

LA SOCIOLOGIA RELAZIONALE: UNA PROSPETTIVA SULLA DISTINZIONE UMANO/NON-UMANO NELLE SCIENZE SOCIALI

1. IL PROBLEMA: IL DISTANZIAMENTO FRA “UMANO” E “SOCIALE”

In questo contributo vorrei esporre, in grande sintesi, il senso dell’approccio relazionale nelle scienze sociali, nella versione del realismo critico che io propongo. Fin dalla sua origine ¹, il paradigma relazionale nelle scienze sociali si caratterizza per partire dalla seguente constatazione: che la società contemporanea è caratterizzata da un progressivo distanziamento fra l’umano e il sociale ². Con questa espressione intendo riferirmi in primo luogo all’espulsione della persona come “soggetto” umano dai “fattori” che spiegano la dinamica sociale e culturale, espulsione operata dapprima dalle sociologie strutturaliste e in seguito da quelle poststrutturaliste e postmoderne in genere; in secondo luogo, e più ampiamente, al fatto che risulta sempre più difficile conferire una qualità umana al sociale. Il primo aspetto è stato forse più

¹ Cf. P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Angeli, Milano 1986².

² In prima istanza, per “umano” intendo «ciò che è distintivo dell’essere umano» nel suo modo di esistere, vivere e agire; e per “sociale” intendo «ciò che sta fra gli individui in quanto individui». Umano e sociale sono qui pertanto considerati come «ordini di realtà», essenzialmente dinamici. È opportuno aggiungere che i concetti di “umano” e “non-umano” non implicano qui alcun giudizio o valutazione morale, in quanto vengono riferiti a realtà storiche di fatto che sono ritenute rispettivamente specifiche o non specifiche dell’essere umano. Il non-umano è dunque inteso semplicemente come ciò che non è propriamente (specie-specifico dell’)umano. Mentre, quando si farà riferimento a qualcosa che nega l’umano, si utilizzerà il termine *dis-umano*.

esplicitato rispetto al secondo, ma ovviamente essi sono strettamente legati fra loro.

Il sociale non è più percepito come il luogo dove abita l'umano. L'umano si trova altrove rispetto a ciò che costituisce il tessuto sociale degli incontri che stanno *fra* i soggetti agenti: sta nei vissuti, nelle esperienze e negli stati interiori degli individui, oppure in rappresentazioni o fantasie collettive, magari di tipo virtuale.

Non è da oggi che, in campo scientifico, si teorizza la separazione fra umano e sociale, nel senso di identificare il sociale con un «sistema comportamentale» (in senso lato) avente dinamismi propri che operano privi di volontà e intenzionalità, ossia privi di «soggettività». Ma, oggi, questa separazione assume una radicalità senza precedenti. L'umano è sempre più visto come carattere, impulso, sollecitazione, disturbo o «rumore» esterno rispetto al sistema dei comportamenti, meccanismi e regole che «fanno» la società. Si dice: il mercato ha le sue regole, la politica ha i suoi giochi, i mass media hanno la loro logica, e così via. Il soggetto umano fluttua nell'ambiente del sistema sociale. L'umano viene identificato con i bisogni, i desideri, i sogni – belli o brutti – di un «soggetto» che è percepito e rappresentato come esterno e indeterminato rispetto alle relazioni sociali organizzate (identificate con il sistema sociale).

Il senso comune reagisce a questo processo generalmente con modalità negative, dal momento che, nella vita quotidiana, gli individui sperimentano la separazione fra umano e sociale come mancanza di senso, come assenza di finalismo, come disordine, come realtà drammatica (per esempio, si dice: nessuna istanza umana può evitare che il sistema economico generi certi livelli di disoccupazione, che ci siano intere popolazioni che muoiono di fame, che i giochi politici portino alla guerra, che i mass media svuotino la comunicazione interpersonale: tutto questo avviene perché il sociale ha «i suoi meccanismi»). Solo in qualche caso il distanziamento fra sociale e umano suscita reazioni positive, o addirittura di esaltazione, in quanto promette nuove conquiste (per esempio, si dice: se riusciamo ad automatizzare il lavoro, l'assistenza, la comunicazione, avremo più spazio per altre attività).

La riflessione scientifica sottolinea il carattere ambivalente del fenomeno. Da un lato, si nota che il distanziamento fra umano e so-

ziale si manifesta attraverso un diffuso senso di spersonalizzazione, fino alla disumanizzazione, delle relazioni, degli stili di vita e in generale del tessuto sociale, in particolare nella sfera pubblica (ma quella privata è forse da meno?). Dall'altro, si osserva che tale processo rappresenta anche un'apertura di nuove possibilità in termini di creatività, libertà, slancio vitale degli individui e dell'umano in generale. In sede scientifica, contrariamente al senso comune, si ipervalutano gli aspetti positivi: si dice infatti che chiedere "troppo" di umano nel sociale equivale a chiedere regressione o stagnazione (a chi si lamenta che il lavoro è divenuto inumano, che la politica è divenuta solo questione di lotta fra interessi, che i mass media manipolano sempre più la nostra vita, viene obiettato che cambiare vorrebbe dire rinunciare al progresso e ritornare al Medioevo).

In ogni caso: le relazioni fra umano e sociale non sono più immediate (non mediate) come lo erano in precedenza. La nostra società produce, più di ieri, forme sociali che, benché siano agite da uomini, sono (percepite, vissute, rappresentate come) non umane.

Ciò che oggi sembra esservi di nuovo, rispetto alle rotture consumatesi nell'ultimo secolo, è una crisi (in senso etimologico), generata dal distanziamento fra l'umano e il sociale, che mostra particolari caratteri di rischio, tali da far presagire ulteriori profondi rivolgimenti sociali. La svolta qualitativa si manifesta come con-fusione fra umano e inumano, come paradossale in-versione fra i due, come simulazione e annullamento dei confini fra di essi. Non mancano alcune analogie con il recente passato, allorché svolte del medesimo tipo hanno preceduto l'avvento di nuovi regimi, come quello nazista e fascista, o guerre mondiali. È su questa crisi che intendo concentrarmi.

Mi domando: che senso ha, se ha ancora un senso, chiedersi «che cosa c'è di umano nel sociale»? Il confronto fra umanesimo e antiumanesimo in sociologia è morto?

Nel presente contributo vorrei cercare di rispondere a questi interrogativi mostrando che il confronto fra umanesimo e antiumanesimo è più vivo che mai, e spinge oggi la sociologia verso nuove frontiere.

Dapprima, cercherò di delineare come si ponga il problema dell'umano nella sociologia classica. Ne emerge un panorama di

profonde ambivalenze e ambiguità che chiedono di essere esplicitate e valutate in un quadro teoretico di riflessione critica sulla modernità (§ 2). Mi rivolgerò, poi, alla sociologia contemporanea, detta postmoderna, che rappresenta per certi aspetti un prodotto, per altri aspetti una risposta, e per altri aspetti ancora una ridefinizione del problema dell'umano nel sociale ereditato dalla modernità (§ 3). Nell'ultima parte mi propongo di delineare un quadro concettuale volto a definire ciò che vi è di umano nel sociale in chiave relazionale. L'intento è quello di chiarire, e laddove possibile superare, riduzionismi, contraddizioni e dilemmi ereditati dalla sociologia moderna (§ 4).

