aut», 301-302 (2001), pp. 185-224; ma si veda anche, della stessa autrice, IDEM, *La Logica del nichilismo*, Laterza, Bari 2000. Non si può tacere il brillante saggio di W.V.O. QUINE, *Su ciò che esiste*, in IDEM, *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966, pp. 3 ss.

La prima e fenomenologica consapevolezza del problema è la presa d'atto di questa immanente operatività del vero rispetto al nostro stesso pensare, riflettere, parlare e ricercare.

Un secondo e fondamentale aspetto è quello che dalla fenomenicità della verità – cioè dalla sua afferenza al pensiero che non può riposare nell'opinione (*dóxa*) – si volge ad una ricostruzione dei differenti sforzi con cui la verità è stata messa a tema nella storia del pensiero. È infatti chiaro che la nozione stessa di scienza (*epistéme*) nasce per smarcare il nostro sforzo comprensivo dall'arbitrarietà delle opinioni, ma questo avviene non contro le "opinioni" ma partendo da esse, e non solo partendo da esse ma tematizzando prima ancora il significato che ha nell'esistenza la ricerca del vero, e quindi l'insostenibilità teorica di quegli atteggiamenti, più psicologici che di pensiero, che vorrebbero abbandonare il problema della verità in nome di un dogmatico relativismo. La verità, in altre parole, è sempre connessa alla semantica della scienza e dell'esistenza².

Qui ci si trova di fronte ad un materiale analitico ingovernabile sia per estensione storica che teorica.

Questi due aspetti nella nostra riflessione non vengono affrontati, anche se una ricerca sulla verità in generale, e in particolare nella sociologia, dovrebbe porli come condizioni preliminari per una loro adeguata comprensione.

Vi è infine un ultimo aspetto, quello invece che prenderemo in considerazione, che immette il problema della verità all'interno della riflessione sociologica. In questo contesto ciò che diciamo verità si connette al problema di una chiarificazione del fondamento ontologico del sociale (II pt., par. 3 e 4).

Ma prima di inoltrarci in questo tentativo, diventa necessario prendere in considerazione una biforcazione della tradizione sociologica, biforcazione che anticipa e spesso rende impossibile la connessione tra scienza sociale e verità (I pt., par. 2). Il nome che la cultura europea ha attribuito a questa biforcazione è "modernità"³. Ebbene, in ambito sociologico, possiamo e dobbiamo parlare di un paradigma, quello formalizzatosi poi come stutturale-funzionalista e poi sistemico, che ha sostituito la domanda ontologica, che inizia chiedendosi "che cos'è la

² Nonostante l'impossibilità ad un rinvio bibliografico anche solo essenziale, mi permetto di segnalare un testo il cui pregio è proprio quello di far toccare l'abissale profondità del problema: M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1976. Un volume interessante proprio perché scritto da uno scienziato, un fisico, è quello di R.G. NEWTON, *La verità della scienza*, McGraw-Hill, Milano 1999.

³ Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992; E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993. Cfr. anche, con una ricchissima bibliografia di riferimento sul problema della "modernità", G. COCCOLINI, *Sul crinale di un'epoca. Il nostro moderno postmoderno*, Barghigiani, Bologna 1997. Una lettura della modernità di segno profondamente differente rispetto agli autori citati è quella magistrale di C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, voll. II, Studium, Roma 1969²; una mediazione fra i due differenti sguardi è quella di P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, A.V.E., Roma 1997.

società”, con un pensiero formale che, eludendo quel problema, pone il discorso scientifico come formulazione di un modello teorico (formale). I modelli teorici verificano la loro validità (e non veridicità) dalla semplice capacità euristica di ricondurre ad una unità di senso la moltitudine profondamente differenziata di fenomeni (sociali), così che solo i modelli (formali), e null’altro che i modelli, conferiscono alla empirica caoticità del mondo, tanto più quello sociale, un ordine⁴. È in questo interstizio che emergono le nozioni di funzione, struttura e di sistema⁵; tale interstizio pensiamo possa aver reso impossibile, o forse solo improbabile, la nozione metafisica di verità come elemento immanente alla scienza sociale. Questo delicatissimo problema – il problema del significato di quella sostituzione – si radica in alcune coordinate teoriche e categoriali che cercheremo brevemente di richiamare e a cui daremo il nome di positivismo sociologico (I pt., par. 2). Quest’attribuzione non è arbitraria, ma vorrebbe semplicemente indicare una costellazione teorica colta nella sua essenza e prescindendo dalla enorme differenziazione che il positivismo, il neopositivismo e il postpositivismo ha generato nel corso del suo sviluppo. Un *tópos* teorico è tale nella misura in cui “qualcosa” di essenziale rimane nel rinnovarsi dei suoi problemi e negli inevitabili mutamenti della propria concettualità⁶. Riteniamo che il positivismo, uno degli assi portanti della modernità, sia nella sua essenza il cuore pulsante delle categorie sviluppatesi poi come struttural-funzionaliste e sistemiche. Insomma, si ritiene Comte non il padre della sociologia, ma il padre di “quella” sociologia.

È chiaro che le radici teoriche della “rivoluzione” comtiana sono molto più lontane e articolate dei pochissimi riferimenti che richiameremo, e sono anche molto più complesse. Ma era necessaria una scelta di campo e la nostra è stata quella di prediligere un taglio teorico del nostro lavoro, sacrificando una ricostruzione storico-critica delle questioni sollevate, nonostante la loro straordinaria

⁴ Sul formalismo epistemologico e filosofico del moderno vedi il fondamentale G. BASTI e A. PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole: dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Il Poligrafo – Pont. Univ. Lateranense, Padova 1996.

⁵ Cfr. T. PARSONS, *La struttura dell’azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986; IDEM, *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1996²; N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1984.

⁶ Oltre alla fondamentale e classica ricostruzione delle origini del positivismo di H. GOUHIER, *La jeunesse d’Auguste Comte et la formation du positivisme*, voll. III, Vrin, Paris 1933-1970, sono fondamentali i lavori di A. NEGRI, *August Comte e l’umanesimo positivistico*, Armando, Roma 1971; IDEM, *Introduzione a Comte*, Laterza, Roma-Bari 1983; IDEM (a cura di), *Positivismo europeo*, Le Monnier, Firenze 1983, dove sono contenute ricchissime bibliografie con i relativi e, quantitativamente disorientanti, repertori bibliografici su Comte e il positivismo. Cfr. inoltre l’ormai classico O. NEGHT, *Hegel e Comte*, Il Mulino, Bologna 1975. Teoreticamente irrilevante ma con ricchissimi rinvii bibliografici soprattutto del contesto positivistico italiano: A. SANTUCCI, *Eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra ’800 e ’900*, Il Mulino, Bologna 1996. Cfr. anche G. MORRA, *La sociologia si chiama Clotilde. Comte e la Religione dell’Umanità*, SpiraliVel, Milano 1999.

importanza. In questo senso, nel parlare di Comte di volta in volta si riconoscerà più che il “padre” della modernità sociologica i figli prediletti, quali Durkheim, o anche Spencer, ma, per evitare spiacevoli incomprensioni e sterili confutazioni, si tenga benevolmente presente che si è indefessamente mirato a cogliere il positivismo nelle categorie che lo identificano e che precedono le pur relevantissime differenze. Non sempre tali categorie sono nel padre, ma a volte emergono più consapevolmente nei figli.

Il prosieguo del nostro lavoro, però, non ha voluto né potuto attardarsi nell’analisi della dura radice della modernità sociologica e si è affrettato, si perdoni l’espressione, a tentare una criteriizzazione della scienza sociale che, recuperando il dettato della “scienza degli antichi”, riattivasse una riflessione sulla scienza sociale allo stesso tempo rigorosamente empirica ma anche rigorosamente metafisica (II pt., par. 3 e 4). Anche qui però, per motivi di spazio e di opportunità, il lavoro di ricostruzione testuale è pressoché assente, ma chi scrive, sia detto senza presunzione, avrebbe potuto riempire pagine e pagine di citazioni da cui tali riflessioni avrebbero avuto il loro supporto critico. Ma la scelta, come si è detto, è stata un’altra.

Il rigore “degli antichi” di cui parliamo ha una matrice fondazionale assai diversa rispetto alle categorie metodologiche della modernità sociologica. Se infatti la rivoluzione scientifica, con cui si apre la modernità, ha portato un enorme incremento conoscitivo relativamente alle scienze naturali (fisiche e fisico-matematiche), la dogmatica sovraimpressione di quei successi e di quei metodi allo studio delle *res gestae humanae* ha comportato, a nostro modesto parere, una progressiva erosione della comprensione che possiamo ricavare dallo studio del sociale e di molte altre scienze che diciamo umane. Il nichilismo epistemologico, di cui oggi alcuni, non si sa perché, vanno tanto fieri, non è altro che l’esito contraddittorio di una riduzione del sapere al metodo, o ad una pluralità di metodi, che sono in ogni caso derivazioni imitative della grande rivoluzione della scienza fisica moderna.

Di acqua sotto i ponti, è chiaro, ne è passata rispetto agli entusiasmi di quei tempi che furono, ma l’epistemologia contemporanea, pur avendo rinunciato ad ogni tentativo fondazionale, rimane sul piano della prassi scientifica scienziata in senso a volte ancora ottocentesco⁷. La rinuncia infatti ad una fondazione scienti-

⁷ Su queste ampie e complesse problematiche, legate alla storia e allo sviluppo della scienza, molto interessante per la struttura comparativa tra scienza moderna e quella antica è J.J. SANGUINETI, *Scienza aristotelica e scienza moderna*, Armando, Roma 1992. Cfr. inoltre i classici testi di K. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970; R. HARRÉ (a cura di), *Rivoluzioni scientifiche e rivoluzioni ideologiche*, Armando, Roma 1977; T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978; P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1979; I. LAKATOS, *Scritti filosofici*, Il Saggiatore, Milano 1985. Per la letteratura attinente l’interessantissimo dibattito sull’epistemologia contemporanea rinvio a questi essenziali volumi e alle bibliografie ivi contenute: AA.VV., *Introduction to the Philosophy of Science. A Text of the Department of the History*

sta della scienza non sempre si è accompagnata con una messa in discussione della prassi scientifica scienziata. Non è difficile accorgersi come, soprattutto nella ricerca sociale, le “informazioni” statisticamente elaborate continuano a conservare una autorità scientifica non solo di gran lunga superiore rispetto alla riflessione che cerca di coglierne le cause e l’essenza, ma sembra, a volte, squalificare il momento riflessivo a ermeneutica debolista e in ogni caso soggettivistica del lavoro scientifico. I “dati” poi, come meglio vedremo, sono nell’ambito delle categorie essenziali del positivismo in funzione di una scienza perfettamente deduttiva – che rimane l’utopia regolativa della scienza positiva – e non, come a volte con notevole strabismo teoretico si dice, l’anima empiristica, del positivismo. L’empirico, nella metodologia della ricerca sociale positivista, è una necessità legata alla finitudine dell’attività conoscitiva dell’uomo, ma non entra, in senso strettamente teoretico, a costituire la semantica essenziale della scienza. La scienza – che sia possibile o semplicemente utopica la sua piena e compiuta realizzazione⁸ – si muove sempre all’interno di una logica deduttiva che assume i dati come variabili di altre variabili. Quasi mai nella storia della scienza il deduttivo è stato pensato contro l’induttivo, ma questo non è sufficiente a “salvare” il realismo conoscitivo, nella misura in cui, chiaramente, lo si voglia salvare. Non è la “stessa cosa” ciò che è ricercato da una scienza deduttiva e da quella induttiva. In questo senso deduzione e induzione non dicono semplicemente due metodi della ricerca scientifica, ma due contrastanti semantizzazioni della scienza.

and Philosophy of Science of the University of Pittsburgh, Prentice Hall, New Jersey 1992; F. CONIGLIONE, *La scienza impossibile. Dal popperismo alla critica al razionalismo*, Il Mulino, Bologna 1978; I. HACKING, *Conoscere e sperimentare*, Laterza, Bari 1987; K. LAMBERT – G. BRITRAN, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Boringhieri, Torino 1981; P. LANFREDINI, *Oggetti e paradigmi. Per una concezione interattiva della conoscenza scientifica*, Theoria, Roma 1988; P. PARRINI, *La logica del controllo empirico e il problema dell’a-priori*, in IDEM, *Linguaggio e teoria. Due saggi di analisi filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1976; IDEM, *Con Carnap oltre Carnap. Realismo e strumentalismo tra scienza e metafisica*, «Rivista di Filosofia», 82 (1991) 3, pp. 339-367; B. VAN FRAASSEN, *L’immagine scientifica*, Clueb, Bologna 1985.

⁸ «L’ultima perfezione della scienza – scrive Comte – che verosimilmente non sarà mai raggiunta in maniera completa, consisterebbe, sotto l’aspetto teorico, nel fare concepire con esattezza, dall’origine, la filiazione dei progressi da una generazione all’altra, sia per l’insieme del corpo sociale che per ciascuna scienza, ciascuna arte e ciascuna parte dell’organizzazione politica; e, sotto il rapporto pratico, nel determinare rigorosamente, in tutti i suoi dettagli essenziali, il sistema che il cammino naturale della civiltà deve rendere dominante» (*Opuscules de philosophie sociale*, III, in A. COMTE, *Écrit de jeunesse 1816-1828. Suivis du mémoire sur la cosmogonie de Laplace*, P.E. DE BERRÊDO CARNEIRO et P. ARNAUD (a cura di), Mouton, Paris-La Haye 1970, p. 320-321. Le opere di Comte saranno citate d’ora in avanti da queste edizioni: A. COMTE, *Oeuvres d’Auguste Comte*, voll. XII, Anthropos, Paris 1968-71 (per quanto riguarda gli scritti successivi al 1830), mentre per gli scritti giovanili utilizzeremo IDEM, *Écrit de jeunesse 1816-1828. Suivis du mémoire sur la cosmogonie de Laplace*, P.E. DE BERRÊDO CARNEIRO et P. ARNAUD (a cura di), Mouton, Paris-La Haye 1970. Le traduzioni italiane sono nostre e quando non sono nostre sono state comunque verificate sul testo originale (per cui anche di quelle ci assumiamo la responsabilità).

PARTE I: La modernità sociologica

2. La scienza della moltitudine insostanziale: la verità come pre-visione

Per chiarire immediatamente l'arroccarsi su una nozione apparentemente invecchiata nel dibattito epistemologico e in quello sociologico – il positivismo – e sostenere la tesi che in realtà, soprattutto nella pratica della ricerca sociale, si è alquanto lontani da un "oltrepassamento" delle categorie elaborate in esso, citeremo alcuni brevi, brevissimi, ma importanti testi di Comte. La loro importanza gli è assegnata non tanto perché ce ne fanno comprendere compiutamente l'intenzione epistemica – in questo contesto ciò non ci interessa più di tanto – ma soprattutto perché, dal nostro punto di vista, esplicitano la concreta pratica di ricerca così come avviene in gran parte del lavoro sociologico: «[...] si può dire – scrive Comte – senza esagerazione, che l'autentica scienza ben lungi dall'essere formata da semplici osservazioni, tende sempre a dispensare, per quanto è possibile, dall'esplorazione diretta, sostituendole quella previsione razionale che costituisce, da tutti i punti di vista, il principale carattere dello spirito positivo [...]. Così, l'autentico spirito positivo consiste nel prevedere, nello studiare ciò che è, al fine di concludere ciò che sarà, secondo il dogma generale dell'invariabilità delle leggi naturali»⁹.

Nonostante nel *Cours* numerosissimi siano anche i richiami ad una metodologia dell'osservazione, e alla sua necessità affinché il ragionamento sia reale, bisogna riconoscere che l'osservazione è sempre in funzione del *ragionamento* (intendi deduzione). Anticipando temi del dibattito epistemologico dei nostri anni '80 e '90, scrive Comte: «Infatti, se da un lato ogni teoria positiva deve necessariamente essere fondata su osservazioni, è ugualmente evidente, dall'altro che, per osservare, il nostro spirito ha bisogno di una teoria, quale che sia»¹⁰.

Comte sta dicendo che non esiste un osservatore puro, cioè un osservatore che non sia già anticipatamente fornito di un sistema categoriale teorico – sociologicamente un modello teorico – con cui osserva. Questo supporto teorico, anticipante l'osservazione, va a costruire l'ipotesi, la quale, sempre sintonizzata con l'osservazione, diventa un'ipotesi scientifica. In altre parole, le ipotesi, quando non si perde di vista la verifica sperimentale, sono il vero terreno della scienza, ben prima che i Circolisti viennesi e lo stesso Popper costruissero rispettivamente la svolta neopositivistica e la tradizione del razionalismo critico¹¹. Comte, pur

⁹ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. IV, lez. XLVI, cit., p. 147.

