

# LA VITA COME RELAZIONE E IL SUO ENIGMA: UN POSSIBILE DIALOGO FRA SOCIOLOGIA E TEOLOGIA

PIERPAOLO DONATI

SOMMARIO: I. *Introduzione: Le domande primordiali.* II. *La risposta delle relazioni.* III. *L'enigma relazionale.* IV. *L'essere della relazione.* V. *La sociologia relazionale.* VI. *Postmodernità o dopomodernità?* VII. *La matrice teologica.* VIII. *L'agire relazionale.* IX. *Conclusioni.*

## I. INTRODUZIONE: LE DOMANDE PRIMORDIALI

**D**A dove veniamo e dove andiamo? Queste domande primordiali rimandano a delle relazioni: le relazioni che ciascuno di noi ha con una origine e con una meta, ovvero con un/a fine (*an end*). A loro volta, i due termini dell'origine e del fine dell'esistenza umana rimandano al problema della loro relazione reciproca, supponendo che non possano essere completamente separati fra loro. E tuttavia, noi non vediamo queste relazioni, che non sono soltanto logiche.

Quando ci poniamo il problema di capire le nostre relazioni con il mondo, con gli altri e con la nostra stessa esistenza, finiamo per cercare le risposte nel riferirci a delle "cose", tirando in ballo i vincoli con altre persone, i condizionamenti di certe situazioni o anche, in certi casi, di entità misteriose, misteriche o addirittura magiche. Nel rispondere agli interrogativi del perché esistiamo e dove andiamo, l'atteggiamento più razionale è indubbiamente quello di andare alla ricerca di *ciò da cui* proveniamo (il termine *a quo*) e di *ciò a cui* tendiamo (il termine *ad quem*). Ma se la nostra origine fisica è facilmente riconducibile ai nostri genitori, questa risposta non ci basta: infatti, sorge subito la domanda "perché loro ci hanno generato?" Dire poi a che cosa tendiamo appare un compito improbo. Cerchiamo dei riferimenti in qualche meta, umana o non umana (in genere sovraumana), che però non ci soddisfa. Io penso che l'insoddisfazione nasca dal fatto che queste risposte lasciano in ombra il *quid* che ci lega ai termini a cui ci riferiamo. Siccome non vediamo le connessioni che abbiamo con essi, non comprendiamo i motivi per cui dovremmo credere alle risposte che ci diamo, le quali rimangono sempre sospese nel dubbio.

Insomma, le relazioni che ci legano alla nostra origine e al nostro destino sono un bel problema. Il problema, invero, consiste nel bisogno di rispondere al quesito della nostra identità (chi sono io? chi o che cosa voglio essere?). L'identità si forma nella relazione ad altro da sé, ma è proprio questo il punto difficile da affrontare.

Le difficoltà di dare risposte significative a queste domande stanno nel fatto che le ragioni della nostra esistenza non vengono esplicitate, rimangono oscure, silenti, latenti, quando non del tutto vuote, perché non sappiamo come relazionarci ad esse. Ragionare sulle cause e sui fini di ciò che ci fa esistere significa quasi sempre cercare qualcosa o qualcuno che sia ben concreto e identificabile, non certo una relazione. La relazione è considerata qualcosa di derivato, di residuale, comunque accidentale e impalpabile. Questo atteggiamento sembra naturale. Lo è, in effetti, quando non è sostenuto da una sufficiente riflessività. La realtà, infatti, va indagata con una certa competenza se vogliamo capire qualcosa di più di ciò che essa ci mostra ad occhio nudo. Con l'osservazione a prima vista non andiamo molto lontano, occorre scavare negli strati più profondi della realtà.

Conoscere la relazione che abbiamo con ciò che ci ha generati (e continua a generarci, ossia conoscere il perché siamo così) e con ciò a cui tendiamo (chi o che cosa vogliamo essere), e magari la relazione fra questi due termini, è necessario non solo per identificare meglio i due termini, ma anche per comprendere ciò che sta *fra di essi*, cioè la nostra concreta esistenza, passata, presente e futura. Tutto ciò rimane oscuro se non indaghiamo quella realtà nascosta che è la nostra relazione con ciò che è rilevante per noi. Certo, affrontare le relazioni che abbiamo con gli altri e con il mondo è difficile e spesso doloroso. Se lo è, ciò accade perché lì, nelle relazioni, giacciono gli enigmi della nostra vita.