2. IL "PROBLEMA DELL'UMANO" NELLA TRADIZIONE SOCIOLOGICA

La sociologia classica dell'Ottocento e del Novecento ci ha lasciato in eredità tre grandi problemi.

1) In generale, la riflessione sociologica si è chiesta come le modificazioni della società cambino l'uomo e l'umano, *più che viceversa*. È ben vero che la sociologia moderna (nelle varie versioni: idealistica, positivistica, marxista) contiene una qualche idea di umanità che vorrebbe vedere realizzata. Ma tra l'analisi della società così com'è e l'idea di umanità che viene proposta, c'è quasi sempre uno iato profondo. L'umano non viene distinto dal sociale, anzi viene tendenzialmente ridotto al sociale.

Generalizzando, il problema è: se si assume, come fa la sociologia moderna, che l'umano che è nel sociale sia il prodotto del solo sociale, che fine fa l'umano di cui pure si vorrebbe mantenere una certa trascendenza o irriducibilità rispetto al sociale? La sociologia moderna perde il carattere trascendente dell'umano rispetto al sociale e quindi perde la possibilità di vedere come l'umano possa generare forme sociali "altre" rispetto a quelle date.

2) Collegato al punto precedente, c'è il problema di come gestire, supposto che esistano, i confini fra umano e non-umano nel sociale. La sociologia moderna sembra, ma solo in apparenza, sem-

pre meno interessata a sviluppare un quadro concettuale per operare tale distinzione. In realtà è piuttosto vero il contrario. L'interesse cresce, ma crescono anche le difficoltà per tracciare tali confini. L'ultimo tentativo di grande ambizione, quello parsonsiano (che pure si sforza di mantenere in linea di principio i confini fra umano e sociale, e anche i confini fra l'umano, l'infra e il sovra umano), non riesce a evitare che la teoria, per così dire, "risucchi" l'umano nel sociale, per cui – alla fine – tutto ciò che è sociale viene ad essere anche immediatamente umano.

Generalizzando, il problema è: posto che esistano dei confini fra l'umano e il non-umano nel sociale, dove stanno e come vengono gestiti? Se anche esistono (e pochi lo mettono in dubbio) la sociologia moderna non sa come gestire questi confini.

3) Gran parte della sociologia classica (non marxista) mantiene l'idea che l'umano nel sociale sia la sua "moralità". La si chiama agire simbolico, orientamento al valore, *ethos*, eticità o altro ancora, essa è intesa vuoi come normatività (nella versione durkheimiana, notoriamente riduttiva), vuoi come capacità etica (insieme personale e collettiva, culturale e spirituale, evocante il *Geist*) di agire. Ma nello stesso tempo risulta altrettanto evidente che, dentro la modernità, la moralità diventa una caratteristica sempre più problematica, sia in se stessa sia per la società. Evoluzionisticamente, essa è destinata a scomparire oppure – come accade il più delle volte – ad essere risolta in qualcos'altro.

Generalizzando, il problema è: se la "moralità" dell'agire umano è il dato più caratterizzante (distintivo) di ciò che è umano nel sociale, si può ipotizzare che essa possa scomparire ovvero possa trasmutarsi in altro da sé? La sociologia moderna non sa come "giustificare" la moralità dell'agire umano, se non con elementi e fattori che, ultimativamente, appaiono in via di decadenza.

Per sintetizzare: all'interno della tradizione sociologica moderna, ciò che ancora viene mantenuto dell'idea di uomo e di umano ereditata dalla classicità non può essere conservato. Parallelamente, viene a cadere l'identità del «sociale umano» in quanto *essenzialmente* distinto dal «sociale non-umano». Si possono dare sviluppi diversi?

Si collocano qui le sociologie neomodernizzanti, il cui contributo può essere interpretato proprio come ricerca di un neoumanesimo oltre i classici. Il problema è che essi pensano sempre *ad mentem classicorum* (diverso è il discorso, come poi dirò, per i postmoderni). Possiamo vedere alcune posizioni esemplari.

I neomarxisti.

Vi è tutta una vasta gamma di teorie e autori che cercano di rintracciare il senso umano nel/del sociale riprendendo il pensiero marxiano, epurato dai determinismi e dalla visione messianica, utopico-lineare, del progresso presenti in Marx. Mi limiterò a due citazioni esemplari.

Negli USA, dove il neomarxismo ha conosciuto negli ultimi decenni una singolare diffusione, M. Berman³ ripropone il concetto di Marx secondo cui l'esperienza della modernità è caratterizzata dal fatto che «all that is solid melts into air» (espressione ripresa letteralmente dal *Manifesto Comunista* del 1848). Sennonché, ed è qui la revisione, questo avviene oggi non già per opera di una classe sociale particolare (la borghesia), ma come fenomeno di massa, attraverso i movimenti sociali (come quelli del '68) che portano all'emergenza un «modernismo di strada» (*modernism in the streets*), popolare (*low modernism*), per contrapposizione a quel modernismo colto (*high modernism*) che è stato il prodotto di una classe e di una cultura «elevate» (borghesi). L'umano emerge come inversione simbolica di un'«antistruttura», come tempo/spazio di una nuova capacità di scelta e di riflessività estetico-espressiva di agenti liberati da vincoli ascritti e da una tradizione previamente strutturata, agenti che sono ora liberi di scegliere fra diversi «repertori simbolici», liberi di provare maschere e identità in precedenza negate.

In Europa, l'approccio della strutturazione elaborato da autori come A. Giddens e P. Sztompka⁴ ha cercato di rivalutare l'u-

³ Cf. M. Berman, *L'esperienza della modernità*, il Mulino, Bologna 1985.

⁴ Cf. A. Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge 1984; P. Sztompka, *Agency and Progress: The Idea of Progress and Changing Theories of Change*, in J.C. Alexander - P. Sztompka (edd.), *Rethinking Progress: Movements, Forces and the Ideas at the End of XX Century*, Unwin and Hyman, London 1990, pp. 247-263.

mano in quanto forza causale attiva delle trasformazioni sociali all'interno di un quadro concettuale che rimane largamente marxiano nelle sue premesse epistemologiche. La proposta concettuale di questi autori è di attribuire al sociale (inteso come *praxis*) un carattere umano in quanto risultato (attualizzazione) di una caratteristica *sui generis* del sociale-umano chiamata *agency*. Quest'ultima è una categoria concettuale introdotta per sfuggire sia ai determinismi strutturali sia ad una visione individualistica (e anche personalistica) dell'umanità del sociale. L'*agency* è intesa come *link* fra struttura (situazioni, condizioni) e attori sociali (con le loro disposizioni, motivazioni, ragioni, intenzioni) posti in essa. Per questi autori, il carattere umano del sociale sta, marxianamente, nella capacità dei processi collettivi di superare i vincoli situazionali e della natura (quest'ultima vista sempre e solo come costrizione e limitazione), consentendo agli attori, con le loro "dotazioni", di produrre cambiamento sociale, pur dentro i condizionamenti strutturali e naturali (biologici).