¹⁰ A. COMTE, *Cours ...*, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. I, cit., p. 6.

¹¹ Per un approfondimento mi permetto di rinviare ai due miei lavori, contenenti un'ampia bibliografia: E. MORANDI, *La disputa sul metodo (Methodenstreit) della seconda metà del novecento: la "teoria critica" della Scuola di Francoforte e il "Falsificazionismo" di K. Popper*, in E. MONTI (a cura di), *Sentieri del conoscere. Dibattiti metodologici in*

tenendo in piedi le ragioni dell'empiricità, cioè dell'induzione, ha in mente una semantica della scienza, almeno regolativamente, deduttiva: «Ma il vero regime positivo – scrive Comte – scarta naturalmente questo pericolo [la preponderanza dell'induzione – parentesi mia] per il fatto stesso che non separa mai la logica dalla scienza»¹².

Non è inutile ripetere che, nonostante gli innumerevoli luoghi in cui Comte insiste su una metodologia che faccia uso ben combinato di ragionamento ed osservazione – detto in termini epistemologici, di induzione e deduzione – pur tuttavia, l'ideale e la finalità della scienza positiva, quindi dell'esattezza scientifica, è lo svelamento delle “leggi reali” dei fenomeni, che sono per l'appunto leggi numeriche, cioè leggi di correlazione tra i fenomeni. Si è a volte insistito troppo sul fatto che Comte ritorni instancabilmente ad affermare che le leggi sono autenticamente tali nella misura in cui sono anche invariabili. Ma “l'invarianza”, checché se ne possa pensare, non è il punto essenziale del discorso comtiano. La premessa fondamentale della rivoluzione comtiana è l'insistente richiamo affinché la scienza, tanto più quella sociale, abbandoni il pensiero per cause¹³ – proprio dello stadio metafisico – e si affermi come conoscenza di relazioni e correlazioni di fenomeni. Un discorso è scientifico, in senso comtiano, quando riesce a porre in relazione, anche in modo semplicemente probabilistico, il fenomeno A con il fenomeno B e il fenomeno B con il fenomeno C. Dato, sempre o probabilisticamente, il fenomeno A si dà sempre o probabilisticamente il fenomeno B e conseguentemente (non causalmente) il fenomeno C. La scienza deve abbandonare come costruzioni non scientifiche i concetti di causa, di natura (umana), di anima e via dicendo, cioè concetti il cui punto debole non è nella loro non sperimentabilità e verificabilità – la critica comtiana si ridurrebbe a quella già consumata dagli empiristi inglesi – ma bisogna abbandonarli perché non sono concettualizzazioni di relazioni – sono infatti nozioni categoriali e sostanziali – e quindi implicano l'impossibilità di una “trattabilità” metodologica all'interno della scienza del numero (*lois numériques*)¹⁴. Ma da

Sociologia, cit., pp. 194-262 e E. MORANDI, *Il contributo di Popper alla conoscenza sociologica*, in S. PORCU (a cura di), *Ritratti d'autore*, Angeli, Milano 2000, pp. 215-283.

¹²A. COMTE, *Système de politique positive*, I, 1, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. VII, cit., p. 518.

¹³«Il carattere fondamentale della filosofia positiva – afferma Comte – è di considerare i fenomeni assoggettati a leggi naturali invariabili, la scoperta precisa e la riduzione al minor numero possibile delle quali sono il fine di tutti i nostri sforzi, considerando come assolutamente inaccessibile e priva di senso per noi la ricerca di ciò che si chiamano le cause, sia prime che finali» (*Cours ...*, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. I, lez. I, cit., p. 11); «Nello stadio positivo – continua Comte – lo spirito umano, riconoscendo l'impossibilità di ottenere nozioni assolute, rinuncia a cercare l'origine e la destinazione dell'universo e a conoscere le cause intime dei fenomeni, per dedicarsi unicamente a scoprire [...] le loro leggi effettive» (*ibidem*, p. 4).

¹⁴Nel giovanile *Plan des travaux scientifiques*, Comte, affrontando il problema dell'applicazione dell'analisi matematica ai fenomeni morali e sociali, scrive: «Nella sfera dei fenomeni che comportano quest'applicazione, essa non potrebbe mai aver luogo immediata-

dove il dogma positivistico per cui la scienza è solo scienza di relazioni e correlazioni – e quindi ordinabile con il linguaggio del sapere matematico – attinge la sua volontà di essere il più importante criterio del sapere scientifico? Non si tratta di una superficiale infatuazione dei metodi matematici, legata agli enormi successi che tale rivoluzione ha portato all'interno delle scienze fisiche e naturali. Proprio qui va interrogata in profondità la ragione della scienza positivistica. *La scienza non è conoscenza del "perché" ma è previsione*. La scienza ha la sua verità nella capacità di pre-vedere¹⁵. Il futuro, nella sua essenziale e costitu-

mente. Essa presuppone sempre, nella scienza corrispondente, un grado preliminare di cultura e di perfezionamento, il cui termine naturale è la conoscenza di leggi precise svelata dall'osservazione relativamente alla quantità di fenomeni. Non appena queste leggi sono scoperte, per imperfette che siano, l'analisi matematica diventa applicabile» (*Écrit de jeunesse 1816-1828...*, cit., p. 308). Tale osservazione sembra descrivere quello che nella ricerca sociale è il passaggio dalla raccolta delle informazioni – essenzialmente, questionario e intervista – alla elaborazione statistica dei dati. La raccolta delle informazioni è già operativamente pensata per una valutazione delle relazioni tra due o più variabili (analisi bivariata e multivariata). La variabile poi si costruisce sulla distribuzione di frequenza dei dati rilevati, cioè da quante volte ritornano le singole categorie della variabile. È da notare che Comte ha detto che l'osservazione è legata alla quantità dei fenomeni, il che significa che attraverso l'osservazione posso sapere se le categorie di una variabile sono rilevanti o meno, cioè se la loro frequenza è rilevante. Questo per il fatto che la categoria di una variabile c'è solo se ad essa corrisponde una certa quantità, altrimenti essa per il mio campione non esiste. La frequenza di una categoria di una variabile è una sorta di legge che dà esistenza alla categoria stessa – e ciò è ottenuto dall'osservazione –; solo successivamente posso applicare alla variabile criteri statistico-matematici. Si tratta in altre parole di una raccolta di informazioni finalizzata alla applicazione matematico-statistica. Non solo questo, ma, in un altro luogo, elogiando Condorcet, Comte afferma che proprio relativamente allo studio del sociale il positivismo ha liberato la sociologia dalla cattiva e metafisica persuasione di un passato in cui tutti pensavano di potersi interessare alla scienza politica e sociale senza alcuna preparazione – mentre nelle altre scienze ciò non è mai accaduto. Tale positivizzazione della scienza sociale è dovuta al pensiero matematico e alla formazione matematica dei nuovi scienziati sociali: «Ma – scrive Comte – l'analogia personale [tra Comte e Condorcet – parentesi mia] conferma, oso dire, la successione filosofica, mostrando dai due lati, con un'invariabile abnegazione, una tendenza continua a trasportare lo spirito scientifico nel dominio sociale, sulla base di una preparazione matematica» (A. COMTE, *Système de politique positive*, l. 3, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. IX, cit., p. XV).

¹⁵ Si tratta del noto motto comtiano *Science, d'ou prévision; prévision, d'ou action*. È importante rilevare che nella teologia medievale la pre-scienza è un attributo di Dio, che conosce tutto ciò che è stato, che è e che sarà. Non si può dunque negare la matrice secolarizzante del positivismo, ma soprattutto la matrice gnostica della sua semantica epistemologica. Su questo fondamentale problema, fondamentale proprio perché apre il discorso su uno degli assi portanti della sociologia come modernità, rinvio a questa importante bibliografia: H.-C. PUECH, *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985; il fondamentale A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997; M. ELIADE, *Mito e realtà*, Borla, Torino 1985; IDEM, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968; E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968 (in part. pp. 175-271); IDEM, *Trascendenza e gnosticismo in Eric Voegelin*, Astra, Roma 1975 (è la raccolta dei saggi: «L'esperienza classica della ragione»; «Configurazioni della storia»; «Politica gnostica»); IDEM, *Caratteri gnostici*

tiva insicurezza, viene reso disponibile ad un presente che può essere operativo su di esso. La qual cosa implica presupposti, il primo dei quali è la considerazione del futuro come qualcosa che, in qualche modo, deve trovarsi pre-contenuto (potenzialmente) nel presente. La ricerca scientifica è ricerca di quegli elementi latenti – potenziali – che andranno a determinare il futuro. A livello di principio, tutto, compresa la realtà sociale, è perfettamente presente con l'unica differenziazione possibile che è quella tra elementi già in atto ed elementi latenti¹⁶. È scienza quella conoscenza che partendo dagli elementi in atto è in grado di prevedere gli elementi che da latenti diverranno, nel prossimo futuro, attuali. Questa previsione è fondata, e non può non fondarsi, sulla struttura relazionale del mondo, sia naturale che umano, che va colta nelle leggi di reciproca determinazione delle sue parti, leggi che nella migliore delle ipotesi sono leggi invariabili – per cui si può dire che dato il fenomeno A si dà sempre e necessariamente il fenomeno B – oppure sono relazioni che danno luogo a leggi solo probabilistiche – quando si verifica il fenomeno A è probabile si verifichi anche il fenomeno B. È chiaro che A non è la causa di B. Della causa, dal punto di vista comitiano, non sappiamo cosa farcene – è una “conoscenza erudita” – perché una causa, oltre a presupporre una sostanzialità, ci dice tutt'al più la ragione

della moderna politica economica e sociale. Quattro saggi di E. Voegelin, Astra, Roma 1980 («Apocalisse e rivoluzione»; «La formazione dell'idea marxiana di rivoluzione»; «L'uomo nella società e nella storia»; «Democrazia e società industriale»); E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979; IDEM, *Dominio dell'istante, dominio della morte. Alla ricerca di uno schema gnostico*, «Con-tratto: rivista di filosofia tomista e contemporanea», 1 (1992), pp. 89-98; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, Sugarco, Milano 1993; un altro taglio interpretativo sul problema è in G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1987²; IDEM, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, e in correlazione ai nuovi movimenti religiosi IDEM, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1986. Riconosco una vera e propria pratica del pensiero gnostico in C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati-Boringhieri, Torino 1995 e in C. FORMENTI, *Immagini del vuoto. Conoscenza e valori nella gnosi e nelle scienze della complessità*, Liguori Editrice, Napoli 1989; IDEM, *Prometeo e Ermete*, Liguori Editrice, Napoli 1986. Cfr. anche l'interessante G. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

¹⁶È essenzialmente questa la matrice idealistica del positivismo, cioè nell'essere una filosofia della storia che si compie attraverso le scienze. Del resto, l'idea stessa di progresso dell'umanità, di “*marche de la civilisation*”, comporta una convergenza con l'hegelismo confermata dalle parole di stima che Comte riserva ad Hegel, pur non avendone conoscenza diretta. Che la storia possieda una *éschaton* immanente apparenta il positivismo all'idealismo in modo molto più radicale di quella differenza che identifica il fine della storia da una parte nell'autocoscienza dell'Assoluto – l'assoluto nel processo storico viene a conoscersi come Assoluto (Hegel) – e dall'altra il fine è la totale trasparenza del mondo a sé stesso attraverso le scienze. Cfr. il già citato libro di Negt. Segnalo in questo contesto, anche se non viene affrontato il rapporto Comte ed Hegel, un saggio fondamentale che riteniamo fortemente convergente, forse il più convergente, con la nostra lettura: G. PADOVANI, *Il senso della sociologia per A. Comte*, in IDEM, *Problemi della ricerca sociale*, Quattroventi, Urbino 2001, pp. 35-64.

(formale, materiale, finale ed efficiente) di un fenomeno, ma non quello che esso è e diverrà in rapporto al tutto¹⁷. La verità scientifica, allora, verifica i suoi asserti in rapporto alla capacità di pre-dire come sarà il tutto; ciò in rapporto alle leggi che determinano le relazioni delle parti. È vero non ciò che si definisce e ridefinisce *adeguandosi e ri-adeguandosi* ai molteplici e inesauribili attributi di un fenomeno (sia naturale che sociale), cioè a quello che il fenomeno è ed esprime in sé e per sé, ma è vero ciò che si rapporta previsionalmente alla totalità, in funzione della quale le singole parti, e le relazioni delle singole parti, sono degli indici. Il nocciolo duro contro cui si batte la scienza positivista è proprio la contingenza, o detto con la concettualità della tradizione filosofica, l'imprevedibile divenire delle *res gestae humanae*.

Un quartiere dove risulta assai basso l'indice di scolarizzazione, quello di opportunità lavorative, di integrazione parentale e di vita sociale in generale è un quartiere che presenta una rete di relazioni l'insieme delle quali si connette ai fenomeni della criminalità e della violenza. Questo asserto ha un valore scientifico se è formulabile in questo modo: quando il 50% degli individui campionati non frequenta la scuola dell'obbligo, quando il tasso di disoccupazione raggiunge indici elevati e il 70% delle famiglie sono separate, date queste variabili, poste come indipendenti, è probabile che in quel quartiere si avranno un alto numero di fenomeni criminosi e/o di violenza. In base ad un codice morale ampiamente condiviso chiameremo questo quartiere un quartiere degradato o che si degraderà (ma qui siamo già fuori dalla fondazione epistemica del discorso scientifico). Ciò che vale per il quartiere può valere per una città intera o per una nazione intera. Quello che risulta fondamentale nella logica positivista non è la scoperta di correlazioni sempre vere, cioè invariabili – non sarebbe infatti difficile portare autorevoli eccezioni a queste correlazioni – ma il fatto che attraverso l'elaborazione statistica di queste correlazioni è possibile *calcolare* la totalità (il quartiere), e renderla disponibile a un eventuale intervento che elimini situazioni non desiderabili o che promuova situazioni desiderabili¹⁸.

Va evidenziato, in primo luogo e in questa prospettiva, che il sapere sociologico è già completamente identificato con la prassi, riceve cioè la sua identità epistemi-

¹⁷ «Avendo rinunciato – scrive Padovani a proposito di Comte – ad analizzare le cause dei fenomeni, la spiegazione positiva si applica allo studio delle circostanze della produzione dei fenomeni ponendoli tra loro in relazione. Cioché la filosofia positiva perviene a conoscenze dei fenomeni sempre relative, da un lato, alla stessa struttura organica della natura umana e, dall'altro, alle circostanze del loro sorgere. Sciolti da queste relazioni non è possibile conoscere i fenomeni; così, non è possibile conoscere la natura umana “contemplandola in se stessa”[...]» (G. PADOVANI, *La sociologia di A. Comte*, cit., p. 64).

¹⁸ «Senza dubbio – scrive Comte – quando si considera l'intero insieme dei lavori di ogni genere della specie umana, si deve concepire lo studio della natura come destinato a fornire l'autentica base razionale dell'azione dell'uomo sulla natura, poiché la conoscenza delle leggi dei fenomeni, il cui risultato costante è quello di farceli prevedere, può, essa sola, evidentemente, condurci, nella vita attiva, a modificarli a nostro vantaggio, gli uni con gli altri» (*Cours ...*, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. I, lez. II, cit., p. 51).

ca nella sua capacità di tradursi in una prassi¹⁹. In secondo luogo, e da questo punto di vista, la sociologia non può essere intesa come la conoscenza dell'ordine relazionale che le sue unità primitive – gli uomini – creano e perpetuano nell'azione comune, ma è la pre-scienza che si rapporta e si fonda sulle leggi che regolano la stabilità e il dinamismo di un insieme (che è l'unità di una molteplicità), e da cui le parti ricevono la loro esistenza sociale. Gli uomini hanno esistenza sociale solo quando sono considerati in rapporto alle funzioni che l'insieme societario attribuisce loro per la stabilità e la vitalità del tutto (la società). Si potrebbe dire che gli uomini sono agiti dall'insieme societario e dalle sue leggi: «Lo spirito positivo – scrive Comte – senza misconoscere mai la preponderanza necessaria della realtà che è direttamente constatata, tende sempre ad ingrandire, per quanto è possibile, il dominio razionale a spese del dominio sperimentale, sostituendo, via via sempre più, la previsione dei fenomeni alla loro esplorazione diretta»²⁰.

La “fattualità” comtiana, l'affermazione non è banale come sembra, è tutt'altra cosa da quella empiristica. L'osservazione è una sorta di male necessario legato, come si diceva, ad una debolezza della nostra conoscenza che è costretta a ripiegare sull'osservazione fintantoché non arrivi ad elaborare leggi di correlazioni relativamente stabili. Ma se per caso anche nella scienza sociale fosse possibile possedere – cosa che anche per Comte rimane utopica – le leggi di correlazione tra tutti i fenomeni sociali, noi potremmo tranquillamente abolire l'osservazione e prevedere, a tavolino, tutto ciò che in qualche modo accadrà, e quindi intervenire su di esso. È la semantizzazione della scienza a previsione a disvelarci l'anima pragmatica e rivoluzionaria del discorso comtiano.