## II. LA RISPOSTA DELLE RELAZIONI

La parola *enigma* deriva dal latino *aenigma* -ātis, che a sua volta deriva dal greco *ἀνίγμα* -ατος, dal tema di *ἀνίσσομαι*: «parlare copertamente». La realtà ci parla “copertamente”, senza scoprirsi, senza dirci il suo segreto. L'enigma si esprime con una frase di significato oscuro, una espressione ambigua o velata, che propone – attraverso immagini e allusioni – un concetto, una entità inspiegabile o incomprensibile, un mistero, o anche una parola che rimane da comprendere ovvero da indovinare. La frase “quell'uomo è un enigma” significa che è una persona di cui è impossibile comprendere le idee, i sentimenti, ciò che ha dentro di sé.

*L'enigma della vita umana sta nel fatto che la relazione implica uscire da sé stessi per incontrare un Altro che ci è ignoto e con cui non sappiamo cosa fare.* Anche gli animali non umani hanno questo problema, ma lo risolvono in base a condotte istintive e anche cognitive che gli esseri umani sono chiamati ad elaborare con tutt'altra riflessività, perché l'uomo è un animale simbolico e non si dà pace se non può dare significato a quello che fa. L'Altro è sempre uno sconosciuto per ciascuno di noi, ma, se non possiamo evitare la relazione con lui, è solo affrontando l'enigma di questa relazione che possiamo cercare di capire qualcosa su chi egli sia.

Il cuore dell'enigma insito nelle relazioni umane consiste in qualcosa che ci sfugge, che non riusciamo ad indicare, perché non ha un nome. Non riusciamo

ad afferrarlo. Sentiamo che la relazione con noi stessi, prima ancora che con gli altri, è un enigma. Il più delle volte reagiamo pensando a come evitarlo, a come rimuoverlo, o comunque a renderlo innocuo, indifferente.

Per esempio, quando in una coppia di fidanzati o di sposi non ci si comprende più, la cosa più semplice è uscire dalla relazione, magari con il pensiero di rimanere poi "amici". Oppure quando incontriamo per strada un povero che chiede aiuto sentiamo tutto l'imbarazzo di quella situazione e la nostra incapacità di relazionarci a lui, perciò tendiamo ad evitarlo. Lo stesso capita quando ci dobbiamo confrontare con qualcuno che la pensa all'opposto di noi, perché il semplice fatto di doverci confrontare è una esperienza irritante che contiene ragioni (l'enigma della relazione) che non comprendiamo. In tutti questi casi, non siamo capaci di affrontare la differenza. La differenza viene scansata, a meno che altri fattori non la trasformino in un conflitto aperto in cui speriamo di avere un certo esito. Il più delle volte, comunque, dietro le pressioni della cultura postmoderna, abbiamo imparato a immunizzarci dalle differenze, a metterle da parte. Ciò capita non solo in situazioni liminali, come nell'incontro con l'immigrato che vaga per strada, con il barbone, con chi è succube di una dipendenza da cui non riesce ad uscire, con chi proclama una "diversità" insostenibile e reclama il diritto al suo riconoscimento, ma capita anche nelle situazioni più comuni della vita ordinaria, nelle famiglie, negli incontri sui luoghi di lavoro, con gli amici.

Parlo dunque della esperienza quotidiana. Per esempio, pensiamo a che cosa capita quando conversiamo con altre persone. Ci rivolgiamo agli altri, scambiamo con loro delle parole, dei gesti, delle cose. Lo facciamo pensando a noi stessi e a loro come individui, perché vediamo gli individui (o crediamo di vederli) e non ci rendiamo conto delle relazioni che sono in campo. Sapere da dove veniamo noi e da dove vengono gli altri, e dove ciascuno tende, è qualcosa che rimane fuori campo. Troppo difficile e complicato pensare così. Ma il fatto di ignorare queste relazioni porta, alla fine, e paradossalmente, a stare "fuori di noi", anziché dentro di noi. Pensiamo di essere noi ad agire, mentre stanno agendo le nostre relazioni. Crediamo di affermare la nostra individualità, mentre è il contesto che ci porta altrove. Vorremmo dire o fare una cosa, mentre il contesto situazionale ce ne fa dire o fare un'altra.