I neoparsoniani o neosimbolici.

Più decisamente schierati dal lato della cultura sono quegli autori e teorie che tracciano la distinzione umano/non-umano nel sociale ricorrendo alle dimensioni volontaristiche e simboliche dell'azione come elementi distintivi.

Sull'onda di una lunga tradizione che rimonta a Sorokin e Parsons, J.C. Alexander⁵ intravede il carattere umano del sociale nelle relazioni fra personalità, sistema sociale e sistema culturale. La sua proposta innovativa è quella di vedere questi tre ordini di realtà (psicologico, sociale e culturale) non come sistemi che si compenetrano *nell'azione* (come sosteneva Parsons), ma come *ambienti* dell'azione umana: e ciò per andare incontro al carattere "libero" dell'azione, ossia per riconoscerle maggiore contingenza e indeterminazione rispetto agli approcci strutturalistici. L'umano che è nel sociale consiste, secondo questa linea di pensiero, nella

⁵ Cf. J.C. Alexander, *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, Angeli, Milano 1990.

sua specifica caratteristica di libertà allo stesso tempo intenzionale e condizionata: un "volontarismo" non psicologico, ma letto prevalentemente nell'ottica delle esigenze «interpretative del simbolico» che l'azione sociale presenta. In questa proposta vi è la ripresa di motivi neodurkheimiani circa la natura umana del sociale in quanto «coscienza collettiva», filtrati attraverso il dibattito semiologico postdurkheimiano.

I neoutilitaristi o costruttivisti della rational choice.

La ripresa dell'utilitarismo avviene oggi in due principali forme: in modo implicito e indiretto nel costruttivismo di tipo sistemico, che è esplicitamente antiumanistico, e del quale qui non mi occupo ⁶, e in forma esplicita e diretta nel costruttivismo razionalista legato alla *rational choice*, teoria per la quale l'uomo non è morale se non ha un interesse. Uno dei campioni di quest'ultimo approccio è J. Coleman ⁷. Secondo questo autore, l'umano che è nel sociale è l'espressione di una particolare capacità dell'agente-uomo che lo porta a costruire la società secondo forme razionali (si intende: di razionalità strumentale). In questa visione delle cose, in piena continuità e sintonia con la modernità illuminista, secondo Coleman, la Grande Trasformazione iniziata nel Settecento porta a *sostituire* «le organizzazioni sociali primordiali» (come la famiglia) con «organizzazioni sociali costruite finalisticamente». Si suppone qui che l'umano delle relazioni primarie (come quelle familiari) venga incessantemente eroso dai processi tecnologici e di mobilità sociale. L'umano può e deve allora essere ricostruito in modo finalistico (*purposively*) attraverso attori corporati (*corporate actors*) intesi come «persone fittizie». Altrettanto avviene per i contenuti e le motivazioni di carattere etico dell'azione sociale: in presenza di una crescente secolarizzazione, i motivi etici dell'azione sociale debbono lasciare spazio a nuovi motivi utilitaristici,

⁶ Mi riferisco in particolare al neofunzionalismo di N. Luhmann, di cui mi sono largamente occupato in vari scritti, fra cui P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.

⁷ Cf. J.S. Coleman, *The Rational Reconstruction of Society*, in «American Sociological Review» vol. 58, n. 1, February 1993, pp. 1-15.

allo stesso tempo di utilità collettiva e di *self-interest*⁸. In questo approccio, insomma, il carattere umano dell'organizzazione sociale viene di fatto a (e deve) essere progressivamente razionalizzato, in analogia con quanto avviene nella trasformazione dell'ambiente naturale (o sistema ecologico) in ambiente artificiale, da parte dell'uomo.

In tutti questi autori e approcci (neomarxiani, neoparsoniani, neoutilitaristi) i tre problemi di cui ho detto all'inizio di questo paragrafo non trovano soluzioni soddisfacenti.

1) Il determinismo sociologico non viene evitato. Poiché manca una relazione di trascendenza dell'umano rispetto al sociale, il sociale (quale che ne sia la definizione) finisce per caratterizzare l'umano senza residui. È la società che, in un certo senso, stabilisce le possibilità di esistere e di realizzarsi dell'umano: ovvero, l'umano non rende necessaria di per sé alcuna forma sociale.

2) In concomitanza a ciò, i confini fra umano e non-umano nel sociale vengono perduti. In parte essi sono annullati. In parte le distinzioni vengono riportate a caratteristiche individuali (l'umano che è nel sociale diventa una proiezione degli individui e dei loro stati interiori). In parte le distinzioni vengono tracciate in base a caratteristiche collettive (l'umano che è nel sociale diventa una proiezione delle strutture o di *patterns* culturali e subculturali riferiti alla specie *homo sapiens*). In breve, nel sociale, in quanto relazione fra/con individui, viene a mancare l'umano in quanto costitutivo dell'individuo-in-relazione.

3) La moralità del sociale, in quanto qualità del senso (sovrapersonale) dell'azione reciproca fra soggetti compresenti o interagenti, viene ridotta all'utilità (razionalità strumentale) degli individui, oppure ad una reciproca socializzazione degli attori mediante una produzione simbolica collettiva, oppure ancora a fattori culturali di costrizione esterna (in una qualche forma di integrazione surdeterminata nei confronti delle persone).

⁸ Cf. *ibid.*, p. 12, nota 7.

Una collocazione a parte sembra meritare la teoria di J. Habermas. Gli sforzi di questo autore per rifondare una prospettiva umanistica nelle scienze sociali sono di grande e indubbio interesse. Ma sfortunatamente anch'egli non sfugge agli esiti appena detti. Nella visione di Habermas l'uomo è socializzabile senza limiti: quindi fra il sociale e l'umano non esistono confini (si intende: *in re*). La socializzazione avviene, a suo avviso, tramite la combinazione di integrazione sistemica e integrazione sociale. In apparenza, Habermas è tra i pochi a conferire centralità alla categoria della vita umana. Ma lo *status* teoretico del concetto di *Lebenswelt* è incerto, e anche contraddittorio, in quanto rimane sospeso – come un ibrido – fra il rappresentare una categoria trascendentale (*Lebenswelt* come condizione trascendentale dei processi sociali che portano ad una mutua comprensione e quindi all'azione comunicativa) e l'indicare dei referenti oggettivi, ossia un dominio oggettuale, consistente in quelle «sfere di azione» che vengono integrate essenzialmente attraverso il “meccanismo” della mutua comprensione e che si distinguono dalle altre sfere sociali per non poter essere integrate altrimenti. La teoria habermasiana a proposito di ciò che vi è di umano nel sociale non sfugge ai riduzionismi e ai dilemmi della modernità. Il dramma della teoria habermasiana sta nel fatto che l'*umano* che è nel sociale ha non già la possibilità, bensì la necessità di essere definito – senza residui – come *interazione comunicativa* libera da costrizioni e da finalità strumentali. Di qui il suo limite insuperabile, dal momento che il concetto di vita umana nel sociale viene circoscritto a interazioni molto particolari e, tutto considerato, eccezionali.