È chiaro, a questo punto, che la scienza sociale che si autocomprende come previsione, e poiché scienza è previsione – e prevedere si traduce in un trattamento numerico che consente la calcolabilità di variabili – si impone come una necessità per la scienza positiva la sistematica eliminazione di tutti quegli elementi che ostacolano l'atto epistemico che la costituisce (il prevedere); in altre parole, tutto quello che introduce nella realtà studiata il contingente in quanto contingente, e tale, in sommo grado, è la singola individualità considerata in sé e per sé. Rigorosamente parlando il contingente è ciò che non è prevedibile in quanto rigorosamente imprevedibile. La contingenza è il male del sapere e il male della buona e ordinata vita sociale, a cui il rimedio è la nascita di una scienza in grado di anticipare la contingenza e quindi neutralizzarla. Ma non è neppure la neutralizzazione del futuro come imprevedibilità – perché il futuro in quanto predicibile è progresso – ciò che ha un valore fondazionale. La fondazione

¹⁹In questo senso vi è una fortissima convergenza con Marx e la sua radicalizzazione immanentistica della prassi, intesa come pura prassi trasformativa del sociale. Mi permetto di rinviare al mio E. MORANDI, *L'irreparabile come condizione: metodologia e prassi in K. Marx*, in G. GUARNIERI - E. MORANDI (a cura di), *La metodologia nei classici della sociologia*, Angeli, Milano 1996, pp. 19-77.

²⁰*Cours ...*, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. VI, lez. LVIII, cit., p. 647.

della scienza come previsione – che è una definizione rivoluzionaria della deduzione – ha come presupposto fondamentale e costitutivo l’antimetafisicità della vita sociale. Per poter comprendere però l’espressione “anti-metafisicità della vita sociale”, senza cadere vittime di suggestioni psicologiche, derivanti da un prefisso dialettico – l’“anti” – che tenderebbe a ricondurre la negazione al senso del negato, è necessario precisare, per quel tanto che a noi serve, il significato del termine metafisica nel suo rapporto alla scienza sociale e all’esistenza.

Innanzitutto, la metafisica va assunta, in questo nostro contesto, non tanto o semplicemente come un “modo” di pensare, ma come un modo di pensare in rapporto ad una dimensione del reale senza la quale, dal punto di vista metafisico, ciò che indaghiamo rimane inintelligibile. Questa precisazione non vuole difendere acriticamente la metafisica, ma intende evidenziare, anche e soprattutto nei confronti di chi ne rifiuta la scientificità, che la sua negazione comporta la negazione di “qualcosa” che per il metafisico è costitutivo della realtà che indaga – e tanto più di quella sociale. Insomma “metafisica” e “antimetafisica” non dicono uno “stile” del pensare – una semplice disciplina del conoscere – ma pongono in essere la questione stessa del reale. Inoltre, non è solo gnoseologico il problema della metafisica. La metafisica infatti testimonia la non riducibilità della realtà in quanto realtà a sé stessa. Causalità e partecipazione dicono la “relazione” del mondo umano e sociale ad una costitutiva trascendenza – costitutiva perché inverata nella sua stessa immanenza – anche ontologicamente intesa. Non si sta tentando di contrabbandare alcuna dimostrazione dell’esistenza di Dio – impropria e inopportuna in questo contesto – ma di rilevare la portata sociologica di una cultura metafisica, al di là delle vicissitudini della sua storia²¹. La presenza (o l’assenza), all’interno delle categorie culturali, di un principio di trascendenza immette sul piano dell’esistenza, sia sociale che personale, una ineliminabile precarietà e incertezza, relativa però ad una progettualità – il progetto della modernità – che può pensare, nel suo stesso realizzarsi, di realizzare una finalità compiuta e significativa sul piano della sua vita storica e sociale, indipendente ed indifferente ad ogni trascendenza (tale progettualità e teleologicità non è estranea anche alla cultura della finitudine e della frammentarietà)²². La sicurezza di una

²¹ A tutti è noto che è quasi impossibile ricostruire un significato univoco della metafisica e del significato ad essa attribuito, di volta in volta, nella storia del pensiero occidentale. Consultabile proficuamente è B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, voll. III, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999.

²² A conoscenza di chi scrive, Voegelin per primo, e grazie alla indiscutibile matrice agostiniana di questa sua riflessione, ha evidenziato questo problema, che è anche quello che gli ha permesso di correlare gnosi e modernità. Cfr. oltre al cap. IV e V, “Lo gnosticismo, caratteristica della modernità” e “Rivoluzione gnostica. Il caso puritano”, in E. VOEGELIN, *La Nuova scienza ...*, cit., pp. 204-238, e anche la nota 15 del presente saggio. Cfr. i già cit. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit.; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell’età moderna*, cit.; veramente penetrante S. BELARDINELLI, *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale*, Angeli, Milano 1996 e IDEM, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Angeli, Milano 1993.

progettualità consegnata integralmente a coloro che, condividendola, la realizzano sul piano dell'azione sociale e storica, sembra dover avere come suo prezzo la eliminazione della trascendenza (gnoseologica e ontologica) da questo piano, che è sociale e pubblico, per rimanere tutt'al più un orizzonte di senso nella sola vita privata. Da una simile prospettiva nasce, *in virtù di un'istanza esistenziale e non teorica*, un "declino" del pensiero e della cultura metafisica, che va riportata, onestamente, a questa matrice problematica e non a presunti dogmatismi o/e ideologismi che "per natura" caratterizzerebbero il "pensiero" metafisico²³, e che, una certo vetero-storicismo, si compiace di indicare, ancora una volta, come pensiero vetero-europeo. La "questione metafisica" è dunque una questione non solo, o non tanto, gnoseologica ma anche, e forse soprattutto, esistenziale e sociologica (in un senso, forse, del tutto particolare).

Quando dunque parliamo del sociale, metafisica e antimetafisica non sollevano una "bella" questione retorica, ma essenziale per la sociologia in quanto tale. La sufficienza, accompagnata a volte da una distratta indifferenza, verso il problema metafisico nei suoi rapporti e risvolti sulla teorizzazione sociologica penso sia un retaggio di cui è forse giunto il momento di sbarazzarsi.

Cercheremo di spiegarci²⁴.

La riflessione epistemologica emerge nel pensiero greco sul fondamento di una esperienza che è quella che ha fondato la metafisica. Questa esperienza è essenzialmente esperienza di una differenza. Quella tra il piano della realtà percepita, in quanto percepita, e quello della ragione di questa realtà in quanto realtà. La conoscenza è dunque quell'atto della vita intelligente che attraverso la percezione si rapporta non al percepire ma alla realtà percepita in quanto realtà. Ciò implica una dualità (non un dualismo) del reale e implica anche una strumentazione conoscitiva differente di questi piani. Il percepire è un piano "dato" e "posto", precedente ogni nostra riflessione su di esso. Siamo nell'ordine di ciò che è etimologicamente fenomeno (gnoseologicamente è l'immediato). Mentre il piano della ragione, cioè della struttura/causa (formale, materiale, efficiente e

²³Su questo *tópos* teoretico è emblematico, e sinceramente non condivisibile quasi su nulla, V. SAINATI, *Credere oggi. Cristianesimo e teologia verso il Duemila*, NIS, Roma 1997.

²⁴Oltre alle opere dei padri fondatori della metafisica, essenzialmente Platone e Aristotele, nonché Tommaso d'Aquino, rinvio a questa bibliografia oramai divenuta d'obbligo per il problema della metafisica aristotelica: I. DÜRING, *Aristotele*, Mursia, Milano 1966; W.D. ROSS, *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1976 (assai più modesto del precedente); oggi una magnifica monografia sull'istanza epistemica della riflessione aristotelica ci è offerta da quell'incredibile e fondamentale riflessione di T. IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996; cfr. anche i classici lavori aristotelici di A. TRENDELENBURG, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1994; F. BRENTANO, *Sulle categorie di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995; H. BONITZ, *Sulle categorie di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995; P. NATORP, *Tema e disposizione della "Metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995; cfr. inoltre G. MASI, *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, Tilgher, Genova 1989; IDEM, *Il problema aristotelico*, voll. II, Clueb, Bologna 1978.

finale) di ciò che è posto e dato, è raggiungibile attraverso il pensiero noetico, che è il pensiero adeguato alla struttura (causa, in senso greco, l'*aitía*) della realtà in quanto tale. In altre parole, la forma di qualcosa (la *morfé*) non cade sotto un atto percettivo, ma è la ragione (atto) di quelle qualità che percepiamo (che vanno dalla figura, ai colori, al movimento e così via). Pur nella rudimentalità di questo richiamo, si può dire che la tensione gnoseologica tra questi due piani è a fondamento del concetto di verità. Verità emerge nel momento in cui la conoscenza guadagna un rapporto adeguativo e ri-adequativo a questa struttura formale, materiale, efficiente e finale che caratterizza tutte le esperienze percettive possibili.

Esemplifichiamo. Perché il seme di una quercia diventi quercia, e noi si possa conoscere tale processo, è necessaria una prima e fondamentale raccolta di informazioni. Sono “notizie” fenomeniche ed empiriche connesse a tutti quei fattori esterni senza i quali non sarebbe possibile lo sviluppo del seme come quercia. Si tratta delle con-cause efficienti legate essenzialmente alla natura del terreno, del clima ecc. Ma da questo primo “pacchetto” di informazioni non possiamo conoscere – e allo stesso tempo non possiamo vietarci di conoscere, cioè interrogare – la ragione per cui “quel” seme, di cui conosciamo il piano della sua causalità seconda, diventerà una quercia e non un olmo. Su questo secondo piano di analisi e ricerca il primo pacchetto di informazioni non ci è più sufficiente, perché il tipo di relazioni che le cause seconde hanno con lo sviluppo della quercia non ci forniscono assolutamente la ragione del suo esser quercia. La quercia non è tale in virtù né del clima, né del terreno e quant’altro – tutti elementi necessari alla sua crescita – perché queste relazioni non sono principi di determinazione del suo esser quercia (anche se influiranno sulla sua grandezza, bellezza e sanità). Non è possibile rinunciare a questo livello d’indagine entro cui anche le informazioni fenomeniche ed empiriche raccolte ricevono una loro dignità epistemica. L’aristotelismo è proprio qui che scopre la dimensione della forma (*morfé*), cioè dell’atto formale (nonché le distinzioni potenza-atto, ecc.). Questi due piani d’indagine strettamente connessi – empirico l’uno, ontologico-metafisico l’altro – non sono altro che l’esplicitazione del movimento che porta la conoscenza dall’empirico all’epistemico. Il “conoscibile” non è ancora colto epistemologicamente quando sono state raccolte le informazioni relative al fascio di relazioni che il fenomeno che indaghiamo ha con il piano orizzontale delle cause seconde. Il mondo, sia della natura che sociale, è *aperto* a determinazioni che trascendono la reciproca determinazione (anche causale) che le sue realtà hanno l’una rispetto all’altra. La scienza non è riducibile alla conoscenza delle relazioni – e alle eventuali leggi relazionali – che i fenomeni studiati hanno reciprocamente. La metafisica, e la sua complessa storia, sono una epistemologia della trascendenza gnoseologica ed ontologica che rivelano che per una adeguata conoscenza dell’immanente è necessario riportarsi a determinazioni trascendenti (come ad esempio la nozione di *morfé*, di atto formale), senza le quali il mondo, sia della natura e tanto più quello sociale, rimangono epistemologicamente inintelligibili. Il

mondo, e il generale la realtà, non è mai chiuso in se stesso. L'espulsione di questo livello veritativo ed epistemico della realtà è uno dei grandi eventi e problemi della modernità. Vedremo, nella seconda parte, come le determinazioni trascendenti nel sociale siano introdotte dalla natura degli attori sociali, gli uomini.

Riprendendo le nostre riflessioni, è importante cogliere l'esito della rivoluzione comtiana in rapporto a tali considerazioni.

Comte nega ogni portata scientifica all'esperienza che ha originato il pensiero metafisico – nonché la scienza metafisica – e compatta la scienza solo sul primo piano, quello di ciò che è “dato” e positivamente “posto”. La scienza non passa a nessun secondo livello, perché non esiste nessuna struttura dei fenomeni che non sia la struttura che essi hanno nella loro reciproca relazionalità. La struttura emerge dalle correlazioni che i fenomeni hanno tra loro e che consente una loro muta (e perciò relativa) definizione. Si può quindi dire che la struttura dei fenomeni è estrinseca ai fenomeni, perché è nella loro muta correlatività, ma tale estrinsecità non deve possedere nessun rinvio al di fuori dell'insieme immanente delle relazioni che la costituiscono. Il mondo sociale, come quello naturale, bastano veramente a se stessi e il fatto che non vi sia alcun bisogno di una concettualità metafisica, per creare una autentica e positiva scienza, lo manifesta il potere previsionale di cui questo sapere a-metafisico e antimetafisico è capace.

Anche l'equilibrato uso del pensiero matematico è subordinato a questa istanza antimetafisica e immanentistica, l'unica ad essere in grado di eliminare la costitutiva insicurezza di un mondo caotico proprio perché aperto. Fintantoché il mondo rimane aperto a ingiustificate trascendenze (gnoseologiche ed ontologiche) non può trovare una sua ordinata e progressiva pace. Per raggiungere la sua propria armonia, la realtà sociale e politica non ha bisogno di altro che di una scienza capace di misurare le reciproche variazioni che il mutamento di un fenomeno ha su tutti gli altri fenomeni con cui è correlato. Grazie poi ad una scienza che è previsione si può eliminare tutto ciò che risulta indesiderato. Il prezzo, apparentemente non troppo alto, di questa utopica armonia è una deantropologizzazione del mondo sociale, ormai colto solo sotto l'aspetto formale di una relativa solidarietà delle parti con il tutto: «Questo aspetto preliminare – afferma Comte – della scienza politica suppone, dunque, evidentemente, con ogni necessità, 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»²⁵. Poco oltre, scrive: «[...] poiché i fenomeni sociali sono così profondamente connessi, il loro studio reale non può essere, dunque, mai razionalmente separato [...]»²⁶.

Non ha dunque alcuna valenza scientifica, in senso sociologico, affermare che

²⁵ A. COMTE, *Cours ...*, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. IV, lez. XLVII, cit., p. 259.

²⁶ *Ibidem*, p. 281.

un quartiere degrada quanto il “tipo” di uomo che lo abita è minato dalle passioni del denaro, della forza, della superbia e dell’ignoranza e così via, ma ha un senso scientifico, l’unico possibile in senso positivisticco, dire che tale fenomeno si dà ogni qualvolta vi sono variazioni significative rispetto alla media, ad esempio cittadina, nella scolarizzazione, nelle opportunità lavorative e/o nel gruppo familiare o parentale.

È questa struttura, che non è evidentemente la struttura della metafisica, il fondamento di una nuova semantica della scienza. Il suo potere veritativo viene affermato non certo attraverso la dimensione empirica – in cui anche la scienza metafisica potrebbe essere perfettamente concorrenziale – ma proprio attraverso il suo potere previsionale. La struttura formale, materiale, efficiente e finale, soprattutto nei fenomeni sociali, non serve più di tanto alla pre-visione dei mutamenti della totalità sociale, così come è precontenuta in ciò che già è. Non serve molto speculare sulla libertà dell’uomo, se egli è libero o meno, in rapporto a ciò che interessa l’insieme societario in quanto tale²⁷. Si può argomentare all’infinito sulla libertà dell’uomo, ma da queste argomentazioni non si può prevedere assolutamente nulla.

Questa nuova struttura, comtiana di questo nuovo sistema della scienza, è perfettamente fenomenico, calcolabile e predittivo. È ora possibile espungere ogni trascendenza dalla scienza e renderla veramente scienza di ciò che è dato in quanto dato, senza cioè attingere a nessun “oltre” dei fenomeni che li faccia evadere dalla loro “positività” (che sia un oltre immanente e trascendente – che è la differenza tra lo stadio teologico e quello metafisico – poco importa, perché si tratta sempre di una *forma mentis* metafisica).

La scienza non è solo conoscenza dell’immanente, ma conoscenza immanentistica. Il mondo, sia naturale che sociale, è consegnato integralmente e unilateralmente a se stesso.

La scienza sociale è scienza di un insieme (specifico) – l’“Umanità” comtiana – che ha in sé le sue differenze; differenze che non sono altro che i mutevoli modi in cui le sue parti sono poste in relazione. Le parti, gli uomini, non sono le differenze, ma sono differenziati dall’insieme a cui appartengono e che ha in sé i principi generativi del suo mutamento.