La vita umana è appesa al filo delle relazioni, quelle con sé stessi, con gli altri e con il mondo. Eppure di queste relazioni ci curiamo assai poco. Le usiamo, ma non le pensiamo. Mentre sono loro, le relazioni, che costituiscono la fonte di tanti nostri dilemmi quotidiani. Da esse, infatti, prima che dalle "cose", derivano la nostra felicità o infelicità. Esse entrano necessariamente in campo quando dobbiamo dare un senso alle situazioni e fare delle scelte. Le persone, le situazioni e le "cose" influenzano certamente il nostro destino, ma decisivo è il modo in cui noi stessi ci relazioniamo al mondo. Quando ci sentiamo "gettati" *nostro malgrado* nel mondo, è lì che la relazione assume la veste di un enigma, diventa un interrogativo senza risposta.

L'enigma può essere semplicemente espresso con questa domanda: perché dobbiamo vivere con gli altri? Perché per realizzare ciò che amiamo e desideriamo dobbiamo passare attraverso gli altri che incontriamo sulla nostra strada? Perché l'essere umano non può vivere la sua vita per sé stesso e in sé stesso, senza dover rapportarsi agli altri?

Quando abbiamo un impatto duro con il mondo, è allora che avvertiamo in modo sensibile lo spazio che c'è "in mezzo" tra noi e la realtà che ci circonda. Se andiamo a sbattere contro una situazione difficile, ci rendiamo conto che, prima di quell'impatto, c'era una distanza che ci teneva lontani da quella situazione, e non ci faceva pensare alle sue conseguenze. Capita quando veniamo a sapere di persone conosciute che si sono suicidate, di gente che vive fra di noi in una povertà assoluta, di abusi e violenze contro i più deboli, e in generale della violazione di diritti umani e di situazioni catastrofiche. Solo allora ci rendiamo conto, perché "sentiamo", che esiste una cosa come "la relazione" con il mondo alla quale non abbiamo prestato abbastanza attenzione.

Se capita che una persona, magari un amico, ci faccia un torto (ossia, il nostro *Io* sbatte contro un muro), ci rendiamo conto che – al di là del comportamento dell'Altro – c'è in gioco qualcos'altro: è "ciò che sta fra di noi". Questo qualcosa dipende certamente da come ci comportiamo noi stessi e da come si comportano gli altri, ma chiede di essere considerato a parte, in sé e per sé, perché esiste e va oltre le nostre intenzioni. È una realtà che chiede attenzione in sé stessa e per sé stessa. Infatti, quando ci chiediamo "che cosa debbo fare?", in realtà stiamo dicendo a noi stessi "devo continuare a stare nella relazione o devo uscirne?", "cosa debbo fare di questa relazione?", "come trattare questo spazio-tempo fra me e l'altro?". Reagiamo agli individui, ma il gioco è sulle relazioni, anche se ciò avviene inconsapevolmente.

La modernità occidentale ha esaltato l'*Io* a scapito delle sue relazioni. Ha pensato di poter forgiare le relazioni sociali a suo piacimento. Anche quando ha pensato e pensa in termini sistemici, "il sistema" è inteso come strumento di liberazione dell'individuo, del Soggetto individuale o collettivo. Si è rifiutata di rispondere a quello che chiamo l'enigma della relazione, che consiste nel dover comprendere se e come si possa trovare una convergenza fra posizioni opposte o comunque se e come comporre i differenti, specie quando le differenze sembrano incompatibili e insormontabili (*les différends qui nous opposent*). Quando la modernità ha cercato di dare una risposta, ha creato nuovi problemi, vuoi perché la risposta è stata quella dello scontro, o di contratti stipulati e poi traditi, o ancora di giochi strategici finiti male.