Alla base di questa impostazione c'è il tentativo di Habermas di concretizzare l'idea marxiana astratta di vita, e di possibilità di vita, attribuendo una capacità di razionalizzazione ai «mondi della vita» mediante la differenziazione delle loro strutture simboliche. Ma qualunque cosa la vita-umana-che-è-nel-sociale possa essere, certamente essa non può venire identificata solo con quelle attività che riescono a coordinarsi mediante procedure di formazione discorsiva del consenso, e neppure con i meccanismi che consentono tale coordinazione (la pratica comunicativa della vita quotidiana). La vita-umana-che-è-nel-sociale non può essere iden-

tificata *tout court* né con le condizioni trascendentali dell'interazione comunicativa né con le sfere di relazione in cui quest'ultima può arrivare a concretizzarsi.

È difficile collocare tutti questi autori e approcci in un qualche quadro sintetico utile a trarre indicazioni critiche costruttive per le prospettive future della sociologia. Semplificando, possiamo dire che le sociologie neomodernizzanti si collocano in una qualche posizione intermedia e di *mix* su un *continuum* che ha come estremi le teorie neopositivistiche e quelle neoermeneutiche.

Le *sociologie neopositivistiche* sono quelle che, per dirla in breve, pensano che la sociologia sia e rimanga una «scienza della natura»⁹. Qui l'umano delle forme sociali è identificato con i connotati delle forme sociali proprie della specie *homo sapiens* empiricamente osservabili (secondo un programma di ricerca a suo tempo già formulato da M.J. Levy jr). Il sociale è umano in quanto è prodotto da una particolare «specie di agenti», con peculiari caratteristiche comportamentali e tecnologiche (autopoietiche), che si distinguono dai comportamenti di altre specie di esseri viventi. Non c'è nessun problema, dal punto di vista sia conoscitivo che pratico, a sostituire operazioni umane di carattere tecnico con macchine e automatismi, perché umano e non-umano possono essere associati fra loro: anche le macchine e i prodotti artificiali, come gli umani, sono «attori altamente morali e sociali»¹⁰.

Le *sociologie neoermeneutiche* sono invece quelle che intendono la sociologia come «scienza interpretativa», vuoi in quanto riferita ai motivi degli attori vuoi in quanto riferita al carattere discorsivo del farsi della società, che è assimilata ad un testo scritto (così P. Ricoeur e J.C. Alexander). Qui l'umano è visto come capacità creativa di simbolizzazione e di attribuzione di significati all'interno di un sistema di interazione socioculturale che non ha le caratteristi-

⁹ Cf. W.L. Wallace, *Toward a Disciplinary Matrix in Sociology*, in N.J. Smelser (ed.), *Handbook of Sociology*, Sage, Newbury Park 1988, pp. 23-76.

¹⁰ Cf. B. Latour, *Mixing Humans and Non-Humans Together: The Sociology of a Door-Closer*, in «Social Problems» vol. 35, n. 3, 1988, pp. 298-310 (sotto lo pseudonimo di J. Johnson).

che della natura fisica (biologica, inanimata). Vi sono accenti e gradi differenti nel dare al sociale una caratteristica di “volontarismo”, formale e sostanziale. Ma, in ogni caso, per questa ampia e assai articolata linea di pensiero sociologico, tra il sociale umano e il sociale non-umano ci sono differenze che non sono soltanto empiriche. C'è qualcosa di “religioso” in questa visione del sociale, e però di una religione – in generale – vista come tutta immanente (nell'accezione, se si vuole, più durkheimiana che weberiana, anche se da Weber mutua una certa tonalità protestante).

Si tratta di due letture sociologiche di ciò che è umano nel sociale che si presentano il più delle volte mescolate fra loro. In effetti, le teorie appena richiamate (neomarxiste, neoparsonsiane, neoutilitariste e anche habermasiane) sono un *mixage* fra queste due polarità. Nell'un caso (sociologie neopositivistiche) come nell'altro (sociologie neoermeneutiche), l'umano che è nel sociale viene scomposto in singole dimensioni (comportamentali, affettivo-espressive, razionali, simboliche) fra le quali non si vedono connessioni significative; le relazioni tra le singole dimensioni sono assai deboli, a volte inesistenti; appare condizionato da determinazioni sociali talmente autonomizzate rispetto al non sociale (incluso ciò che è “naturale”) che si riflettono sull'umano riducendone senso, portata e originarietà.

Il tentativo della scuola di Chicago, in particolare di Thomas e Znaniecki, di rompere con il naturalismo e accedere ad una definizione allo stesso tempo scientifica e umanistica della società deve essere letto precisamente come intenzione di sviluppare una sociologia capace di evitare i riduzionismi e le derive tipiche di una certa modernità. Un'intenzione che ha certamente ancora molto da insegnare, anche se la scuola di Chicago ha poi preso altre strade.

L'impressione è che, nonostante molti sforzi, alla fine gran parte della teoria sociologica sia approdata all'idea che *il puro sociale abbia un carattere meccanico*, e che, come tale, esso acquisti un senso umano in quanto è «animato dall'esterno», sotto l'impulso degli aspetti motivazionali (in generale: i fattori psicologici della personalità) e di quelli simbolici (in generale: i fattori del sistema culturale).

C.J. Berry ¹¹ parla, a proposito delle concezioni di «natura umana» presupposte alle teorie sociali del XX secolo, di *interpretazioni scientifiche* (sociobiologia, etologia, comportamentismo, per i quali la società si regge su regole epigenetiche e leggi causali) e *interpretazioni umanistiche* (come il simbolismo, per il quale non c'è una natura fissa, ma un'«umanità» della natura umana). Con ciò, egli ribadisce una persistente separatezza, nelle scienze sociali odierne, fra «scientifico» e «umano», senza grandi discontinuità rispetto al modo in cui tale separazione è stata concepita dalla modernità (in particolare con la ben nota opera di W. Dilthey). Una posizione che, considerati tutti i limiti dimostrati nel recente passato, richiede oggi di essere abbandonata.

Se davvero le scienze sociali vogliono cogliere l'umano che è nel sociale, esse devono dare vita a nuovi modelli relazionali ¹², nei quali il sociale non sia qualcosa di deterministico, meccanico o autopoietico che viene «animato» dall'esterno (da elementi psicologici o simbolici), ma sia visto come il luogo delle emergenze referenziali e connettive proprie dell'essere umano.