Non a caso nel *Système de politique positive*, dove Comte analizza la sociologia nei suoi rapporti con la biologia, si arriva ad affermare che la nozione di “esistenza sociale” non è altro che movimento, consumando in tal modo ogni possibile differenza tra i fenomeni e la loro causa (formale, materiale, efficiente e finale) e tra l’insieme e i suoi elementi: «Nei confronti di ogni essere vivente, bisogna introdurre, tra le idee connesse di organizzazione e di vita, un’idea troppo vagamente concepita finora, alla quale si deve riservare il nome speciale di

²⁷ Segnalo un importante testo che, pur nel forte impianto teoretico, ha, su questo problema, notevoli “ricadute” sociologiche: L. CLAVELL, *Metafisica e Libertà*, Armando, Roma 1996 (cfr. in partic. “Crisi culturale e ripresa della metafisica”, pp. 49-82).

esistenza. Applicabile a tutte le sostanze reali, questa denominazione indica sempre la loro attività propria e continua. In biologia essa corrisponde a ciò che offre di fisso ciascun sistema di fenomeni vitali: la vita di ciascun essere consiste nella serie di modificazioni che subisce la sua esistenza. Questa distinzione generale diventa via via, più notevole, nella misura in cui si eleva ad organismi più complicati e più modificabili. La sua principale applicazione appartiene alla sociologia»²⁸.

Infatti, se «la vita di ciascun essere consiste nella serie di modificazioni che subisce la sua esistenza», ciò significa che ogni fenomeno sociale è definito dal fascio di relazioni che esso ha con gli altri fenomeni sociali e che non ha alcuna consistenza in sé e per sé ma solo *relativamente* agli altri. *L'esistenza è data dalla relazione* – invece, secondo la riflessione metafisica (aristotelica e tomista), l'essere è sempre in relazione, è cioè relazionale in virtù della sua sostanzialità²⁹. Comtianamente le relazioni determinando i fenomeni danno ad essi l'esistenza, che è inevitabilmente ed unicamente una esistenza sociale. Gli uomini (le parti) sono omogenei e le loro differenze sono costruite dall'insieme societario

²⁸A. COMTE, *Système de politique positive*, I, 2, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. VIII, cit., p. 339.

²⁹Qui è necessario richiamare la sociologia relazionale che in Italia è portata avanti da P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1994⁴. L'orizzonte fondativo della sociologia relazionale di Donati è teso essenzialmente ad un ripensamento della relazione sociale nella sua portata ontologica e metafisica. La relazione sociale implica infatti la sostanzialità dei soggetti che la creano e la perpetuano. In questo senso proprio gli attori sociali “donandosi” nelle loro relazioni vi immettono il loro spessore ontologico, e dall'altra parte le relazioni “contraccambiano” questo dono attuando le potenzialità *personali* degli attori in relazione: «Ma le relazioni sociali 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» (pp. 25 e 69). Penso di poter dire che questo approccio si differenzia in modo radicale da tutta la tradizione sociologica sia dei classici che dei contemporanei. È giusto e legittimo sostenere che la “relazione” è una categoria portante di tutto il pensiero sociologico ed è forse impossibile trovare un autore, che sia di un certo respiro, che non sia partito, o sia arrivato, a tematizzarla come elemento portante della riflessione sul sociale. Ma qui si insinua una “rottura” che mi induce a differenziare una *sociologia relazionale moderna*, nel senso forte della modernità, e una *sociologia relazionale metafisica*, che moderna non è (se non cronologicamente) ed è quella portata avanti da Donati. La relazione dei moderni è intrinsecamente formalistica, priva come in Comte di ogni sostanzialità, mentre quella di cui discute Donati è ontologica e non può non richiamare le categorie aristoteliche che pongono la relazione (*prós ti*) come un modo di essere della sostanza. Di comune a queste due anime della teorizzazione sociologica vi è solamente il nome, perché la differenza tra questi due modi di mettere a tema la relazione è tale che l'una è impossibilitata a riconoscere l'altra, per cui non esiterei ad affermare che ci si trova di fronte a due differenti e alternative sociologie. Cfr. anche P. DONATI, *Sulla distinzione Umano/Non Umano. Per una sociologia del duemila*, «Il Mondo 3», 1 (1994), pp. 158-177. Su questi fondamentali problemi cfr. G. PADOVANI, *Per una teoria relazionale della società*, in IDEM, *Problemi ...*, cit., pp. 129-145.

che li fa apparire come sue differenze, e quindi li attua come esistenze sociali in continua modificazione.

Radicalizzando questi presupposti non può non emergere, nell'origine positivista della sociologia, un'originaria espulsione dell'attore sociale dalla scienza sociale. Questa radicalizzazione, pur attenuata dal moralismo che pervade tutta l'opera comtiana, pensiamo non possa essere evitata. Non è un caso che nel quarto volume del *Cours*, senza mezzi termini, Comte affermi: «Dovendo un sistema qualsiasi essere formato da elementi omogenei, lo spirito scientifico non permette di considerare la società umana come realmente composta d'individui»³⁰. In senso strettamente epistemologico e sociologico non può esistere un soggetto con proprietà sociali (relazionali), ma esistono le correlazioni societarie che definendolo lo fanno socialmente esistere. Attribuire agli attori una consistenza ontologica al di fuori delle relazioni che lo definiscono è tutt'al più lecito ermeneuticamente non scientificamente. Comte opera una radicale espulsione dell'ontologia dalla scienza, elaborando una semantica della scienza dove sostanzialità, individualità, singolarità, natura, persona ecc. diventano concettualità totalmente irrilevanti per una scienza di correlazioni che sono le uniche vere strutture del sistema sociale. *La società comtiana è epistemologicamente già priva degli uomini*. Questa privazione – che in Comte incontra ancora delle resistenze di natura psicologica ma non epistemologica – verrà consumata definitivamente negli ulteriori sviluppi dello struttural-funzionalismo e del pensiero sistemico. Pur nella lucida paradossalità della situazione, ci sembra di poter dire che proprio l'espulsione della pluralità degli uomini dal sistema sociale rende realizzabile il progetto planetario comtiano: «[...] riorganizzare [l'Umanità – parentesi mia], senza né Dio né re, sotto l'unico dominio normale, privato e pubblico allo stesso tempo, del sentimento sociale, convenientemente assistito dalla ragione positiva e dall'attività reale»³¹. È forse il caso di richiamare, veramente liberi da ogni forma di pregiudizio, anche per la riflessione sociologica quanto Donoso Cortés diceva della teoria politica: «Ogni grande questione politica – e noi possiamo aggiungere “sociale” – dipende da una fondamentale questione teologica»³².

³⁰A. COMTE, *Cours ...*, in IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. IV, lez. L, cit., p. 345.

³¹A. COMTE, *Discorso sull'insieme del positivismo*, Il Tripode, Napoli 1991, p. 89 (questo discorso è compreso nel primo volume del *Système de politique positive*, edizione cit.).

³²J. DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Rusconi, Milano 1972, p. 47. Donoso, nella frase che sta in calce all'inizio del *Saggio*, attinge da Vico tale principio teorico. Chi scrive pensa che Vico sia tutto ancora da scoprire per la futura sociologia. Cfr. anche E. VOEGELIN, *La Scienza Nuova nella storia del pensiero politico*, Guida, Napoli 1996.

PARTE II: Il ritrovamento di una sociologia degli “antichi”: la radice metafisica del sociale

3. Prima di ogni paradigma: la partecipazione, ovvero “che cos’è la società?”

La seconda parte del nostro intervento, come già la prima, sacrificherà il supporto critico e testuale mirando direttamente a proporre un ripensamento della “scienza degli antichi” in relazione alla sociologia. Interrogando la “scienza degli antichi” – quella che poneva la metafisica al vertice delle scienze – ci si chiederà se è mai possibile – o sarebbe stato possibile – una sociologia e una ricerca sociale alternativa a quella della modernità. È evidente che l’ambizione, anche solo della domanda, va “accolta” attraverso una benevola comprensione dello sforzo che la guida, senza la quale è quasi inevitabile un incredibile accumularsi di pregiudizi e riserve.

Il tentativo nasce dal ripensamento dell’epistemologia degli antichi (in particolare Aristotele e Tommaso d’Aquino) alla luce di un pensatore contemporaneo, Eric Voegelin, che ha aperto tale recupero – nei suoi testi si parla di “restaurazione” – e a cui, chi scrive, ha dedicato uno studio rivendicandone la matrice culturale sociologica³³. L’impressione che all’interno di questa grande tradizione speculativa sia non solo abbozzata ma anche, in parte, elaborata una scienza sociale con forti, tra le altre cose, possibilità connotative empiriche, è molto di più che un’impressione e, in ogni caso, sarà necessario recuperare con intelligenza critica questo intramontabile orizzonte che, pur perdente e forse a causa di ciò, a volte con eccessiva leggerezza si è pensato di avere semplicemente alle spalle. In questa tradizione è abbastanza evidente che il problema epistemico della verità si impone con una forza (teoretica) che non può non creare un certo disagio, soprattutto all’interno del relativamente tranquillo mondo della ricerca sociale. Sicuramente spetta ad un intelletto critico togliere alla problematica della verità sociologica ogni forma di dogmatismo; ma a prescindere da ciò, visto e considerato come anche nell’ambito delle cosiddette “scienze forti” il recupero dell’impianto epistemologico aristotelico ha comportato un vivacissimo incremento conoscitivo³⁴, non si può rimanere inospitali, spesso in una pretesa logica di “superamento”, a questa dura radice della cultura occidentale.

³³Cfr. E. MORANDI, *La società accaduta. Tracce di una nuova scienza sociale in E. Voegelin*, Angeli, Milano 2000.

³⁴Lo sforzo e il recupero di una profonda interazione tra scienza e metafisica è assai più progredito nel mondo della scienza cosiddetta “forte”, la fisica, che non in altri ambiti che dovrebbero essere molto più aperti. Un esempio emblematico di questa profonda interazione è M. CASTAGNINO e J.J. SANGUINETI, *Tempo e Universo. Un approccio filosofico e scientifico*, Armando, Roma 2000; cfr. inoltre i testi, non privi di un sano e costruttivo spirito polemico, di S.L. JAKI, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milano 1994²; IDEM, *I limiti di una scienza senza limiti*, in F. BARONE, G. BASTI e C. TESTI, *Il fare*

La struttura ontologica, immanente ad ogni domandare, si esprime linguisticamente nella domanda “che cos’è” quella o questa “cosa?”. Da questa domanda non si può uscire, non più facilmente almeno da come sia possibile uscire dalla propria ombra. Questa domanda dice il “modo” in cui l’intelletto si rapporta al reale, cioè il modo in cui la comprensione intellettuale si apre al suo terreno proprio.

In questo senso, dire “società” e domandarsi che cosa sia la società, significa porre un primo ed elementare ordine di problemi³⁵. Società, come il termine “tutto”, non cade sotto la nostra percezione. La nostra struttura percettiva è sempre e solo percezione di qualcosa di particolare, e, come dice l’etimologia della parola, “particolare” fa riferimento a delle parti. Una prima domanda allora si impone: è possibile mettere a tema una percezione di “parti” (sociali) in rapporto alle quali attribuire un fondamento reale e percettivo alla nozione di società?

Sono infatti luoghi comuni, discorsivamente “comuni”, le affermazioni in cui la società entra nel linguaggio con una forza rappresentativa meramente oggettivistica: “la società è fatta così”, “è colpa, o merito, dell’organizzazione sociale se le cose vanno in un certo modo o in un altro”, e così via. Nulla è tanto astratto e vuoto quanto questa oggettivazione rappresentazionistica³⁶. L’origine di tale rappresentazionismo va ricercata, molto probabilmente, nell’evasione della domanda ontologica che si chiede “che cos’è la società?”. Che la società sia una moltitudine di uomini è fuori discussione, ma la coordinata che in questa domanda fa la differenza è se la pluralità che condivide un medesimo asse spazio-temporale sia tenuta insieme da una struttura formale (funzionale) trascendente le sue parti – per cui la struttura sociale è sempre un tutto e non è mai una parte, e la parte è

della scienza: *i fondamenti e le palafitte*, Il Poligrafo, Padova 1996, pp. 13-30; nello stesso volume cfr. C. TESTI e G. BASTI, *La fondazione aristotelico-tomista dell’induzione*, cit., pp. 31-95; T. ARECCHI e I. ARECCHI, *I Simboli e la realtà. Temi e metodi della scienza*, Jaca Book, Milano 1990. Anche se invecchiato, molto utile G. RIET VAN, *L’épistémologie thomiste*, Ist. Sup. de Philos., Louvain 1946. Cfr. inoltre il già cit. e fondamentale G. BASTI e A. PERRONE, *Le radici forti ...*, cit.

³⁵Cfr. in direzione contraria G. SIMMEL, *Sociologia*, Comunità, Milano 1989, pp. 5-25, e gli importanti lavori di G. BONACCHI, *L’uno e i molti. La differenza astuta di G. Simmel*, «Memoria», 1 (1981), pp. 14-25; A. MARINI, *La posizione di Simmel e l’eredità di Kant*, in G. SIMMEL, *Kant: sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1986, pp. 7-43; A. VIGORELLI, *La posizione di Kant nell’opera di Simmel*, in G. SIMMEL, *Kant ...*, cit., pp. 45-60; S. SEGRE, *Weber contro Simmel: l’epistemologia di Simmel alla prova della “sociologia comprendente”*, Egic, Genova 1987; A. CAVALLI, *Georg Simmel e Max Weber: un confronto su alcune questioni di metodo*, «Rassegna italiana di sociologia», 4 (1989), pp. 503-524; A. DAL LAGO, *Oltre il metodo: interpretazione e scienze sociali*, Unicopli, Milano 1989; F. VILLA, *Sociologia e metasociologia in G. Simmel*, «Studi di sociologia», 1 (1993), pp. 29-65 e il non invecchiato S. MARTELLI, *La forma pura. Religiosità e relazioni sociali nell’opera “Die Religionen” di G. Simmel*, in M. AMPOLLA e S. MARTELLI (a cura di), *Questioni e metodi in sociologia della religione*, Tacchi, Pisa 1991, pp. 29-83.

³⁶Sul rappresentazionismo la critica più radicale è in M. HEIDEGGER, *L’origine dell’opera d’arte*, in IDEM, *Sentieri Interrotti*, Nuova Italia, Firenze 1984², pp. 3-69 e IDEM, *L’epoca dell’immagine del mondo*, IDEM, *Sentieri ...*, cit., pp. 70-101.

sempre una parte e non è mai un tutto. In questo caso “partecipare”, in termini sociologici, significa rapportarsi necessariamente ad una struttura/sistema che è sempre, piaccia o meno, eterogenea rispetto alle sue parti (sociali). Infatti, quel “tutto” che chiamiamo società o è generato dalle sue parti, cioè dal modo di attuare un ordine-forma *delle* parti, oppure questo “tutto” è un a-priori che si impone alle parti e, anticipandole, ne è la condizione di possibilità che le realizza come parti “sociali”. In quest’ultimo caso ci si trova di fronte ad una rappresentazione teoricamente ed inevitabilmente “coercitiva” – come voleva Durkheim³⁷ – della nozione di società – anche di fronte a processi di interiorizzazione – e rispetto al quale il singolo attore cercherà di ricavare il massimo beneficio o il minor danno possibile (relativamente alla sua esistenza individuale)³⁸. *La società così rappresentata è tale che essa non può mai essere pensata come una “parte” degli individui che la abitano*³⁹. Solo gli individui sono parti della società, giammai il contrario! La società non è mai “qualcosa”, ma è una “condizione di possibilità” che rende esistente *una* pluralità umana (cioè la rende “una”). La società è l’unità trascendentale di un molteplice. Partecipare alla società, ad una società, cioè esserne parte, significa, in questo orizzonte fondativo, essere unificati come molteplicità. La società è quell’a-priori che rende “uno” il molteplice. Gran parte della sociologia moderna, che ne sia più o meno consapevole, pone e ha come suo oggetto di studio l’“a-priori sociale”. Tale a-priori, come ogni a-priori, non può essere confuso con le unità empiriche e difatti non ne dipende.

Da questo punto di vista è evidente, anche se non scontato, che la sociologia diviene la scienza del più complesso trascendentale che sia possibile, perché è

³⁷Cfr. E. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1996; G. GUARNIERI, *Morale e società in E. Durkheim*, Esculapio, Bologna 1994 (con bibliografia critica).

³⁸Cfr. T. PARSONS, *La struttura dell’azione sociale*, cit., pp. 90 ss.