Alla fine, la modernità ha rimosso la realtà – cioè lo spazio-tempo proprio – delle relazioni sociali, per creare un numero indefinito di relazioni, tutte virtuali, tutte possibili altrimenti, così da poter giocare con esse. Strategie fatali, come dice Jean Baudrillard? Dinamica funzionalista, come dice Luhmann? La spiegazione possiamo trovarla già nel mito greco, rappresentata da Perseo, il quale è riuscito a sopravvivere perché ha adottato una precisa strategia relazionale,

consistente nell'evitare lo sguardo mortale delle Gorgoni mediante un continuo cambiamento della propria posizione, in modo da non incrociare mai lo sguardo della Gorgone.<sup>1</sup> Non a caso la cultura oggi prevalente raccomanda proprio questo modo di vita (Luhmann la chiama "eurialistica"<sup>2</sup>) come soluzione dell'enigma della relazione: si tratta di quel modo di relazionarsi agli altri che consiste nel ritenere che non si possa e non si debba avere alcuna certezza di fronte ai problemi. Si sostiene che non si possa e non si debba parlare di "verità", perché le risposte ai problemi sono tutte provvisorie, indeterminate, incerte, relative ad un momento e ad un punto di vista particolare. La soluzione dei problemi, allora, viene trovata nell'evitare i problemi, nella capacità di scansarli, in attesa che i problemi (gli enigmi) si dissolvano da soli. Di conseguenza, i nostri modi di vita vanno incontro ad una crisi sempre più radicale, fatta di vuoti esistenziali e solitudini. La società del XXI secolo non potrà trovare nuove ragioni di esistere se non sarà capace di affrontare e rispondere all'enigma della relazione.

In questo saggio vorrei cercare di comprendere se e come ciò sia possibile. Se da una parte constatiamo che la modernità continua il suo cammino di erosione delle relazioni umane, dall'altra vediamo sempre riemergere il bisogno di nuove forme di sociabilità, in cui si possa vivere con fiducia, collaborazione, reciprocità fra le persone. Qualcuno dirà che si tratta di fantasie, di sogni, di utopie prive di speranza e di senso. Cercherò di spiegare perché le cose non stiano esattamente così. Non si tratta di ri/lanciare una qualche utopia astratta (altra cosa è l'utopia concreta), ma di leggere i segni di nuove dinamiche storiche che riportano la relazione sociale al centro dell'epoca in cui stiamo entrando.

La relazione diventa la soluzione anziché il problema. Se è vero che le relazioni sociali ci pongono degli enigmi e che gli enigmi contengono paradossi, alcuni risolvibili e altri irrisolvibili, allora dobbiamo apprendere a gestire i paradossi. I paradossi irrisolvibili possono essere affrontati non soltanto accettando

<sup>1</sup> Cfr. N. LUHMANN, *Sthenografia*, in R. GENOVESE (a cura di), *Figure del paradosso. Filosofie e teorie dei sistemi 2*, Liguori, Napoli 1992, 201-218.

<sup>2</sup> Com'è noto, nel mito greco le Gorgoni uccidono coloro i quali le fissano negli occhi. Tuttavia non sono tutte uguali. Infatti, Medusa è mortale, mentre Steno ed Euriale sono immortali. Luhmann (cfr. *ibidem*) interpreta questo mito nel modo seguente. Le Gorgoni rappresentano i paradossi (noi potremmo anche dire gli enigmi). Ci sono paradossi che possono essere risolti (è il caso di Perseo che uccide la Medusa), e altri che sono assolutamente irrisolvibili. Confrontarsi direttamente con questi ultimi vuol dire morire. Chi vuole risolvere un paradosso (enigma) irrisolvibile guardandolo in faccia ne rimane ucciso. Affrontando Euriale, però, Perseo sfugge alla morte perché adotta la strategia di cambiare sempre il suo punto di vista, in modo da evitare di incrociare lo sguardo della Gorgone. Luhmann ritiene che la società postmoderna, densa di paradossi perché sempre più complessa, possa sopravvivere solo adottando questa prospettiva – chiamata *eurialistica* –, in base alla quale i problemi insolubili della società (i suoi paradossi, come i suoi enigmi) debbono essere trattati in modo da evitare di affrontarli direttamente, il che significa cambiare continuamente il punto di vista rendendo tutto "relativo" (cioè adottando un relativismo radicale, ovvero un *relazionismo* radicale che viene esplicitamente proposto da tante parti: cfr. per esempio C. POWELL, F. DÉPELTEAU (eds.), *Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, Palgrave Macmillan, New York 2013), anziché assumere un punto di vista propriamente relazionale, il che comporta un'analisi della struttura *sui generis* di ogni relazione che non è fungibile con altre relazioni (cfr. P. DONATI, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London-New York 2011).

il relativismo assoluto per il quale basta cambiare continuamente e all'infinito il punto di vista per riuscire ad evitare i problemi, ma anche in altri modi. Per esempio adottando strategie "contro-paradossali".<sup>1</sup> Quando siamo presi in un *double bind*, la risposta contro-paradossale consiste innanzitutto nell'assumere un atteggiamento di compassione verso il doppio legame che ci opprime, e poi nel separare i due legami che si contraddicono fra di loro ridefinendoli come relazioni ad un altro termine e quindi modificando completamente la loro relazione iniziale.