Si tratta di operare una sorta di rivoluzione copernicana rispetto alle sociologie classiche e contemporanee nelle quali le relazioni sono ancora pensate a partire da uno o l'altro dei termini della relazione e non già a partire dalla relazione in sé. Si tratta di andare ben oltre il paradigma neopositivistico parsonsiano della differenziazione e dei suoi ulteriori svolgimenti nello schema luhmanniano di inclusione/esclusione dell'umano rispetto al sociale che postula una concezione puramente comunicativa del sociale, sullo sfondo di una visione naturalistica a carattere biologico. La linea di pensiero neofunzionalistico, per la quale la vita umana viene definita (concepita e osservata) come vita in senso biologico (*bios*), rivela che il sociale in quanto tale – proprio in sociologia – non è conside-

¹¹ Cf. C.J. Berry, *Human Nature*, in W. Outhwaite - T. Bottomore (edd.), *A Dictionary of Twentieth-Century Thought*, Basil Blackwell, Oxford 1993, pp. 268-269.

¹² *Relazionali* in senso epistemologico e paradigmatico, e non solo come «alleanze» (il termine è usato, per esempio, da L. Gallino) oggi prospettate da vari autori all'interno di un quadro che rimane sostanzialmente diviso fra scuole positivistiche e scuole ermeneutiche.

rato come intrinsecamente “vitale” per l’uomo. Al contrario, una visione relazionale (non meccanicistica) del sociale può e deve mettere in luce proprio il carattere vitale del sociale *qua talis*.

Non fa meraviglia che, ad un certo punto, ci sia chi voglia scoprire le carte e «andare a vedere» se e in che cosa la sociologia mantenga *dentro di sé* il punto di vista dell’umano. La diffusione della «cultura del presente» accelera questa istanza. Una specie di “verifica” viene oggi svolta dalla cosiddetta sociologia postmoderna, la quale rimane però intrappolata dentro un tempo interattivo privo di storia. Occorre allora porre in termini nuovi il problema dell’umano nel sociale.

3. LA SFIDA POSTMODERNA: ROTTURE, DISCONTINUITÀ, DILEMMI

A partire dagli anni '70, specialmente con la crisi dello strutturalismo, in sociologia – come nelle altre scienze – è emersa quella che possiamo chiamare la «sfida postmoderna». Che cosa essa sia è difficile dire, dato che non vi è accordo su come definire il postmoderno. A mio avviso, nell’ottica che qui ci interessa, tale sfida significa e comporta un processo ambivalente: da un lato, il postmoderno porta, per così dire, a compimento la diluizione della persona umana nel sociale, con la messa in latenza e fluttuazione della sua soggettività: fin qui è la modernità che annienta se stessa; dall’altro, con il continuo cambiamento, una sorta di incessante rimescolamento, dei confini fra umano e non-umano nel sociale, si producono rotture e discontinuità imprevedibili per la modernità, con l’attribuzione al sociale di caratteristiche soggettuali e religiose (una sorta di “reincantamento” del sociale) che si ritenevano “superate” o abbandonate per sempre.

Una serie di autori, con le loro riflessioni e ricerche teoriche ed empiriche, testimonia queste tendenze, che non di rado sono commiste anche in uno stesso autore.

Con autori come J.F. Lyotard e J. Baudrillard, la sociologia postmoderna dichiara esplicitamente la perdita dei confini dati in

precedenza fra umano e non-umano nel sociale. «Il sospetto – afferma Lyotard – (...) è semplice, anche se duplice: e se gli umani, nel senso dell'umanismo, fossero in procinto di diventare, costretti, inumani, da un lato? e se, dall'altro, il “proprio” dell'uomo fosse che egli è abitato dall'inumano?». La domanda è solo retorica: l'autore assume una prospettiva di estetismo anarchico e dichiara senza mezzi termini che nulla assicura più una qualche ridefinizione della relazione fra umano e sociale. Egli ci propone una «semiotica del non-significato», una «filosofia dell'oblio» di tale relazione.

J. Baudrillard, in concomitanza a tutto ciò, dichiara che il sociale è ormai diventato il luogo del principio di morte e del male. Con questo autore, il sociale della modernità, già divenuto “astratto”, implode nello scenario semiologico ancora più astratto, iper-reale, di una postmodernità fatta di simulacri, simulazioni, strategie e giochi “fatali”. In questo sociale concepito come «impero dei segni» (*semio-scape*) si celebra la completa de-differenziazione e de-territorializzazione dell'umano.

Riassumendo il dibattito del XX secolo sul moderno e post-moderno, possiamo dire che, se la teoria sociologica degli anni '70 ha operato con il modello dell'*homo faber* del marxismo, e la teoria degli anni '80 ha considerato il linguaggio come la *differenzia specifica* dell'umanità, per contro gli anni '90 e i primi del nuovo secolo sembrano aver rimosso “l'uomo”.

Non c'è dunque da meravigliarsi se, in larga parte della sociologia contemporanea, l'umano viene perduto, sia in quanto soggetto della società umana sia in quanto dimensione specifica del sociale. Ciò avviene di fatto, quale che poi sia la valutazione etica o il sentimento che l'osservazione di tale stato di cose possa suscitare.

Una volta preso atto che l'umano che è nella tradizione sociologica scompare con il venir meno della società che lo ha concepito e sostenuto (cioè la società moderna che va grossomodo dal Sei-Settecento al Novecento), nascono discontinuità e dilemmi che presentano un volto nuovo.

Con la «fine della modernità» (nel senso di Romano Guardini), l'umano si eclissa. Ma questo non significa che il sociale si svuoti, per così dire, dell'umano. Se la sociologia non può più pre-

supporre un «uomo-umano», con ciò l'umano che è nel sociale aumenta, non diminuisce, il raggio delle sue possibilità, anche se una quantità crescente di esse non possono venire attualizzate. E, allora, non bisogna forse dire, più esattamente, che si eclissa «l'umano della modernità»? E, ancora, non bisogna forse dire che viene messo in latenza l'umano di una certa tradizione sociologica che l'aveva definito in maniera angusta, parziale, distorta, riduttiva?

Questa, appunto, è la sfida postmoderna in senso stretto, non quella già pregiudicata dal suo ipermodernismo. Le domande che sorgono sono dunque del tipo: quale umano c'è, o emerge, nella società postmoderna? e come lo vede, se mai è capace di osservarlo, la sociologia?

Per le sociologie postmoderne, una risposta certa non può essere data. La sola certezza che si ha è che non vi è certezza del fondamento, né finalismo, ma solo la constatazione (un'«indicazione») di un sistema adattativo in consolidamento che da una parte procede colonizzando l'anima dell'uomo, e dall'altra libera nuove energie, valori, giochi e scambi, attraverso cui emerge una società *dissimile* da quella moderna. Di fronte alle antinomie della società contemporanea, gran parte della sociologia postmoderna sembra chiudere gli occhi: essa rinuncia a indicare ciò che, nella novità del sociale, è umano o meno. Però, allo stesso tempo, molti constatano che la definizione dell'umano nel sociale avviene sempre più «relazionalmente», perché il mondo sociale è sempre più mediatizzato.