³⁹Mi si permetta, giusto per nutrire un certo sospetto critico verso l’uso diventato generalizzato dei termini “sistema sociale” o “struttura sociale”, quanto Tommaso d’Aquino dice del rapporto parte/tutto: «Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent, albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae, quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei, si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis» (*Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 2, ad 3).

scienza dell'unità trascendentale non solo di una molteplicità empirica (la pluralità degli uomini), ma di una molteplicità storica e quindi mutevole. È un trascendentale in se stesso dinamico, cioè un trascendentale che muta i "modi" di unificare. Comprendiamo così più adeguatamente come da presupposti trascendentalistici, e forse solo da essi, siano emerse le nozioni di struttura – e le corrispettive variabili strutturali – nonché la più complessa nozione di sistema – e le corrispettive variabili funzionali⁴⁰. La struttura e il sistema infatti si prestano a pensare la società in termini allo stesso tempo trascendentali e contingenti. Infatti, le variabili sia strutturali sia sistemiche aggiornano le condizioni di possibilità della società – la struttura e/o il sistema – rendendo possibile un trascendentalismo del contingente. Detto in altri termini, se la società, ogni società, può mutare, anche radicalmente, rispetto al suo passato rimanendo però "una", ciò significa che deve essere in grado di aggiornare la sua unità trascendentale. In questo contesto, essenzialmente moderno, anche la ricerca empirica della sociologia assume un importantissimo ruolo teorico, anche se assoggettato alla categorizzazione trascendentalistica. L'empirico, trattato in modo metodologicamente adeguato, registra la variabilità di indici che consentono la riformulazione del trascendentale (la struttura e il sistema), cioè di quelle condizioni che rendono possibile, di volta in volta, una nuova riunificazione del molteplice (che grazie a ciò è società)⁴¹.

Di fronte a tutto ciò rimane il fatto che percettivamente cogliamo unità empiriche e non unità trascendentali; è quindi inevitabile che la sociologia, questa sociologia, non possa non consegnare la sua teoreticità alle vicissitudini di elabo-

⁴⁰Oltre ai già cit. testi di Parsons e Luhmann è evidente che se ci si vuole rapportare ai presupposti ultimi, generativi delle costruzioni teoriche delle scienze umane, dobbiamo riportarci alla grande rivoluzione copernicana di Kant e alla ulteriore radicalizzazione di Husserl. Nel campo più propriamente sociologico, a nostro modesto parere, rimangono "imprigionati" – mi si perdoni l'espressione – nel trascendentalismo nelle sue varie differenze J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. II, Il Mulino, Bologna 1986; A. GIDDENS, *Nuove regole del metodo sociologico*, Il Mulino, Bologna 1979; e anche A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari 1988. Studi importanti, anche se non sempre condivisibili, V. MELCHIORRE (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993. Molto interessante, perché è un trascendentalismo *sui generis*, è il difficile tentativo che è portato avanti da U. SONCINI, *Riflessioni critiche sul trascendentalismo husserliano*, Zara, Parma 1984, ma soprattutto IDEM, *Considerazioni teoretiche sul rapporto fenomenologia/metafisica*, «Idee», 2 (1987), n. 5-6, pp. 136-142; IDEM, *La totalità e il frammento: neoparmenidismo e relatività einsteiniana*, Il Poligrafo, Padova 1996 (con T. MUNARI).

⁴¹È necessario connettere queste riflessioni sul trascendentale all'inveramento concettuale che esse hanno sul piano delle categorie sociologiche. In Durkheim è fortissima la correlazione tra la nozione di unità trascendentale e il concetto di solidarietà (rintracciabile con questo evidentissimo spessore teorico anche in Comte). La metamorfosi dell'unità trascendentale si esprime brillantemente nel passaggio dalla solidarietà meccanica a quella organica che non a caso diventa anche lo spartiacque tra società arcaiche e quelle moderne. Cfr. E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1963.

rati sistemi logico-formali (e matematico-formali), grazie a cui costruire unità trascendentali in grado di reggere alla complessità crescente dei vari e disparati fenomeni empirici.

Ma se questo, a grandi linee, può essere assunto come l'impianto che presiede all'istituirsi della modernità sociologica, non è certo con una semplice confutazione che lo si può mettere in crisi⁴². È forse più importante tentare di "iniziare" collocandosi già da subito fuori da una posizione trascendentalistica, e intraprendere un percorso che, assumendo realisticamente il semantema "società", cerchi di aprire la possibilità di una ricerca sociale differente e alternativa a quella su cui si è costruita e su cui poggia la modernità sociologica.

3.1. Il primo movimento fondativo

C'è un problema di "inizio" della sociologia tanto complesso quanto tralasciato e che anche noi, per la sua stessa complessità gnoseologica, eviteremo accuratamente di affrontare.

Accetteremo come "inizio" l'esperienza. L'esperienza più che un inizio è una condizione. La prima e ineludibile esperienza è quella data dai sensi, cioè dalla percezione. Sociologicamente la prima esperienza che ha connotazioni sociali è l'insieme di relazioni empiriche che ogni individuo ha con altri uomini. È possibile da queste relazioni empiriche mettere a tema una esperienza di ciò che viene indicato come società?

La società è un concetto attinto all'interno delle relazioni empiriche umane che, pur essendo sempre relazioni particolari, pongono ogni volta l'istanza del loro ordine: l'esperienza delle relazioni empiriche umane è, allo stesso tempo, esperienza del loro ordine, cioè esperienza della loro costitutiva natura sociale. Le relazioni empiriche tra uomini sono sempre anche esperienze della società, in quanto richiedono in se stesse un ordinamento attraverso il quale rappresentare non semplicemente se stesse, ma un certo grado, o "modo" di relazione, dei membri che le realizzano.

Le relazioni empiriche (umane) non sono mai semplicemente "fattuali", ma sono simbolicamente rappresentative di un ordine realizzato o da realizzare. Il

⁴²Penso vada riconosciuta ad Heidegger, proprio in rapporto ad Husserl, la consapevolezza della infrangibilità del solipsismo trascendentalistico e di come sia necessario partire "da qualcos'altro che non sia l'*ego cogito*": «Con Husserl – scrive Heidegger – viene restituita all'oggetto la sua consistenza propria: Husserl salva l'oggetto, ma lo inserisce nell'immanenza della coscienza. La sfera della coscienza non viene posta in questione da Husserl, né tanto meno sfondata [...] del resto non la si può sfondare quando si parte dall'*ego cogito*, perché è proprio della costituzione fondamentale dell'*ego cogito* il fatto di non avere in nessun caso finestre, attraverso cui qualcosa possa entrare o uscire. L'idea di "uscire" da questo spazio chiuso è in sé contraddittoria. Di qui la necessità di partire da qualcosa d'altro che non sia l'*ego cogito*» (M. HEIDEGGER, *Seminario di Zähringen*, «Aut Aut», n.s. 223-224 (1988), p. 36).

padre di famiglia non esprime semplicemente una relazione generativa – fattualità – ma rappresenta anche un *ordine di esistenza* tra tutte le relazioni che avvengono all'interno del nucleo familiare, e che egli è chiamato a realizzare nei concreti rapporti familiari proprio realizzando la relazione paterna. Il padre, che è una relazione empirica, nella sua stessa struttura immanente “rappresenta”, e “si autorappresenta”, non semplicemente se stesso – cioè una empirica relazionalità – ma anche l’“ordine” delle relazioni familiari: essere padre dice contemporaneamente, simbolicamente e relazionalmente marito, figli, moglie e fratelli. È dunque attraverso l’ordine immanente alla empirica relazione, sempre simbolicamente comunicata, che l’individuo esperisce il suo “essenziale” parteciparsi all’*ordine* familiare a cui egli appartiene⁴³. È proprio l’ordine immanente alle empiriche relazioni ciò che istituisce il sociale, sia per gli attori sociali che le realizzano, sia nei confronti dello scienziato sociale che studia criticamente tale autocomprensione costitutiva delle formazioni sociali⁴⁴.

L’uomo fa esperienza della sua natura essenzialmente sociale, e quindi esperisce la società, in quanto egli partecipa *alle e nelle* sue relazioni empiriche (umane) ad un ordine. L’ordine dice l’iscrizione di ogni parte (le relazioni empiriche) in un tutto che le rappresenta (un intero, una causa formale). L’istanza ordinante fa presente all’empirica particolarità delle relazioni sociali il significato di un tutto di cui si è parte: la società.

Il “tutto”, l’insieme, lo approfondiremo meglio più avanti, è una “causa formale-finale” immanente alle parti sociali, che riconoscono e attuano – o meglio possono riconoscere e attuare – attraverso la finalità un agire comune, cioè un agire orientato da una forza autorevole (il fine) e rispetto al quale riorganizzano e gerarchizzano le loro risorse. Diventare madre o padre implica il riconoscimento, e l’attuazione, che la trasmissione della vita attraverso la generazione è un simbolo/fine ordinante le relazioni empiriche della “coppia”; e lo è a tal punto che la “coppia” trasforma la forma che la realizzava – l’ordine-fine amoroso e affettivo – in una nuova unità formale-finale che è l’ordine familiare, cioè generativo. Il passaggio dalla “coppia” alla famiglia implica l’immanentizzazione di una nuova causalità formale-finale che, pur fattualmente non rilevabile – la “coppia” rimane identica prima e dopo il matrimonio – inserisce e realizza la “coppia” in un “tutto” – la famiglia – che ridefinisce ogni sua parte – il fidanzato e la fidanzata – in relazione a questa nuova forma-fine, cioè l’ordine familiare – il marito e la moglie. Le fonti generative della causalità formale e finale – tema specifico del mutamento sociale – non sono solo radicate nella “natura”, come nel caso speci-

⁴³Su tali problematiche, non invecchiati e con prospettive profondamente antitetiche, cfr. P. DONATI, *La famiglia nella società relazionale. Nuove reti e nuove regole*, Angeli, Milano 1987; IDEM, *Lineamenti di sociologia della famiglia*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1989 (con P. DI NICOLA); M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 1984; J.E. DIZARD - H. GADLIN, *La famiglia minima. Forme della vita familiare moderna*, Angeli, Milano 1996.

⁴⁴Mi permetto di rinviare al secondo cap. del mio *La società accaduta ...*, cit., pp. 46-91.

fico della famiglia, ma abbracciano tutti gli ambiti della vita sociale, dalla cultura all'economia, ma sempre, come cercheremo di mostrare più avanti, riferiti e relazionati alla struttura antropologica che le attua.

In questo senso si può dire che:

– ogni singolo uomo esperisce nelle sue empiriche relazioni (umane), quelle in cui egli si trova già iscritto, oltre ai termini dell'esperienza, anche un *ordine derivante dalla forma*. In tal modo egli esperisce nel suo esser parte un tutto/insieme: esperisce di partecipare alla società;

– l'ordine delle relazioni, simbolicamente sedimentato, è ciò che orienta l'agire sociale degli attori, o a realizzare il loro agire conformemente all'ordine sedimentato, oppure – rappresentando le relazioni all'interno di un nuovo ordine formale e relazionale – instaurando un nuovo ordine/forma delle relazioni.

Da questo punto di vista si può dire che, sociologicamente, non si dà relazione senza ordine e non si dà ordine senza relazione. È questo il primo momento dialettico del tutto e delle parti attraverso cui la società viene a far parte dell'esperienza degli individui; e ne viene a far parte come un tutto che si partecipa alla loro stessa essenza di uomini. La relazione è il lato empirico e fattuale che diviene intelligibile solo all'interno dell'ordine-forma, espresso in simboli linguistici, che i membri di una società trovano o pongono in atto⁴⁵.

⁴⁵Il fatto è che la realtà sociale è sempre, anche nel senso comune della parola, ordinata. Tutte le nostre relazioni con gli altri uomini sono date unitamente ad un *modo* della relazione. Mentre l'attualità della relazione dipende dai soggetti o attori sociali, i *modi* sono in parte indipendenti, pur essendo sempre mutabili, in quanto sono generati dalle esperienze realizzate dagli attori che ci hanno preceduto. Non la relazione ma il suo "modo" ci mette in continuità al passato prossimo della realtà sociale. Questi modi sono "forme", cioè principi di ordinamento delle relazioni. Quando gli attori sociali non compiono più le esperienze che hanno generato certe "modalità" delle relazioni, quei "modi" entrano in latenza. La nozione di "ruolo" sociale si avvicina, in modo che sembra però difettoso e approssimativo, al concetto di "ordine" o "modo" della relazione. La distinzione tra la funzione che si svolge all'interno di una collettività, e l'insieme dei modi di agire connessi a tale funzione, ci dice che la funzione da una parte è una relazione connessa a determinati scopi (e quindi ad altri ambiti di funzioni sociali), ma che dall'altra essa è connessa ad un ordine-forma di relazioni che si rappresenta nel ruolo. Il ruolo viene impropriamente designato come un "modello", mentre in realtà esso rappresenta, in modo più o meno significativo, l'ordine sociale entro cui la funzione ha un suo "posto" (*táxis*). I ruoli allora hanno tanto più significato sociale quanto più riescono ad essere rappresentativi dei "modi" in cui le relazioni si attuano. Nel momento in cui perdono questa loro capacità, i ruoli tenderanno ad indebolirsi e quindi a inflettere le loro connotazioni di ruolo. Il ruolo, e le aspettative di ruolo, sono connesse al principio di ordinamento delle relazioni, quando viene meno tale ordine viene meno la rilevanza del ruolo e la sua specificità. Ecco perché il ruolo è assai meno soggetto delle funzioni a variazioni individuali. Mentre la funzione può essere realizzata in modo più o meno personale (l'importante rimane la capacità di raggiungere lo scopo), il ruolo è più autonomo e richiede "assunzione" più che creatività. L'attribuzione, alquanto diffusa, di una natura prescrittiva del ruolo è assai impropria e a volte tendenziosa. Infatti, possibili conflitti non avvengono perché il ruolo sia prescrittivo, ma perché non se ne condivide l'ordine che esso rappresenta. Ma allora il problema torna ad essere sempre lo stesso: cosa

La società come insieme – strutturato funzionalmente in particolari modi e in mutamento secondo determinate differenziazioni – non è esperita in nessun modo e da nessun individuo. Ciò che invece ogni individuo esperisce è un ordine nelle e delle sue relazioni empiriche, attraverso cui si trova iscritto nel processo sociale di realtà e partecipa ad esso. In ogni uomo, si potrebbe dire, *si dà* un ordine delle relazioni empiriche umane, entro il quale è e diviene. Questo “darsi” – si perdoni l’espressione heideggeriana – non *di* qualcosa, ma di un certo *ordinamento* (forma) delle relazioni empiriche umane, consente all’individuo di fare esperienza del suo parteciparsi alla realtà sociale in cui si trova. In altre parole, gli uomini esperiscono il loro esser parte della società non dal numero – cioè dall’essere elementi di un insieme, un insieme che spetterebbe al sociologo definire – ma dall’ordine, sempre storicamente determinato e simbolicamente rappresentato, in cui si trovano le loro empiriche relazioni umane. Si potrebbe dire che l’uomo esperisce la società in rapporto all’ordine che trova costituito nelle sue particolari relazioni. Ogni uomo si trova relato a un numero limitato di relazioni empiriche, ma la proprietà sociale emergente in ciascuna di esse è l’essere ordinate in modo tale che esse, oltre al loro essere fattuale, rappresentano l’ordine/forma che incarnano.

Un’associazione di volontariato non mette semplicemente in atto determinate relazioni sociali, ma le “ordina” in un determinato modo, e ciò lo fa, ad esempio, attraverso il simbolo della solidarietà. La solidarietà, prima d’essere un valore, è un simbolo che esprime la causalità formale-finale attraverso cui i membri, che attivamente costituiscono il gruppo di volontariato, incarnano l’ordinamento associativo. Anche un’associazione di volontariato avrà a livello strutturale e organizzativo un presidente, un direttore, una segreteria e tante altre cariche sociali, ma rispetto all’organizzazione di un’impresa i rappresentanti dell’associazione avranno in comune solo il nome di tali cariche, perché il contenuto semantico di queste due formazioni sociali sarà radicalmente differente. Questo perché l’organizzazione associativa non rappresenta semplicemente il gruppo di volontari, ma rappresenta un ordine formale-finale – un ordine di relazioni che attribuisce *autorità* all’agire solidale rispetto all’agire intenzionato dall’utile – che è quello che il gruppo realizza nel suo agire. Per studiare allora un raggruppamento sociale diventa necessario risalire alla causalità formale-finale che, ordinando tutte le relazioni empiriche del gruppo, le connota intrinsecamente. Tale connotazione, che è anche ciò che consente al gruppo di autocomprendersi

rende un ordine buono e giusto? Cfr. T. PARSONS, *Il sistema sociale*, cit., pp. 145 ss. (dove sono contenuti anche tutti i riferimenti ai classici, in partic. a Weber). Donati coglie perfettamente questo aspetto quando afferma che «dal punto di vista sociologico 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) P. DONATI, *Teoria relazionale ...*, cit., p. 81.

in una propria identità sociale, è l'ordine immanente alle relazioni che l'agire del gruppo realizza. Cogliamo così la ragione in virtù della quale l'individuo fa esperienza della società pur non potendo trovare in atto, e attuare, che un numero limitato di relazioni empiriche umane.