Per esempio, è facile constatare che la cultura odierna ci impone come imperativo morale "devi essere libero", "devi essere te stesso liberandoti da ogni vincolo", "non devi dipendere altro che da te stesso". Questa prescrizione costituisce un *double bind* perché ci ingiunge un modo di agire che è preso in una trappola da cui non si può uscire: infatti, se ci comportiamo liberamente (con totale spontaneità), in realtà stiamo obbedendo al precetto, e se, viceversa, adempiamo il precetto (ci comportiamo per dovere), non siamo liberi.<sup>2</sup> Si tratta allora innanzitutto di sorridere di questa ingiunzione, e poi di ridefinire la libertà come scelta da chi dipendere anziché negare ogni dipendenza come invece comanda il codice semantico della tarda modernità secondo cui l'identità di Ego sta nel negare tutto ciò che è diverso da Ego [A = non (non-A)]. Infatti, non esiste un individuo umano che non dipenda da altri esseri umani e ovviamente dalle tante relazioni con essi. Una pura dipendenza dal proprio *Io* si chiama narcisismo, che porta all'autoconsumazione. Di conseguenza, l'obbligo morale viene ridefinito come autenticità delle scelte di dipendenza che facciamo, e come accettazione delle relative conseguenze. Il nostro agire è libero in quanto consiste nelle scelte di relazioni significative con il mondo.

Si tratta di esplorare un nuovo orizzonte, quello di una cultura delle relazioni interumane che sia capace di generare forme di vita sociale che siano tali da mettere le persone in condizioni di sapere e potere rispondere creativamente agli inevitabili enigmi del vivere insieme.

<sup>1</sup> Ne ho fornito un esempio in P. DONATI, *Famiglia e società del benessere: paradossi e contro-paradossi, mito e anti-mito*, in P. DONATI (a cura di), *Famiglia e società del benessere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 29-83.

<sup>2</sup> Il doppio legame indica una situazione in cui la comunicazione tra due individui uniti da una relazione emotivamente rilevante, presenta una incongruenza tra il livello del discorso esplicito (verbale, quel che vien detto) e un altro livello, detto metacomunicativo (non verbale, gesti, atteggiamenti, tono di voce), e la situazione sia tale per cui il ricevente del messaggio non abbia la possibilità di decidere quale dei due livelli ritenere valido (visto che si contraddicono) e nemmeno di far notare l'incongruenza a livello esplicito. Come esempio Gregory Bateson riporta l'episodio della madre che dopo un lungo periodo rivede il figlio, ricoverato per disturbi mentali. Il figlio, in un gesto d'affetto, tenta di abbracciare la madre, la quale si irrigidisce; il figlio a questo punto si ritrae, al che la madre gli dice: "Non devi aver paura ad esprimere i tuoi sentimenti". A livello di comunicazione implicita (il gesto di irrigidimento) la madre esprime rifiuto per il gesto d'affetto del figlio, invece a livello di comunicazione esplicita (la frase detta in seguito), la madre nega di essere la responsabile dell'allontanamento, alludendo al fatto che il figlio si sia ritratto non perché intimorito dall'irrigidimento della madre, ma perché bloccato dai suoi stessi sentimenti; il figlio, colpevolizzato, si trova impossibilitato a rispondere.

## III. L'ENIGMA RELAZIONALE

Che cosa è quella realtà per cui una persona è qualcuno (e non “qualcosa”)<sup>1</sup> per un'altra persona, ma non in quanto individuo? Per esempio, nel linguaggio di ogni giorno noi diciamo: questa persona è mia madre oppure mio padre, mio fratello oppure sorella, mio amico, mio collega di lavoro, mio vicino di casa, un socio della mia associazione, una persona che incontro al bar o ai giardini, e così via, riferendoci ad un significato che non riguarda le qualità individuali di quella persona. Che cosa è quella realtà per cui una certa persona è significativa per me, ma non per le sue qualità individuali?