Secondo molti pensatori, il processo di crescente «mediatizzazione» edifica un sistema che è indifferente all'umano, ossia che non procede da ragioni umane, che lascia fuori dal gioco l'uomo e le sue ragioni morali. È il *sociale adiaforico* di cui parla Z. Bauman. Per chi rileva invece che nel sociale le istanze etiche persistono e anzi si accrescono, il punto discriminante diventa il seguente: i nuovi relazionamenti che vengono aperti danno vita a mediazioni simboliche che negano l'umano oppure anche a mediazioni che affermano l'umano nel sociale?

Non c'è dubbio che, per la gran parte del pensiero postmoderno, il sociale sia inesorabilmente condannato a essere «sistema», ossia una grande macchina che si sviluppa per proteggere

l'uomo dai rischi e dalle casualità, finanche dalle catastrofi cosmiche. L'umano di cui si parla viene in gran parte ad essere collocato *fuori* del sociale e quasi mai *al suo interno*. L'umano resta con noi, ma solo nell'inumano che è nel bambino, nell'arte senza scopo, nella letteratura senza canoni, nella scrittura e nei graffiti della strada, nei consumi estetizzanti, nella sfera erotica, nel tribale, nel pensiero «senza fissa dimora». Se qualcosa c'è di umano nel sociale, questo è un fatto di estetica, di consumo, di forme espressive collettive più o meno "irrazionali".

La sociologia postmoderna eredita qui i dilemmi propri della modernità: possiamo mantenere il soggetto umano nelle relazioni sociali? con quale libertà?; possiamo ancora trovare criteri distintivi non arbitrari, non relativistici, non puramente contingenti, per osservare l'umano che è nel sociale?

4. PROSPETTIVE DI UNA SOCIOLOGIA RELAZIONALE REALISTA CHE RIPARTA DALLA DISTINZIONE UMANO/NON-UMANO

Abbiamo sin qui visto che, nel tentativo di rispondere al problema del distanziamento fra umano e sociale, la sociologia rimane ancora divisa fra autori moderni e postmoderni, i quali si confrontano con contributi interessanti, ma senza produrre risposte soddisfacenti. I primi ritengono che la modernità abbia significato e tuttora significhi la ricerca di una società più umana, ma si trovano in crescenti difficoltà a vedere (e tanto più a "legittimare") l'umano che è nel sociale. I secondi pensano che la società moderna, giunta al suo apice, comporti una problematizzazione dell'umano tale da rendere obsoleta l'istanza di mantenere una relazione significativa fra umano e non-umano dentro il sociale. Essi ritengono quindi che qualunque visione umanistica della società come tale sia improbabile e insensata.

In disaccordo totale o parziale con queste posizioni, la mia tesi è che la distinzione umano/non-umano nel sociale è ancora rilevante, anzi lo è sempre di più, e che lo diventa in termini *posi-*

tivamente postmoderni (cioè secondo una visione non necessariamente negativa del postmoderno). Non poche tendenze delle società postmoderne portano a costituire forme sociali in base a selezioni che operano nei termini della distinzione umano/non-umano. Per distinguere l'umano dal non-umano nel sociale, la sociologia deve allora andare oltre le categorie neopositivistiche e neoermeneutiche, così come di quelle individualistiche (volontaristiche, azionistiche) e olistiche (sistemiche, comunitaristiche). Per cogliere il senso dell'umano nel sociale, la sociologia deve adottare una prospettiva relazionale.

La distinzione umano/non-umano nel sociale diventa sempre più, e non sempre meno, rilevante per una serie di motivi che vanno esplicitati e analizzati.

Motivi in negativo.

La perdita della distinzione comporta conseguenze inaccettabili sul piano della ragione sia scientifica sia pratica. Due tipi di conseguenze inaccettabili possono essere richiamati come esempi, rispettivamente di riduzione dell'umano al subumano e al sovraumano. Da un lato, l'assenza della distinzione umano/non-umano porta all'animazione di realtà inanimate (come quando si parla di diritti della terra, delle piante, ecc.) e all'attribuzione di una "soggettività" agli animali (i diritti degli animali). Fenomeni che implicano l'azzeramento del sociale umano: quale socialità umana esprimono la terra, le piante e gli stessi animali? Di qui poi anche i problemi di ordine giuridico.

Dall'altro, c'è la proiezione di certe caratteristiche umane su oggetti, enti o interi "mondi" che dovrebbero sgravare l'uomo di certe sue funzioni o capacità. Tali, ad esempio, sono i mondi dei mass media, delle nuove tecnologie della comunicazione, dell'intelligenza artificiale, considerati come estensioni, potenziamenti e sostituzioni delle limitate capacità tecniche dell'uomo. Considerare questi mondi («società tecniche») come *ipso facto* umani comporta l'attribuzione di una realtà umana a un *sociale virtuale* o *iperreale* che invece è, semplicemente, non-umano. Se la produzione di un mondo fittizio, illusorio, simulato (che ha la sua ragione di essere) comporta la perdita della distinzione fra virtuale e

reale, il sociale umano viene distorto e si creano enormi problemi di comunicazione e di identità.

Tuttavia bisogna anche ammettere che proprio questi confronti generano la ricerca di nuove distinzioni.

Motivi in positivo.

La distinzione umano/non-umano viene cercata e riproposta come distinzione direttrice per la riumanizzazione di molti ambiti di vita sociale. Si parla, ad esempio, di riumanizzare il lavoro e l'economia, i servizi sociali, la burocrazia, i sistemi sanitari, il sistema educativo, gli stili di vita e i consumi, l'architettura e l'urbanistica, il mondo dei mass media, e la stessa scienza.

Molto spesso questo proposito di «riumanizzare la società» è solamente reattivo, in quanto nasce da un senso di frustrazione o impotenza e cerca di ritornare a qualche mitica età passata. Altre volte porta all'idea, invero improbabile, che sia possibile “applicare” un modello *a priori* di uomo – o di umano – alla vita sociale. In altri casi ancora, invece, rivela l'emergenza di una nuova «società dell'umano»¹³, capace di produrre relazioni tramite l'elaborazione di nuovi significati per operare la distinzione umano/non-umano nelle stesse relazioni sociali. È il caso, per esempio, della ricerca di relazioni lavorative più umane in quanto capaci di conferire soggettività a entrambi i poli della relazione (datore di lavoro/lavoratore, fornitore/cliente, produttore/prodotto). Oppure l'idea che, di fronte a certi conflitti o difficoltà fra i coniugi, o fra genitori e figli, le relazioni familiari possano e debbano essere ridistinte in base alla loro capacità di generare maggiore comprensione reciproca. Oppure che l'architettura degli ospedali debba essere ridisegnata con lo scopo di favorire anziché impedire il dialogo fra il malato e chi lo cura da specialista o semplicemente da *informal helper*. Oppure ancora l'idea che i media comunicativi possano e debbano essere ripensati alla luce degli effetti che producono sui fruitori, per esempio in quanto aiuto od ostacolo al loro interagire comunicativo.