3.2. Il secondo movimento fondativo

Se attraverso l'immanenza di un ordine nelle empiriche relazioni umane arriviamo a fondare la società non come un "tutto" che trascende semplicemente le sue parti, ma come un tutto che è parte delle sue parti – cioè la società come "qualcosa", la forma/ordine delle relazioni, partecipato nelle empiriche relazioni umane all'essenza dei suoi membri – vi è un secondo movimento fondativo attraverso cui gli individui partecipano alla società.

Il primo movimento tematizza realisticamente il parteciparsi della società nelle sue parti – *l'uomo è essenzialmente sociale* – il secondo, il parteciparsi delle sue parti alla società – *la società è essenzialmente umana*.

In altre parole, l'esperienza della partecipazione all'ordine già istituito nelle relazioni empiriche non si iscrive nell'esistenza dell'individuo come un sigillo sulla cera, ma si iscrive incontrando una struttura antropologica assai complessa.

L'uomo partecipa ad un ordine sociale determinato e simbolicamente rappresentato – la società – ma questo ordinamento entra in rapporto tensionale con una struttura antropologica, che è una fondamentale scoperta, quella sociologicamente più rilevante, della filosofia greca fin dalle sue origini socratiche. Questa struttura antropologica è originariamente una struttura interrogante, cioè intelligente⁴⁶.

La società non esisterebbe a livello esperienziale al di fuori delle relazioni empiriche umane aventi nella loro immanenza un ordine relazionale, simbolicamente espresso, creato e perpetuato dai suoi membri. La società ha certamente una sua oggettività, che rimane legata alle empiriche relazioni umane e all'iscrizione in un mondo esterno, ma l'ordine/forma immanente a quelle relazioni, che si manifesta in simboli linguistici – ad es. la famiglia, la solidarietà ecc. – è tale

⁴⁶Questo problema non è un problema della sola "sociologia della conoscenza". Il rapporto coscienza e realtà è il motivo intorno al quale si costituisce il concetto di "scienza" e di "metodo". Non a caso Berger e Luckmann, pur nella grande lontananza dal nostro impianto argomentativo, evidenziano che «[...] la sociologia della conoscenza costituisce la messa a fuoco di un problema molto più generale, quello della determinazione esistenziale (*Seinsgebundenheit*) del pensiero in quanto tale. Anche se qui l'attenzione è centrata sul fattore sociale, le difficoltà teoretiche sono simili a quelle che si sono presentate quando altri fattori (come quello storico, quello psicologico, quello biologico) sono stati proposti come determinanti il pensiero umano» (P.L. BERGER - T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 17).

in rapporto ad un'intelligenza raziocinante, è cioè un ordine intelligibile (in questo senso non è una società, se non metaforicamente, quella animale).

La qual cosa significa che la società, sia nel suo versante empirico, la relazione, sia nel suo versante intelligibile, l'ordine, non è mai autonoma dalla struttura antropologica che la istituisce. L'ordine sociale, e la sua organizzazione, è in costante relazione con la struttura antropologica dei suoi membri e non è tematizzabile al di fuori di questa relazione costitutiva.

L'ordinamento sociale in quanto relato ad una struttura antropologica diviene in essa domanda sul suo "perché" – perché così e non diversamente – e sulla sua "ragion d'essere".

La sociologia emerge quando la pluralità degli uomini investono l'organizzazione sociale costituita – e di cui partecipano – di domande, di richiesta di senso e di fondamenti di legittimità, cioè della ragion d'essere di quell'ordinamento/organizzazione dato.

Tale "domandare" non è un atto intellettuale che riguarda alcuni uomini, in particolare gli uomini di scienza. La ricerca del "perché" coincide nell'uomo con la scoperta della sua struttura antropologica e la contemporanea apertura di esso verso questa dimensione. La partecipazione all'ordine sociale istituito (che è immanente alle empiriche relazioni umane) provocherebbe una piena e conformistica integrazione dei suoi membri se solo fosse possibile interpretare l'individuo come una *tabula rasa*, su cui va a iscriversi la struttura sociale che partecipa⁴⁷. Il fatto è che l'ordine sociale, partecipato all'individuo, trova nell'individuo stesso una struttura antropologica nei confronti della quale l'uomo compie certi tipi di esperienze. Queste esperienze si rapportano all'ordine sociale, iscritto nelle proprie ed empiriche relazioni, come ricerca della loro ragione, del loro "perché", cioè della loro legittimità (in senso non semplicemente giuridico).

La partecipazione all'ordine sociale – che ogni membro della società trova già costituito nelle sue relazioni umane – genera così, a diversi livelli, una forza interrogante che ne investe tutto il significato e il senso. Questa interrogazione è possibile in quanto la società non è l'unico ordine di cui l'uomo fa esperienza partecipativa, ma unitamente ad esso l'uomo fa esperienza di una struttura antropologica relata, ma non generata, dalla società.

Da questo punto di vista il divenire e la storia sociale non sono un divenire e una storia di modelli di società e di organizzazioni sociali confliggenti e competitivi, ma tensione, che si fa e produce storia, tra due "ordini" ontologicamente differenti e interagenti di realtà: l'ordine sociale costituito e l'ordine antropologico⁴⁸.

⁴⁷Non è un caso che proprio gli empiristi inglesi (in partic. Locke nel suo *Trattato sull'intelletto umano*) diffusero uno dei più grossolani errori, quello della *tabula rasa*, relativamente la gnoseologia aristotelica. Cfr. il mai invecchiato L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin, Paris 1955.

⁴⁸In radicale antitesi a questa prospettiva cfr. L. GALLINO, *L'attore sociale. Biologia, cultura e intelligenza artificiale*, Einaudi, Torino 1987. Molto interessante anche F. CRESPI, *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1993.

“Ordini” che nell’uomo si incontrano e si scontrano. Questo incontro è sempre genesi di tensione che riproduce, su entrambi i piani, una mutevole dialettica di approfondimento e di differenziazione dell’esperienza sia sociale che antropologica. Infatti la tensione tra questi due ordini è il motore che li muove ad una loro sempre più netta autodifferenziazione. Sarebbe importante, oltre che interessante, approfondire come tale differenziazione tenga dialetticamente e indissolubilmente relati il sociale e l’umano.

La società è certamente una rete di relazioni in cui l’individuo è iscritto – quindi un ordine storicamente determinato di relazioni – ma tale partecipazione entra in tensione con una struttura antropologica che è l’individuo stesso ed è nell’individuo stesso.

Queste tensioni e queste esperienze si manifestano come domanda sull’origine di entrambi gli ordini che l’uomo partecipa e che lo costituiscono. Come poi questa origine venga interpretata e declinata è una questione che attraversa la mutevole storia dell’autointerpretazione che ogni società dà di sé stessa.

La questione essenziale, però, è che la “struttura di tensione” tra la dimensione antropologica e l’ordine sociale, da una parte è il motore del mutamento sociale, e dall’altra ciò che rende instabile e precaria qualsiasi organizzazione sociale⁴⁹.

È infatti il continuo tornare, e ritornare, alla legittimità morale e alla ragion d’essere dell’organizzazione sociale a rinnovare e perpetuare, incessantemente, la tensione tra l’ordine/forma realizzato e sedimentato e l’agire sociale conseguente. Tutto questo è fondato ed intrecciato, essenzialmente e costitutivamente, alla struttura partecipativa e dicotomica dell’esistenza dell’uomo.

⁴⁹L’interpretazione modernista e positivista del mutamento lo ancora, o lo ancorava, ad una struttura di senso legata al concetto di “progresso”. Nonostante non sia possibile affrontare tale importantissima questione, ci sembra utile citare le osservazioni di Pietro Rossi che evidenziano la complessità della costellazione culturale del positivismo, spesso sottovalutata anche dalla più attenta storiografia: «Ma la sociologa positivista non è soltanto – e forse non è neppure in via principale – un’interpretazione della società industriale; essa ne è anche, e soprattutto, *l’utopia*. Proprio perché agli occhi di Saint-Simon e di Comte la nuova struttura sociale è ancora da “completare” e da “perfezionare” la sua realizzazione si colloca non nel presente, ma in un futuro più o meno prossimo: prossimo per Saint-Simon, il quale ritiene che il mutamento di struttura sociale possa rapidamente tradursi in un mutamento anche politico, più lontano invece per Comte, il quale ritiene indispensabile l’avvento di un’autorità spirituale e quindi un processo di trasformazione morale come presupposto di una nuova forma di governo [...]. In questo senso dunque la sociologia comtiana è del tutto coerentemente una “dottrina dell’ordine” e una “dottrina del progresso” Ciò non vuol dire tanto che l’ordine e il progresso costituiscano i due concetti-chiave rispettivamente della statica e della dinamica sociale, quanto piuttosto che in ogni forma di organizzazione, e anche nella transizione da un sistema all’altro, ordine e progresso devono essere definiti in base al loro rapporto reciproco. La società organica è perciò quella che realizza il massimo di ordine compatibile con il grado di progresso raggiunto, o più precisamente *il tipo di ordine* rispondente alle condizioni imposte dal progresso dell’umanità. Anche la nozione di consenso, che assume un rilievo centrale nella trattazione del *Cours*, deriva il proprio significato da tale rapporto» (P. ROSSI, *La sociologia positivista e il modello di società organica*, in A. SANTUCCI (a cura di), *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 16 e 30).

L'organizzazione sociale, relazionandosi al progressivo disvelarsi della struttura antropologica, viene investita dalla complessità delle esperienze della "profondità" dell'uomo. Nessuna configurazione storica della società è autofondata e autolegittimata, quindi nessun ordine sociale ha in sé la sua ragion d'essere, è cioè autosufficiente e autogiustificato (da questa "assenza" nascono i rituali e i cerimoniali del potere⁵⁰). Nella misura in cui ogni individuo che viene all'esistenza entra in un rapporto partecipativo con la realtà sociale costituita, pone in essere, almeno virtualmente, una tensione.

Questa tensione è la chiave che apre la società alla comprensione dei suoi eventi e mutamenti. Allo stesso tempo, questa tensione testimonia l'impossibilità per l'ordine sociale – lo ripetiamo, per qualsiasi ordinamento sociale – di trovare in sé un suo perenne equilibrio e una sua perenne legittimazione⁵¹.

La partecipazione all'ordine sociale non produce integrazione, ma una perenne, anche se variabile, tensione: quella tra verità sociale e verità antropologica⁵².

Un elemento fondamentale è che la partecipazione all'ordine sociale, in quanto è una partecipazione che coinvolge l'essenza stessa dell'uomo, antropologizza il concetto di "società", e lo fa al punto che la questione sociologica fondamentale diviene la struttura di tensione tra il sociale e l'antropologico⁵³.

⁵⁰Cfr. M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977; N. ELIAS, *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1980; IDEM, *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1998. Cfr. l'interessante P. PRODI, *Il sovrano Pontefice*, il Mulino, Bologna 1982. Mi permetto di rinviare al mio *Potere e sessualità. Un paradigma della modernità*, in C. CIPOLLA (a cura di), *Sul letto di Procuste. Introduzione alla sociologia sessuale*, Angeli, Milano 1996, pp. 324-363.

⁵¹Vi è una interessante critica di Voegelin a Hobbes che richiama il mito di una stabilizzazione definitiva della vita sociale e politica: «Hobbes – scrive Voegelin – rivela le sue propensioni gnostiche; il tentativo di congelare la storia in un regno terminale eterno su questa terra. L'idea di risolvere le difficoltà della storia con l'invenzione di una costituzione destinata a durare per l'eternità avrebbe senso soltanto se la fonte di questa difficoltà, cioè la verità dell'anima, cessasse di agitare l'uomo. Hobbes, in realtà, semplificò la struttura della politica eliminando da essa la verità antropologica e soteriologica [...] egli sostituì all'uomo della creazione divina un uomo da lui stesso creato, privo di tali esperienze. A questo punto però si entra nel mondo stratosferico dei sogni gnostici» (E. Voegelin, *La nuova scienza* ..., cit., p. 238).

⁵²L'espressione è di Eric Voegelin che così precisa il suo pensiero: «Quando l'anima si aprì alla realtà trascendente [il riferimento è all'epoca classica dei greci, Platone in particolare – *parentesi mia*], essa trovò una fonte di ordine di grado superiore all'ordine costituito della società, come pure una verità in opposizione critica con la verità alla quale la società era pervenuta attraverso il simbolismo della sua autorappresentazione [...]. Inoltre, l'idea di un Dio universale come misura dell'anima così aperta aveva il suo correlato logico nell'idea di una comunità universale del genere umano, al di là della società civile, attraverso la partecipazione di tutti gli uomini alla misura comune, fosse essa intesa nei termini del *noûs* aristotelico o del *lógos* stoico e cristiano [...]; ma la tensione tra una verità della società e una verità dell'anima già esisteva prima di quell'epoca, e la nuova comprensione della trascendenza poteva solo rendere più acuta la consapevolezza della tensione, ma non eliminarla dalla costituzione dell'essere» (*La nuova scienza politica*, cit., p. 233).

⁵³La partecipazione sociale è tensione che introduce la questione del fondamento come la

Questo non significa che la struttura antropologica, e le esperienze che in essa si compiono, siano integralmente traducibili sul piano sociale, anzi, è impossibile che tale struttura possa compiutamente declinarsi e tradursi in una forma sociale storicamente “determinata”⁵⁴. Qui la pluralità umana non è uniformabile in alcun modo. Da questo punto di vista la scoperta di una struttura antropologica e delle sue esperienze si traduce, epistemologicamente e sociologicamente, come acquisizione di una *distanza* rispetto alla organizzazione sociale in cui si è iscritti. Da qui la non definitività che le esperienze compiute nella profondità della natura umana comportano rispetto alla organizzazione sociale (e quella principale fra esse che è la scoperta del divino).

Ma ciò non cambia il fatto che l’esistenza di una struttura antropologica strappa l’ordine della società da una sua pura lettura cosmogonica, per inserirlo in una prospettiva antropogonica. La partecipazione dell’uomo all’ordine sociale diviene anche partecipazione dell’ordine sociale alle esperienze che avvengono nella profondità della struttura antropologica, che è immanente ad ogni singolo partecipante alla società. La struttura sociale non è più una questione di organizzazioni di parti in un tutto più o meno armonico, ma diviene anche e soprattutto *rappresentazione* di tipi d’uomini che fanno esperienze di apertura o di chiusura nei confronti della loro comune natura.

Da questo punto di vista l’ordine sociale non è più una delle specie, o sottoclassi, di ordine che appartiene al genere “ordine” – ordine della natura, ordine dell’impresa, ordine degli apparati burocratici – ma si qualifica per essere un ordine in costante tensione con la struttura antropologica dei suoi membri. Con

questione centrale del rapporto tra ordine della società e ordine dell’anima. In questo senso Voegelin riprendendo Platone afferma come nota «[...] la citatissima formula di Platone: la *pólis* è come un individuo in grande [...]. Questo principio è come un cuneo che incrina per sempre l’idea che la società non rappresenti altro che la verità cosmica, oggi come all’epoca di Platone. Una società deve essere, sul piano esistenziale un *cosmion* ordinato, ma non a prezzo dell’uomo: essa non deve essere soltanto un *microcosmos* ma anche un *macroanthropos*. Questo principio di Platone d’ora innanzi lo indicheremo col termine principio antropologico. Si devono distinguere due aspetti di questo principio: esso è, infatti, per un verso un principio generale di interpretazione della società e, per l’altro, uno strumento di critica sociale» (*ibidem*, p. 123).