È, appunto, l'enigma contenuto in ciascuna relazione, anche quella con i genitori o con i figli, con i colleghi di lavoro, con le persone che frequentiamo o conosciamo da vicino, le quali sono significative per me non solo per le qualità delle singole persone, ma anche – e in maniera distinta – per il genere di relazione che hanno per me. *Sono le qualità e le proprietà causali delle relazioni con quelle persone che le rendono significative per me*, a prescindere da come sento e giudico le loro qualità personali. L'enigma allude a qualcosa di difficile comprensione, ad una realtà che non vediamo a occhio nudo, ma esiste. Siamo figli di due genitori al di là di come sono le qualità personali dei nostri genitori. Lavoriamo con Tizio e abitiamo vicino a Caio, i quali sono significativi per noi, al di là del fatto che ci siano più o meno simpatici, per le relazioni di lavoro e di vicinato. Ma chi le vede queste relazioni? Tanto più che queste relazioni non appartengono né a me, né a questi altri.

Che cosa è quella realtà che appartiene a due o più persone, e solo a loro, ma non appartiene a nessuna di esse considerate separatamente? Di quale realtà stiamo parlando?

L'enigma a cui si riferiscono queste domande fa riferimento ad una socialità *sui generis* che è unica e irripetibile per gli esseri umani rispetto a tutti gli altri esseri viventi. Non può essere assimilata a quella degli animali e delle piante come alcuni ritengono.<sup>2</sup> Questa realtà si dà a prescindere dalla maggiore o minore consapevolezza che le persone ne possono avere, e su cui in ogni caso esse esercitano una certa riflessività, che però può anche essere fratturata o impedita.<sup>3</sup>

Una persona è qualcosa per un'altra persona a prescindere dalle sue qualità individuali per il fatto che c'è un legame che le accomuna. Esiste una realtà che appartiene a due persone, e solo a loro, senza essere proprietà di nessuna

<sup>1</sup> Anche gli esseri viventi non umani possono avere relazioni sociali. Per esempio, due cani che si incontrano spesso per strada e si riconoscono, magari giocano insieme, hanno una certa relazione. Ma non è umana, perché è solo delle persone umane essere “qualcuno” per altri (cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, Laterza, Roma-Bari 2005).

<sup>2</sup> C'è chi oggi propone una sociologia relazionale unica per esseri umani e non-umani ignorando le differenze, anzi – in conformità con il “politicamente corretto” – abolendo il senso delle differenze (ad esempio si veda C. MCFARLANE, *Relational Sociology, Theoretical Inhumanism, and the Problem of the Nonhuman*, in POWELL, DÉPELTEAU (eds.), *Relational Sociology*, 45-66).

<sup>3</sup> M.S. ARCHER, *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento 2006.

di esse. È la relazione che sta “fra” di esse. Apparentemente le unisce, ma fino ad un certo punto, perché esse sono pur sempre diverse, e quindi le accomuna solo per qualcosa che non è individuale, e che però viene all’esistenza solo con l’agire dell’individuo. La relazione, infatti, unisce e tiene distinte le persone nello stesso tempo. Questa realtà dipende dagli individui, perché sono essi che la accettano o meno, e la agiscono o meno. Ma non può essere compresa come un atto o un fatto degli individui. L’enigma della relazione sociale umana sta appunto in questo: essa è fatta “dagli” individui, ma non è fatta “di” individui.

Il bambino che nasce è un individuo, ma la sua esistenza viene da una relazione *fra* chi l’ha generato. Questa relazione generativa – anche nel caso dell’uso di tecniche artificiali – non può essere compresa come un fatto o un atto di due o più individui, perché è la loro relazione che ha generato il figlio, non la somma dei singoli atti individuali che sono stati necessari come cause del concepimento. L’enigma sta proprio in questa *differenza* (lo “scarto”) fra il contributo dei singoli e il fatto emergente. I singoli credono di generare il fatto emergente, ma non è così. È lì dove si annida l’enigma. I lavoratori di un’azienda credono di fare l’azienda, i membri di una famiglia credono che sono essi a fare la loro famiglia, i soci di una associazione credono di essere loro a fare l’associazione, i membri di una *social street* pensano che quest’ultima sia un loro prodotto, ma non è così. In questo “terzo” che sta fra gli individui e i fatti che essi generano si trova l’enigma della relazione.