¹³ Cf. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, cit., pp. 540-544.

È tempo di rivedere gli stereotipi della sociologia moderna e i loro ribaltamenti in un certo postmodernismo. Le prospettive future della sociologia sono oggi segnate dall'esigenza di ridefinire il sistema di osservazione del sociale dal punto di vista dell'umano. Si tratta qui di prendere atto che la sociologia moderna *perde* l'umano perché lo colloca o nell'individuo o in entità collettive, mentre – se si vuole fare sociologia – lo si può vedere solo «in relazione». Da un lato, c'è chi ritiene che l'umano sia solo e soltanto nell'individuo: nel sociale non c'è umano semplicemente perché il sociale non ha realtà propria¹⁴. Dall'altro, c'è chi ritiene che l'umano risieda in una qualche realtà collettiva, della specie (*homo sapiens*), di una struttura o di una cultura¹⁵.

I postmodernisti rifiutano soprattutto la seconda prospettiva. Ricadono così, volenti o nolenti, nella prima. Il che indica una scarsa consapevolezza relazionale. Essi avevano già in precedenza perduto una qualche visione del sociale che è nell'umano (anche nell'umano dell'individuo), e quindi si ritrovano con un pugno di mosche. L'umano non c'è da nessuna parte (Foucault, Baudrillard, Lyotard), ovvero il sociale è sempre più problematico dal punto di vista dell'umano, semplicemente perché, nel loro sistema di osservazione, l'umano ha fin dall'inizio già perduto ogni carattere sociale.

Come ho già detto, una sociologia all'altezza dei tempi non può e non deve certo pensare di poter partire da un'antropologia per «applicarla» al sociale. Ma neppure è possibile fare il contrario, ossia dedurre un'antropologia dai puri comportamenti sociali.

Ma allora dove sta la soluzione? Per una soluzione è necessario orientarsi a mantenere il «punto di vista dell'umano» nel sistema di osservazione sociologico. La sociologia relazionale propone di vedere le cose nel modo seguente.

¹⁴ La più classica, a questo proposito, è certamente la posizione di M. Weber, secondo il quale «la sociologia non può procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui essa deve adottare dei metodi strettamente individualistici».

¹⁵ Basterà qui citare la prospettiva di coloro che, con C. Geertz, vedono l'uomo (e l'umano) come un «artefatto culturale» di *patterns* collettivi.

Nel panorama delle teorie moderne e post-moderne, la sociologia ha espresso tre grandi modalità di osservazione:

1) tutto il sociale è sistema (l'umano, perciò, sta nell'ambiente della società);

2) nulla del sociale è sistema (la società esprime immediatamente l'umano; l'umano risolve in sé il sociale; il sociale è tutto ciò che vi è nell'uomo, razionalità e irrazionalità, sentimento e routine, ecc.);

3) nel sociale bisogna distinguere il "sistemico" dal «mondo vitale»: solo il secondo è umano (in generale fra di essi viene ipotizzato un rapporto dialettico, cioè si suppone che ci sia una «società umana», fatta di mondi vitali, e una società non-umana, fatta di sistemi sociali, con i loro ruoli, norme, istituzioni impersonali).

Nella mia prospettiva nessuna di queste modalità di osservazione è accettabile. Occorre, per contro, assumere una diversa modalità che chiamo relazionale, secondo la quale la società è fatta di relazioni per le quali l'esigenza della distinzione umano/non-umano non può mai essere annullata e che si differenziano di conseguenza, secondo processi contingenti; la società sta lì, nel fatto che anche i meccanismi funzionali richiamano e richiedono relazioni, e non solo comportamenti per i quali gli orientamenti soggettivi degli attori siano irrilevanti o addirittura fattori da eliminare; parlare di «società dell'umano» significa prendere atto che la società umana non è più un dato immediato, ma deve essere prodotta riflessivamente, attraverso nuovi conferimenti di senso ai nessi in cui l'umano viene distinto dal non-umano, per distinzione con la «società animale», la «società tecnica», e simili.

Questa prospettiva propone una lettura (relazionale) della società che non separa il punto di vista *interno* agli attori (punto di vista soggettivo) dal punto di vista *esterno* agli orientamenti degli attori (punto di vista funzionale), ma ne mantiene l'intrinseca referenza connettiva. Di qui una teoria della società come realtà che si differenzia in diverse forme di società. E che lo fa in base al tipo di relazionamento che i soggetti osservano e realizzano fra il loro punto di vista "interno" e le esigenze a loro "esterne".

Possiamo dire, perciò, che *una forma sociale è umana in quanto le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orientano reciprocamente in base a un senso sovralfunzionale*. Una forma sociale non è umana se e allorquando i soggetti non si orientano reciprocamente (perché allora non ci sono relazioni, ma pure reattività o affermazioni di individualità) e se e allorquando il senso delle “azioni” è solo funzionale (o di pura auto-poiesi sistemica, perché in tal caso le azioni sono in realtà solo operazioni, automatismi privi di intenzionalità, anche se agiti da individui umani).

A differenza di quanto previsto nella teoria di Habermas, questo può accadere anche nei mondi della vita. Mentre, per converso, anche nelle relazioni formali (sistemiche) i soggetti possono agire con reciprocità di orientamento in base a senso sovralfunzionale. In altri termini: la distinzione relazionale fra umano e non-umano nel sociale non coincide con quella fra mondo vitale e sistema sociale.

Collocata in questo quadro, la relazione fra l'umano e il sociale diventa più istruttiva. L'umano e il sociale diventano sempre più interattivi, e in questo e per questo “relazionali”. In un *framework* relazionale la relazione umano/non-umano che è nel sociale può essere pensata e osservata come relazione sistema/ambiente (reciprocamente, l'uno per l'altro) *senza con questo mettere in fluttuazione radicalmente indeterminata né l'umano né il sociale*. Di fatto, tale fluttuazione compare nell'esperienza e nella realtà solo in condizioni molto particolari, e invero eccezionali.

Più analiticamente, possiamo articolare un quadro concettuale che ci consenta di rendere più esplicita la prospettiva relazionale a questo proposito:

- 1) il sociale è umano in tanto in quanto è relazionale, cioè frutto dell'azione reciproca di soggetti-in-relazione fra loro;
- 2) nella relazione, le caratteristiche dell'umano (gli elementi biologici, affettivi, cognitivi e simbolici) sono relazionate fra loro; la relazione è il contesto dei singoli elementi o dimensioni, e le relazioni sono a loro volta collocate in un contesto di altre relazioni;
- 3) l'azione sociale è umana in tanto in quanto non solo pre-

senta uno degli elementi o dimensioni anzidetti (per esempio la razionalità o la capacità simbolico-interpretativa), ma in quanto «forma specifica»;

4) fra umano e sociale vi è distanza, ma (e proprio per questo) anche interdipendenza e interazione, e pertanto storia;

5) la qualità umana delle forme sociali richiede una particolare gestione dei confini fra le relazioni sociali (intersoggettive e strutturali) e la sfera latente del sociale, tramite un relazionamento che distingue – mantenendole compresenti – immanenza e trascendenza di ciò che nell'umano vi è di irriducibile al sociale.