⁵⁴Tale logica immanentizzante è propria e peculiare al moderno. Scrive a tal proposito Sandro Chignola: «Se pure in Hobbes è riscontrabile un elemento insopprimibile di trascendenza [...] questo stesso elemento è funzionalizzato alla progettazione di una forma per mezzo della quale sia possibile raggiungere l’unità politica. Il problema diventa un problema logico-organizzativo, un palese problema di “fondazione” dell’ordine [...]. Il moderno si definisce consapevolmente intorno al problema della propria origine [...]. L’intero ruolo della scienza politica moderna è strettamente connesso a questo problema. Esso rappresenta una delle forme [...] attraverso le quali il simbolo viene svuotato per potersi appropriare della sua potenza rappresentativa. Esso viene nel moderno ridotto a concetto, *Begriff*, strumento mediante il quale sviluppare progetti, tecniche, e stili adatti a dominare le incertezze della convivenza tra gli uomini ed a produrre ordine e sicurezza» (S. CHIGNOLA, *Pratica del limite*, Unipress, Padova 1998, pp. 115-116). Cfr. anche G. DUSO, *La logica del potere. Per una storia dei concetti politici*, Laterza, Roma-Bari 1999.

una classicità che ci richiama i grandi testi platonici, Voegelin sintetizza questa prospettiva: «[...] egli (l'uomo) non solo scopre la propria psiche come strumento che gli consente di fare esperienza della trascendenza, ma, nello stesso tempo scopre la divinità nella sua trascendenza radicalmente non umana [...]. Il vero ordine dell'anima può diventare il metro per misurare tanto i tipi umani quanto i tipi di ordine sociale, perché rappresenta la verità intorno all'esistenza umana ai limiti della trascendenza. Il principio antropologico, quindi, acquista significato dal fatto di capire che lo strumento di critica sociale non è costituito da un'arbitraria idea dell'uomo come essere immanente al mondo, ma dall'idea di un uomo che ha trovato la sua vera natura trovando la sua vera relazione con Dio. Questa nuova misura per giudicare la società non è affatto l'uomo in quanto tale, ma l'uomo in quanto è diventato rappresentante della verità divina attraverso la differenziazione della sua psiche»⁵⁵.

Qui il passaggio è molto delicato.

Se l'ordine sociale interagisce essenzialmente con l'ordine antropologico, e in questa tensione si giocano i mutamenti sociali, se inoltre tale interazione antropologizza il concetto di società, semantizzandolo all'interno della nozione di "macroanthropos" – la società "rappresenta" i tipi umani che la compongono – è vero, allo stesso tempo, che la struttura antropologica sul piano gnoseologico non è qualcosa di dato e di definitivo (su quello ontologico il problema è profondamente differente), ma si struttura in base alle esperienze di apertura o di chiusura che la pluralità degli uomini compie rispetto a sé stessa⁵⁶.

In altre parole, l'anima e il suo ordine, cioè la struttura antropologica, sono un "medium" tra società e trascendenza, in quanto in essa avvengono tali esperienze. Gran parte della riflessione platonica e aristotelica ha il suo perno in tale scoperta, cioè nel fatto che l'uomo è un "sensorio" che fa esperienza sia della società sia della trascendenza⁵⁷. Ma tale scoperta ci dice per l'appunto che la struttura antropologica è un luogo di esperienze. La struttura antropologica non è

⁵⁵E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., p. 130. Non è forse inutile evidenziare che la "trascendenza" di cui parla Voegelin, e che l'uomo sperimenta come uno dei suoi termini "tensionali", è un'esperienza che ha il suo luogo evemenziale nella struttura dell'esistenza; non è ancora una dimensione che mette in gioco la fede. La negazione della trascendenza, che si accompagna sempre con la negazione della sua esperienza, non elimina la trascendenza nella struttura antropologica, ma la ritraduce sul piano dell'immanenza. È questa l'origine antropologica delle apocalittiche intramondane. Insomma la trascendenza negata è generatrice di un'immanenza ab-soluta ... e ciò inevitabilmente.

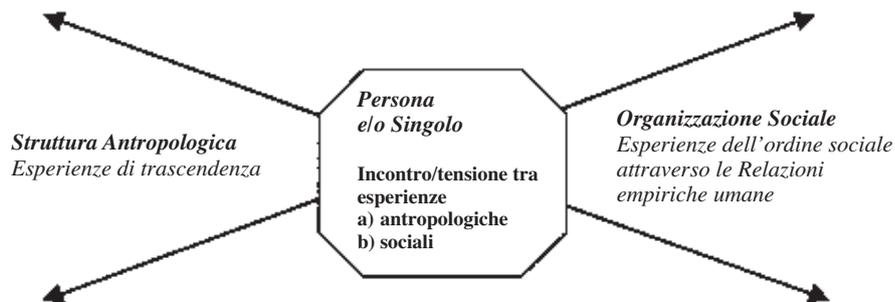
⁵⁶«La psiche – continua il testo voegeliniano – come ambito nel quale si fa esperienza della trascendenza, deve venir separata da una più compatta struttura dell'anima; deve essere sviluppata e denominata. Tenuto conto di questo [...] si potrebbe quasi dire che, prima della scoperta della psiche l'uomo non aveva anima. Quindi, si tratta di una scoperta che produce il suo materiale empirico insieme con la sua esplicitazione: dell'apertura dell'anima si fa esperienza con lo stesso aprirsi dell'anima» (E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., p. 129).

⁵⁷Nella sterminata bibliografia e dei commentari mi limito a citare queste fonti canoniche: PLATONE, *La Repubblica*, in IDEM, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1983; ARISTOTELE,

un “qualcosa” di definito e rispetto al quale la società può essere staticamente modellata. La natura umana implica una processualità attraverso la quale essa realizza un suo ordine (ontologicamente la sua natura). Ordine che la società arriverà a “rappresentare”, ma che gli uomini non possiedono anticipatamente alle loro esperienze, sia sociali che trascendenti. L’ordine antropologico è dunque un ordine da realizzare, la qual cosa significa che gli uomini sono alla ricerca del loro proprio ordinamento.

Ed è proprio su questo crinale che si insinua la possibilità, vincente sul piano storico-culturale, del positivismo sociologico. Il fatto che l’uomo sia alla ricerca di un proprio ordinamento può significare anche che la società, così come è attuata e istituita, si erga a principio ordinante la struttura antropologica. Ci muoviamo all’interno di una categoria integralmente sociologica: tale è l’uomo quale è la struttura sociale a cui egli appartiene. La sociologia stutturale-funzionalista e sistemica, da questo punto di vista, sembra essere una sociologia che riporta, sul piano teorico almeno, la riflessione sociale a paradigmi mitici⁵⁸. 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. Con la scoperta della struttura antropologica avviene un’incrinatura insanabile rispetto a questa rappresentazione. La vita sociale si gioca nella tensione tra due ordini di realtà e tre elementi:

- tra l’ordine antropologico e l’ordine sociale
- tra 1) la trascendenza 2) la singolarità/persona e 3) il sociale.



L'anima, a cura di G. MOVIA, Loffredo, Napoli 1991² (eccellente il commentario di G. MOVIA); TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio Disputata de Anima*, in IDEM, *Quaestiones Disputatae*, II vol., Marietti, Torino 1956.

⁵⁸Non è certo possibile segnalare la sterminata bibliografia sul rapporto tra “mito” e modernità in una nota – anche solo quella essenziale. Oltre ai testi di E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, cit.; IDEM, *Ordine e Storia. La filosofia politica di Platone*, cit., mi limito a richiamare i classici studi di Mircea Eliade, in partic. M. ELIADE, *Mito e realtà*, Borla, Torino 1985; IDEM, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968. Oggi vi è un testo, che farà parlare molto di sé, e in cui è contenuta una acutissima e dirompente riflessione sugli aspetti autenticamente antimitologici del cristianesimo: R. GIRARD, *Vedo Satana precipitare come una folgore*, Adelphi, Milano 2001.

È nel rapporto tra struttura antropologica e struttura sociale che si costituisce il problema sociologico fondamentale, perché attraverso le esperienze – o alla loro negazione – che accadono nel *medium* della persona si compiono, sia sul piano sociale che su quello trascendente, quei movimenti che ci consentono di comprendere le ragioni che soggiacciono al mutamento sociale. Non più la dicotomia rappresentazionistica individuo-società, ma le esperienze e le tensioni tra società-persona-natura (antropomorfica) diventano i paradigmi strutturali dell'indagine sociale⁵⁹.

Il sociale, come pure la trascendenza – immanente (e non immanente) alla natura umana – sono i poli di esperienze che la struttura ontologica dell'uomo realizza nel *medium* della sua singolarità. Al di fuori di una possibile fondazione esperienziale della società e della struttura antropologica abbiamo unicamente una mera oggettivazione, dove cioè la proiezione di oggetti d'indagine elude completamente i soggetti e le “forze” in campo⁶⁰.

La società non è una struttura di relazioni tra individui o sistemi, o tra sistema e ambiente, ma è una relazione tra ordini ontologicamente differenti della realtà umana. Il sociale e l'antropologico entrano nella vita dei singoli come esperienze che in esse si co-implicano e che nessuno scienziato, se vuole essere tale, può eludere. Sul fondamento di queste esperienze vengono elaborati *simboli sociali*, che “rappresentano” ai membri stessi di una società il significato del loro essere società e, allo stesso tempo, *simboli veritativi*, che “rappresentano” i criteri, attinti al di fuori delle esperienze sociali, ma a cui è sottomessa la stessa realtà sociale. Entrambi questi simboli vengono elaborati sul fondamento di esperienze che accadono nel *medium* della natura dell'uomo. Il fatto che tra simboli sociali e simboli veritativi vi sia una inevitabile tensione è la condizione di tutta intera l'umanità e della realtà sociale in quanto tale.

⁵⁹Così commenta Voegelin alcuni passi della *Repubblica* di Platone: «Per l'interpretazione teoretica della società – scrive Voegelin – il principio antropologico dev'essere, dunque, integrato da un secondo principio. Platone enunciò tale principio coniando la formula: “Dio è la Misura” in contrapposizione alla formula di Protagora: “l'uomo è la Misura”. Con questo principio, Platone concludeva un lungo sviluppo culturale precedente. Già il suo antenato Solone si era impegnato nella ricerca di una verità che potesse essere imposta con autorità alle fazioni di Atene [...] e solo quando quell'unico Dio nella sua trascendenza priva di forma è concepito come lo stesso Dio per ogni uomo, la natura di ogni uomo sarà considerata identica a quella degli altri, in forza dell'identità della sua relazione con la divinità trascendente. Fra tutti i primi pensatori greci, Senofane è forse quello che ha visto in modo più chiaro la costituzione di un'idea universale dell'uomo attraverso l'esperienza della trascendenza universale» (E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 130-131).

⁶⁰«Seguendo la terminologia platonica – continua Voegelin – si potrebbe dire che il principio antropologico in un'interpretazione teorica della società richiede, come suo correlativo, il principio teologico. La validità degli *standards* elaborati da Platone e da Aristotele è legata all'idea che l'uomo può essere la misura della società perché Dio è la misura della sua anima» (*ibidem*, pp. 131-132).

4. La causalità in sociologia: i presupposti epistemologici di una verità sociologica

Solo all'interno di uno sforzo fondazionale, come quello che assai brevemente e insufficientemente è stato disegnato sopra, è possibile reintrodurre adeguatamente una conoscenza sociologica per cause. La causalità non può infatti essere assunta all'interno di una cultura metodologista come quella che caratterizza gran parte della moderna sociologia empirica senza essere profondamente snaturata.

Non a caso il concetto di causalità nell'orizzonte del pensiero sociologico contemporaneo è spesso, quando non è rigorosamente negato, semantizzato sul significato di efficienza (causa efficiente) che ne è solo un aspetto e, per giunta, non il più epistemologicamente essenziale⁶¹. Ma andiamo per gradi.

Il problema fondamentale è considerare che il piano empirico della ricerca sociale implica immediatamente due essenziali problemi. Il primo è che la scienza sociale non ha a che fare con enti naturali ma con processi legati all'agire sociale degli uomini. È dunque scienza di processi non di essenze. Il secondo problema, legato chiaramente al primo, è che ricondurre dei fenomeni sociali, empiricamente rilevati, alla loro causa implica la penetrazione di ciò che dà una "strutturazione" materiale, formale, finale e anche efficiente a quei medesimi processi, quelli che chiamiamo sociali. Da questo punto di vista, la sociologia può certamente essere scienza nella misura in cui è "conoscenza per cause", ma "causa", in quella realtà che chiamiamo società, indica quell'insieme di elementi determinanti i fenomeni sociali che, pur relati gli uni agli altri, hanno però una loro inedità sociale irriducibile. Si vuole dire, ad esempio, che la tossicodipendenza per generarsi sul piano della vita sociale necessita di una serie di elementi co-determinanti, ma, nonostante ciò, non è riducibile ad essi. Infatti la tossicodipendenza implica un insieme di fattori senza i quali non sarebbe possibile, come ad esempio un'elaborata tecnologia chimica; ma ciò che dà alla tossicodipendenza la fenomenicità che conosciamo non è la somma di questi elementi, bensì un'unità di senso – una causa formale – che appartiene propriamente (anche se non esclusivamente) alla popolazione tossicodipendente, cioè ad una intenzionalità formale e finale che raccoglie questi elementi in un'unità di senso che muove ad un agire per l'appunto tipico del tossicodipendente.

Ma precisiamo, sempre in modo approssimativo, la nozione di causa.

Le cause sono dei "perché" che lo scienziato affronta per giungere alla *determinazione sufficiente* del suo oggetto d'indagine, nel nostro caso quei

⁶¹Mi riferisco, chiaramente, alle tradizioni di ricerca che fanno ancora ricorso al concetto di "causa", concetto, come abbiamo evidenziato nella prima parte, completamente affossato nella tradizione positivista e post-positivista. Un accostamento, non completamente consapevole, al concetto di causa in sociologia è in R.M. MACIVER, *Causazione sociale*, Angeli, Milano 1998 e l'interessante saggio introduttivo di L. ALLODI, *Mutamento sociale e metodo causale-significativo nell'opera di R.M. MacIver*, cit., pp. 9-48.

processi che gli uomini non semplicemente contemplano ma “fanno”. Quindi, dal punto di vista delle scienze sociali, tra le quattro cause aristoteliche – materiale, agente, formale e finale – quelle che interessano più da vicino sono la causa formale e quella finale. Infatti la causa formale e quella finale sono le cause esplicative del mutamento, e quindi i principi che danno ragione del divenire. Innanzitutto bisogna riconoscere che forma e fine si distinguono solo nei processi intenzionali, mentre in quelli fisici tra forma e fine la distinzione non è reale. In altre parole solo nell’ordine intenzionale il fine precede temporalmente – nella mente dell’attore sociale o degli attori sociali – la forma che il processo realizzerà, nonché le cause agenti che concorreranno a tale realizzazione. L’attore sociale *ordina* la sequenza di azioni che è necessario compiere per raggiungere il fine intenzionalmente desiderato. Ma cosa intendeva Aristotele con causa formale?

a) La forma è un *principio di ordinamento* che fa sì che una totalità di parti sia diversa dalla semplice somma delle parti⁶². Il passaggio da una forma ad un’altra – il mutamento – significa l’introduzione di un nuovo ordinamento delle parti che compongono il tutto, ordinamento che darà origine ad una nuova stabilità delle parti. Il processo da una forma all’altra è il mutamento dell’ordinamento delle singole parti, cioè una nuova unità.

b) Il fine è lo stato finale cui un processo intenzionale o non intenzionale (fisico) tende (che nei processi fisici è irreversibile, mentre in quelli umani è assai più complesso). Il fine dunque dice il *termine*, il *limite* a cui il processo tende e che coincide con il raggiungimento di una nuova stabilità – forma – degli elementi che compongono il tutto.

Nei processi fisici, invece, la “forma” è inseparabile dal “fine”. Infatti la forma iniziale si attiva – in virtù di una molteplicità di cause efficienti – irreversibilmente al raggiungimento di uno stato finale – attraverso il moto incessante degli elementi del costituente materiale – coincidente con la nuova forma che è il termine del processo fisico. La nuova forma è 1) sia termine dei moti del costituente materiale, 2) sia il termine ordinante irreversibilmente verso se stesso il processo fisico⁶³. In questo senso, per i processi fisici, bisogna parlare aristotelicamente di una causalità formale-finale.

Il passaggio della causalità formale-finale dai processi fisici a quelli sociali implica una riformulazione paradigmatica della questione.

⁶²Cfr. G. BASTI e A. PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole: dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, cit., p. 41; qui l’autore, commentando Aristotele, scrive: «[...] la pronuncia di una parola, ad es. “chi”, è più della semplice somma della pronuncia delle sue singole lettere “ci-acca-i”. Dire infatti che un corpo composto di elementi è la semplice “somma” dei componenti, significa dire che gli elementi componenti (p. es. gli atomi) continuano ad essere individui indipendenti (=atomismo) anche dopo che sono divenuti componente materiale di un ente più “complesso” (p. es. molecola) e dunque più “ontologicamente perfetto”».

⁶³Cfr. G. BASTI - A. PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole...*, cit., pp. 43 ss.

Il “fine” intenzionale, condiviso nell’agire sociale da una pluralità di attori, è ciò che genera una “forma”, anch’essa intenzionale, dell’ordinamento delle parti. Questa “forma intenzionale”, generata dagli attori, è anche ciò che consente ad essi di comprendersi come gruppo sociale e attraverso essa “attribuirsi” una identità sociale.