Di qui anche la possibilità di un'antropologia relazionale, che il sistema di osservazione sociologico deve poter mantenere e sviluppare se esso vuole comprendere (*cum-prebendere*) i fatti sociali.

Quanto alle implicazioni pratiche di ricerca, vorrei spiegarmi con alcuni esempi: la famiglia, la cittadinanza, un manufatto architettonico, come fenomeni sociali.

Dal punto di vista sociologico, l'umano della *famiglia* non è il fatto che essa sia costituita di individui umani (i quali costituiscono come tali tante altre forme sociali che non sono famiglia e spesso stanno in famiglia come se fossero altrove), né che corrisponda a una qualche entità collettiva (per esempio un *pattern* simbolico). L'umano che è nella famiglia è il fatto di essere una relazione sociale distintiva, ossia azione reciproca che costruisce una forma specifica di relazionamento fra persone. Si può così pervenire a definire l'unicità di questa relazione in una maniera più consapevole che in passato.

Esplicitando le connotazioni appena enunciate, possiamo dire che la famiglia (ogni concreta famiglia) è umana in quanto è emergenza di relazioni specifiche fra soggetti-in-relazione fra loro; in quanto forma specifica degli elementi biologici, affettivi, cognitivi e simbolici che la rendono relazione; in quanto sistema di referenze (intenzionali-simboliche e strutturali) reciproche; in quanto storia delle interdipendenze e interazioni che tale sistema ha con il suo ambiente umano interno ed esterno; in quanto continua relazione alla propria trascendenza (la relazione-famiglia implica ciò che «deve essere» come relazione).

Nel caso della *cittadinanza*, l'umano può essere colto in modo aperto e non predefinito se si osserva la cittadinanza come relazione sociale fra consociati, anziché come attribuzione di uno *status* all'individuo da parte dello Stato. Cioè se questa relazione è vista come espressione e costruzione di un complesso di diritti che, estendendosi nei vari campi (civile, economico, politico, sociale), mantengono relazioni significative con i diritti dell'uomo in quanto persona (individuo-in-relazione).

Esplicitando le connotazioni enunciate in precedenza, possiamo dire che la cittadinanza (ogni concreta cittadinanza) è umana in quanto è frutto dell'azione di soggetti-in-relazione fra loro; in quanto tiene conto degli elementi che compongono l'umano (biologici, affettivi, cognitivi e simbolici); in quanto forma specifica dei relazionamenti fra tali elementi; in quanto storia delle loro interdipendenze e interazioni; in quanto continua relazione a ciò che – in quanto diritto umano – deve essere realizzato.

Osservato da un punto di vista sociologico, un *manufatto architettonico* è definibile come il luogo delle intenzionalità umane che in esso si esprimono (in vario grado e tipo) attraverso un uso configurativo dello spazio relazionale. L'architettura è un modo di rivestire le relazioni sociali con lo spazio e nello spazio. Se l'abito architettonico di una casa, di una fabbrica, di un ospedale, di una chiesa, è «ben fatto», le relazioni corrispondenti potranno esprimersi secondo il loro senso intenzionato e secondo i nessi simbolici propri, dunque il sociale potrà essere «più umano» rispetto a una configurazione in cui tali relazioni non possono esprimersi o vengono deviate o alienate ad altro da sé. Per esempio, una casa può diventare solo un dormitorio o una tana, anziché un luogo di incontro, dialogo e crescita comunicativa; una fabbrica può diventare un luogo in cui viene eccitato il controllo o l'aggressività reciproca, anziché la collaborazione; un ospedale può diventare una macchina per la salute dove l'efficienza dei percorsi tecnici, della biancheria e dell'alimentazione emarginerà il dialogo fra personale sanitario e pazienti, come fra pazienti e le loro famiglie; una chiesa può diventare un luogo per svolgere un'attività culturale o di divertimento, anziché essere configurata come il luogo dell'incontro fra le persone e Dio. Più in generale, una casa, un ufficio, un ospedale, una

chiesa sono percepiti come meno umani se gli imperativi strumentali (di funzionalità tecnica) o anche estetici (una certa idea di arte) sono tali da rendere quel luogo invivibile (o meno vivibile) sotto il profilo delle relazioni umane per cui ci si trova lì (ad abitare, a lavorare, a curarsi, a pregare).

In sintesi. La sociologia può ancora analizzare e valutare l'umano che è nel sociale osservandolo come relazionalità. Se si osserva il sociale in un altro modo, diciamo per brevità non-relazionale, l'umano resta precluso. È la qualità delle relazioni che una forma sociale esprime che decide del tipo e del grado di umanità che quella forma sociale contiene rispetto ad un'altra.

Così inteso, l'umano è sia interno sia esterno al sociale (cioè alle relazioni in atto). Ne è l'immanenza e la trascendenza. E si comprende allora perché la dimensione religiosa sia decisiva per il senso dei fenomeni sociali (come, negli esempi fatti, la famiglia, la cittadinanza e anche i manufatti architettonici). Più in generale si comprende perché la dimensione religiosa sia intrinseca al sociale come sua «logica espressiva di sviluppo», una logica per nulla necessaria e deterministica, tantomeno lineare, ma solo come possibilità intrinseca delle relazioni di potersi attualizzare o meno, e in modi differenti secondo il loro senso proprio. Che cosa, infatti, spinge la famiglia a essere più famiglia, la cittadinanza a essere più cittadinanza, un manufatto architettonico a essere una forma sociale più autentica (in quanto luogo in cui si possano «più pienamente» realizzare le intenzionalità delle persone che vi accedono)? Affinché sia così occorre che venga riconosciuto il carattere intrinseco di ogni relazione sociale, e ciò richiede un costante relazionamento a ciò che non lo è, alla sua «latenza».

La dimensione di immanenza/trascendenza dell'umano rispetto al sociale può essere chiamata «latenza»¹⁶, a patto che questo

¹⁶ Con riferimento alla L dello schema AGIL (cf. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, cit., cap 4), si tratta di saper osservare la L di L di L... in una sequenza che potenzialmente va all'infinito, anche se nella realtà empirica si ferma a certe determinazioni (*eigenvalues*, che, sotto questa luce, sono relazioni considerate in sé e per sé).

termine non assuma una connotazione strettamente psicanalitica, ma umana in senso più ampio, ossia come *potenzialità* dell'essere umano. Solo questa relazione, infatti, rende presente, e perciò attualizzabile, ciò che il sociale è in quanto potenza umana.

Intenzionalità e razionalità sono solo due possibili modi di concretizzarsi della relazione immanenza/trascendenza. È questa relazione che spinge alla differenziazione dei confini e alla loro gestione. Solo la relazione di immanenza/trascendenza può svelare – e nello stesso tempo mantenere e sviluppare – l'umano che è nel sociale.

PIERPAOLO DONATI