I fini intenzionali infatti generano le autocomprensioni, cioè l’ordine/forma delle relazioni che gli attori sociali danno del loro contesto di azione. In altre parole, i fini dell’azione sociale consentono agli attori di rappresentare (a loro stessi, oltre che agli altri) la società sotto un certo tipo di *ordinamento* delle relazioni. La genesi del fine-forma intenzionale dell’agire sociale è il fulcro e la struttura da cui prende inizio l’analisi scientifico-metafisica. La morfogenesi dei fini-forme intenzionali consente l’analisi dell’interazione tra la struttura antropologica e l’ordinamento sociale (costituito), che sta a monte dei fenomeni sociali che osserviamo. Ne rappresenta cioè la loro essenza.

La realtà sociale è un processo a cui l’uomo partecipa sempre e in ogni caso, ma vi partecipa solo in rapporto all’esperienza – o al vuoto di esperienza – della realtà come processo. Ciò significa che in un gruppo sociale vi è la possibilità di elaborare una finalità (intenzionale) che, pur acquisendo la forma di realtà – che è quella che i soggetti che la condividono possiedono in quanto soggetti – può però non essere reale, in quanto non consente l’esperienza della realtà sociale come processo, o del processo della realtà. Quando ciò avviene abbiamo un fine-forma che produce un’immagine surrogatoria della realtà, e quindi una distorsione degli attori da essa mossi. In altre parole, quando il fine (intenzionale) viene elaborato senza un ancoramento esperienziale alla realtà sociale data – quello che noi diremmo gli elementi del costituente materiale (e non ancora la “forma” che quegli elementi hanno assunto in un determinato tipo di organizzazione sociale) – si produce una perdita di realtà degli attori. In questo caso il “fine” intenzionale produce una “forma” autocomprensiva degli attori sociali di natura alienante e onirica.

Si vuole dire che alcuni gruppi sociali possono desiderare e condividere come fine (intenzionale) del loro agire sociale una società senza classi – e in base a ciò autocomprendersi all’interno di un certo ordinamento delle relazioni sociali, ordinamento proprio e specifico del simbolismo legato all’abolizione delle classi – però tale intenzionalità può impedire e alterare l’esperienza del processo di realtà sociale in cui gli attori vivono. Si vuole dire che l’esperienza della realtà sociale, sedimentata simbolicamente nel passato, è il presupposto necessario affinché si possa prendere coscienza del proprio essere parte di un processo di realtà. Senza esperienza delle sedimentazioni simboliche che nel passato sono servite a qualificare certe classi di esperienze, si inocula un primo livello di deformazione della genesi del fine-forma dell’azione sociale. Infatti, senza l’esperienza della realtà sociale come processo che si partecipa, avviene una perdita di realtà negli attori sociali, che è quella che caratterizza ad esempio ogni pensiero utopico. La forma-fine condivisa dagli attori sociali, se viene generata senza la

partecipazione al processo di realtà sociale che l'ha preceduta, costituisce una tipologia di attore sociale caratterizzato da una strutturale perdita di realtà. La prima e fondamentale categorizzazione metafisica del sociale è quella tra:

– un'intenzionalità che si costituisce partecipando al processo della realtà sociale

– e processi sociali che si fondano su un'intenzionalità di attori fortemente disancorata dal processo della realtà sociale.

In questo senso, abbiamo una riformulazione metafisica del normale e patologico di durkheimiana memoria. Le sedimentazioni simbolico-sociali del "passato", cioè la causa formale, dal punto di vista sociologico, non rappresentano chiaramente un modello da reiterare nell'azione sociale – anche perché non è un modello – ma rappresentano un terreno di sedimentazioni con cui gli attori sociali che ci hanno preceduto hanno espresso, linguisticamente e realisticamente, certe loro classi di esperienze. Queste sedimentazioni sono il presupposto sperando e partecipando al quale gli attori divengono socialmente reali, cioè partecipano coscientemente al processo della realtà sociale. Sul fondamento di questa esperienza, e di questa partecipazione al processo di realtà sociale, ogni membro della società è in grado di compiere altri tipi di esperienze che approfondiscono, o anche confliggono, con le esperienze sedimentate simbolicamente nel passato. Solo su questo fondamento – che rende gli uomini socialmente reali – sono possibili esperienze che approfondiscono quelle già simbolicamente sedimentate o, al contrario, entrano in conflitto con esse. La presa di distanza dalle esperienze passate, o il loro approfondimento, consente di elaborare un fine-forma dell'azione sociale che, carico dell'esperienza della realtà sociale sedimentata – la causa formale in atto – promuove un mutamento incarnato nella realtà sociale, quindi realisticamente umano. Solo partendo dal tipo di ordinamento delle relazioni sociali in atto, fondato su certe classi d'esperienze, è possibile inverare anche una nuova forma – ordine – delle relazioni medesime. L'elemento fondamentale ed essenziale è che il mutamento sociale va misurato sulla natura di ciò che muta, cioè il soggetto della società, che non può che essere altro che la pluralità degli uomini. Non possiamo definire una volta per tutte che cos'è l'uomo, tanto più nella sua natura sociale, ma dobbiamo dire che l'uomo è impegnato a realizzare nei processi sociali la sua natura. Però non è vero neanche il contrario, che cioè alla domanda "che cosa sia" l'uomo e la sua società si possa rispondere nell'arbitrio delle innumerevoli interpretazioni che se ne possono dare. Le esperienze, e le sedimentazioni simboliche in atto, ci danno i diversi livelli di verità – o di deformazione della realtà – che l'uomo ha raggiunto sulla realtà di se stesso, attraverso i processi d'azione che ha attuato nei disparati ambiti della vita sociale. Solo partecipando a ciò sono possibili nuove esperienze e simbolizzazioni che possono andare a costruire una nuova intenzionalità finale e formale degli attori sociali. Diversamente gli attori sociali diventano, come attori sociali, irreali come le intenzioni del loro agire. *In altre parole, il mutamento presuppone una forma iniziale, cioè un certo tipo di ordi-*

namento delle relazioni sociali – fondata su certe classi di esperienze – solo partecipando al quale è possibile promuovere un nuovo ordine/organizzazione delle relazioni empiriche umane.

Quale tipo di uomo e quale tipo di esperienza, ad esempio, hanno prodotto i simboli della società senza classi? Quale tipo di rapporto sussiste con le esperienze e le simbolizzazioni che lo hanno preceduto? Ciò ci consente di interrogare i fenomeni in relazione alla causa da cui vengono generati. Questo tipo di interrogazione fa emergere una sociologia per l'appunto metafisica.

È chiaro che la ricerca metafisica, e solo essa, può far emergere una “chiusura” rispetto a certi tipi di esperienze, come nel caso dell'uomo marxiano. La definizione dell'uomo marxiano emerge solo a condizione di eludere certi tipi di esperienze come acquisizioni che appartengono alle sedimentazioni simboliche ed esperienziali in atto. *Possiamo parlare di immagini surrogatorie della realtà ogniqualvolta il fine-forma intenzionale si costruisce eliminando certe classi di esperienze che si sono sedimentate simbolicamente nella società.* È questa la definizione attraverso la quale è possibile definire l'“ideologico”. L'uomo, ogni uomo, è invece “collocato” in una realtà sociale che a lui si partecipa, e lo fa attraverso le innumerevoli sedimentazioni simboliche con cui è stata espressa una molteplicità di esperienze. Questa iniziale partecipazione garantisce l'uomo del suo aggancio alla realtà sociale – che è un processo – e da questo “aggancio”, che è esperienza, iniziano processi finalisticamente e intenzionalmente orientati.

Quando si cerca di ricostruire la causa finale e formale di certi fenomeni sociali, la prima discriminante di una sociologia metafisica è essere in grado di ricondurre tali fenomeni alle esperienze che li hanno prodotti, e vedere se tali esperienze sono equivalenti rispetto all'ordine formale in atto o se sono prive di tale riferimento. Solo le esperienze sociali equivalenti possono essere portatrici di novità relativamente al medesimo fenomeno studiato. *La novità però non può essere confusa con la mancanza di esperienza.*

Esemplifichiamo brevemente, toccando un problema alquanto scottante, quello della “famiglia” omosessuale. Chiamare “famiglia” l'aggregato di due persone dello stesso sesso, vincolate da reciproco amore e da determinate pratiche sessuali, significa non aver riportato il “simbolo” famiglia ai contenuti esperienziali che l'hanno generata e che sono quelli che ne disegnano l'essenza. L'esperienza generativa e parentale – e l'indagine su tutte le componenti che la caratterizzano – è l'elemento essenziale e costitutivo per comprendere il semantema famiglia. Solo in rapporto a questa comprensione – a questa riconduzione (processo) di un fenomeno sociale (fatto) al fondamento che lo ha istituito (causa formale e finale) – si chiarifica la mancanza di scientificità, e quindi l'arbitraria equivocità, del termine famiglia quando esso venga attribuito, o lo si voglia attribuire, ad aggregati dov'è chiaramente assente l'esperienza che la istituisce, cioè *l'esperienza generativa* della coppia uomo-donna. L'esperienza generativa è infatti la causa formale di quell'aggregato che chiamiamo famiglia. Non può essere il “valore” o

il “non-valore” soggettivamente attribuito dal ricercatore alla famiglia tradizionale a fondare un’eventuale analisi scientifica e sociologica sulla famiglia o sull’omosessualità. Ciò sarebbe vischioso e banale moralismo, che non ha nulla a che fare con la scientificità, anche morale, del problema.

Il problema è che l’attribuzione del termine famiglia ad un’unione omosessuale è un’immagine surrogatoria, determinata dalla perdita di partecipazione al processo di realtà sociale che, nel caso specifico, riguarda la famiglia. La mancanza di un’apertura assoluta ad ogni possibile esperienza generativa impedisce alla coppia omosessuale di *essere* famiglia, mancandone gli elementi reali – le esperienze – che la istituiscono. La famiglia è un simbolismo poggiante sull’apertura alla realtà generativa e non sulle pratiche sessuali della “coppia”, che sono elementi necessari ma non costitutivi della famiglia. L’omosessualità è un problema invece afferente alle pratiche sessuali e affettive che non ha nulla a che spartire con le esperienze istitutive della famiglia. In questo senso, la rivendicazione di diritti, appartenenti tradizionalmente alla famiglia, per la coppia omosessuale, la stessa rivendicazione di essere famiglia per coppie omosessuali, diventa sociologicamente rilevante non perché ci si trova di fronte ad un reale mutamento della struttura familiare – la famiglia omosessuale non esisterà mai, sia dal punto di vista reale, sia da quello scientifico – ma ci troviamo di fronte ad una destrutturazione del “simbolo” famiglia che viene così compattato a pratica eterosessuale, cosa che non ne esprime assolutamente la sua essenzialità⁶⁴. Destutturazione non riducibile, né tantomeno imputabile, al fenomeno omosessuale, ma che molto probabilmente ha un’origine ben più lontana e ben più complessa di quanto non si pensi. In ogni caso, lo scienziato sociale, di fronte a tale fenomenicità, dovrebbe parlare di perdita di realtà del semantema famiglia e non di mutamento e trasformazione, mancando quella causalità for-

⁶⁴Ben diverso è il caso delle famiglie che non possono avere figli, nelle quali, pur essendoci tutti gli elementi per l’esperienza generativa, a causa di un “infermità” biologica, manca l’effettiva generazione. Potremmo dire che la causa formale iniziale – l’uomo e la donna mossi dall’intenzione di diventare famiglia –, in virtù di una carenza accidentale sul piano delle con-cause (secondo) è impedita nell’attuazione del fine. Nell’omosessualità, invece, non vi è nessuna causalità formale iniziale volta alla realizzazione della famiglia – essendo questa una fenomenicità connessa alla sfera affettiva e sessuale –, quindi l’intenzionalità di diventare famiglia si costituisce su presupposti onirici e irreali, che sono tali non solo sul piano biologico, ma anche psicologico e culturale. Da questo punto di vista, il “generale” implica la “fusione” sia biologica che psicologica del maschile e del femminile, come condizione necessaria per la vita e per la crescita di una nuova persona. Senza questa forma iniziale non è possibile, se non in un mondo di sogno, una forma finale corrispondente. La connotazione patologica di tale fenomenicità è tale non tanto, o soltanto, sul piano della riflessione morale, ma prima ancora su quello del reale. Su questi problemi, in prospettiva essenzialmente sociologico-giuridica, cfr. l’importante numero monografico A.M. MACCARINI - R. PRANDINI (a cura di), *Trasformazioni del diritto e soggettivazione del sociale*, «Sociologia e Politiche sociali», 1/2 (2001); in particolare, riguardo al nostro esempio, R. PRANDINI - M. BORTOLINI, *Il diritto alla privacy come diritto soggettivo. Semantica della neutralizzazione e struttura della società*, pp. 74-132.

male che è necessaria per tematizzare i mutamenti all'interno degli stessi processi sociali⁶⁵.

Il riferimento alle sedimentazioni simboliche, ovvero alle cause formali che gli attori trovano già in atto, non ha nulla di “conservativo” o “reazionario” – se con ciò si intende la reiterazione di modelli sociali già vissuti – ma consente di radicare la ricerca sociologica, anziché in ermeneutiche e intellettualistiche rappresentazioni, nella realtà antropologica che le ha prodotte. La genesi dell'intenzionalità, quindi dell'azione sociale, deve guadagnare prima di tutto la sua iscrizione nella realtà sociale, e questo è garantito solamente da ciò che gli altri hanno già vissuto e attuato, cioè dal principio di ordinamento in cui ci si trova, e da cui gli uomini “contemporanei” – tutti i “contemporanei” – ricevono la loro realtà sociale. Solo il riferimento ad un ordine già istituito apre la possibilità di “nuove esperienze” che, a loro volta, possono, ma non necessariamente, richiedere un ri-ordinamento – cioè un nuovo principio di ordinamento formale-finale – del gruppo o dei gruppi sociali, che altro non è che un nuovo ordinamento delle singole parti.

La dimensione storica e comparativa della sociologia assume così una rilevanza teoretica inedita e non meramente storiografica e storicistica. In rapporto ad una forma sociale, già data e istituita, è possibile un'intenzionalità finale realistica: *la realtà del fine è la forma iniziale* senza la quale assistiamo ad una perdita di realtà e a processi disgregativi del sociale⁶⁶. Il fine poi emerge solo sul fondamento di un'intenzionalità che presuppone delle esperienze. In questo senso il questionario, troppo spesso, rischia di diventare una sorta di “nottola di Minerva” della sociologia, che, per quanto metodologicamente ineccepibile, decade a mera registrazione di mutamenti già avvenuti – di cui tutti sono già informati e consapevoli – o, al contrario, può fallire lo scopo per cui è pensato, cioè il cogliimento di mutamenti in atto, promossi, caso mai, da una piccolissima cerchia di attivisti che, pur non rappresentati in un campione, sono portatori di una efficace forza trasformativa, o disgregativa, non rilevabile con quegli strumenti metodologici, cioè con le leggi dei grandi numeri.

Pensare sociologicamente “per cause” significa ricercare i processi che incidono sulle strutture formali-finali di una organizzazione sociale o di gruppi sociali, e tali processi possono essere promossi in ambiti della vita sociale non focalizzabili con le tecniche della ricerca sociale basate sul campionamento. Per questa ragione la formazione di base del sociologo, come voleva Weber, deve essere la più ampia possibile, poiché deve essere in grado di ricondursi alla causa, o alle cause, di ciò

⁶⁵E qui sarebbe fondamentale approfondire e capire che le cause iniziali – in questo caso il fine-forma intenzionale – non producono processi d'azione – effetti sociali – univoci ma più frequentemente equivoci, pur mantenendo il medesimo rapporto al fine-forma intenzionale che li ha innescati.

⁶⁶Da questa caratterizzazione la modernità riceve la sua più forte e interessante qualifica come gnosi. Il moderno infatti non è semplicemente una novità rispetto al passato ma una continua novità rispetto a sé stesso. Si vedano i testi già segnalati alla nota 15.

studi

che osserva, le quali possono essere dislocate in ambiti molto lontani rispetto ai suoi “dati”. È una pratica della sociologia che pur perdendo, ma non ne siamo molto sicuri, in predittività e in anticipazione – problema che comunque incalza l’uomo di azione e non lo scienziato, cioè colui che cerca la *ratio* degli avvenimenti sociali – produce un autentico sapere sociologico.

* * *

Abstract: *The study addresses the problem of the epistemological foundation of sociology, using the dichotomy of “ancients and moderns”. One way of explaining the difference is to say that it is not true that sociology is born with Comte. Rather, what is born with him is a certain way of studying social reality, one that competes with the “criteria”, the standards, with which the ancients approached the study of society. This competition, which is one of the most important events of modernity, does not consist in the opposition between an empirical sociology and a theoretical one, but, more radically, between a sociology that recognizes a domain of metaphysics for its foundation and a sociology that denies any such foundational “context”. In this sense, through the categories of participation, relation, order and cause, a case is made for a way of engaging in social research and sociological reflection that constitutes an alternative to the one that dominates in our advanced modernity.*