La realtà delle relazioni con gli altri ci interroga e ci rende inquieti perché sappiamo che la relazione va per conto proprio, non obbedisce alle intenzioni individuali. Noi ci interroghiamo sul perché accadono certe cose nel contesto sociale in cui viviamo, e le imputiamo spesso agli individui, e altre volte alle strutture. Ma le strutture non agiscono da sole, mentre gli individui si rendono conto che i fenomeni sociali vanno ben oltre le loro intenzioni. Ciò che accade si presenta come un rebus. Prendiamo ad esempio i movimenti sociali, come le cosiddette “primavere arabe”. I movimenti di questo tipo sono prodotti da masse di individui che sembrano essere concordi nelle intenzioni e negli obiettivi, ma in tutti i casi storici ciò che è emerso non ha mai corrisposto a queste intenzioni e obiettivi, se non nella loro dimensione distruttiva.

Incontriamo per strada una persona e ci chiediamo: chi è questa persona per me? Vediamo una situazione critica e ci chiediamo: che cosa ho io a che fare con questa situazione? La realtà ci sollecita a rispondere indicandoci che c’è una relazione da stabilire, anche se non ci dice quale.

In un certo senso, mi si passi l’immagine che ha uno scopo puramente evocativo, quando ci poniamo la domanda “perché dobbiamo vivere con gli altri?” (perché *Io* debbo vivere con quelli che ho intorno) è come se ci trovassimo di fronte all’oracolo del mito greco che risponde alle nostre domande con un indovinello.<sup>1</sup> Ci chiediamo: perché dobbiamo convivere con queste altre persone,

<sup>1</sup> L’oracolo che ci è stato tramandato dal racconto greco ha una doppia valenza. È inteso come un



con questa gente, e l'oracolo (la realtà) ci risponde "prova a indovinare". Per esempio, volevi una vita di coppia, un compagno o una compagna di vita, e ti ritrovi una persona estranea e ostile; volevi un lavoro e adesso ti trovi a dover avere a che fare con dei colleghi che ti rendono difficile la vita: perché rimanere in questa condizione?

È come se, affrontando la realtà di una situazione in cui dobbiamo decidere che cosa fare con gli altri, l'esperienza ci dicesse: prova a rispondere tu, indovina qual è la risposta. Ossia: indovina un po' perché devi vivere con *quest'altra persona* in questa situazione, indovina quale relazione puoi o devi avere con *questi* altri che ti ritrovi intorno.

*L'oracolo da cui proviene l'enigma, nella mia visione, è la realtà stessa, non è un essere particolare, più o meno mitico, che ci inventiamo noi.*

Dire, come fanno tanti filosofi, che l'uomo è un essere sociale, che l'uomo non è un'isola, e tante altre espressioni simili non è di grande aiuto. Le sentenze filosofiche sono astratte e lasciano del tutto indeterminate le risposte agli interrogativi che ci vengono posti dall'enigma della relazione. Se vedo due amici che litigano, la filosofia morale mi dice che dovrei cercare di aiutarli a fare la pace, a trovare una soluzione giusta: ma qual è la relazione giusta che può far tornare la pace? Di fatto, la soluzione che la filosofia morale consiglia è il perdono, ma nella vita concreta colui che perdona per primo viene facilmente interpretato come un debole, come il perdente, e l'altra persona non di rado ne approfitta: è questa la soluzione? Oppure ancora: vedo un immigrato che mi chiede l'elemosina e mi chiedo: basta dargli un'elemosina o forse questa relazione è del tutto insufficiente? Quale relazione dovrei avere con le persone in questi casi?

La sensazione di trovarci di fronte a dei bisogni impalpabili e inespressi quando ci relazioniamo agli altri aumenta a dismisura nella nostra società, parallelamente all'affermarsi dell'individualismo come ideologia e prassi dominante. La cultura del cosiddetto "individualismo emancipatore" produce il suo contrario: genera il bisogno drammatico di capire perché non possiamo essere autosufficienti, ossia per quali motivi e con quali "ragioni" dobbiamo affrontare gli altri. Il che significa: quali relazioni dobbiamo o possiamo stabilire con essi. L'individualismo produce una condizione umana che possiamo chiamare "malattia spirituale" dell'autoreferenzialità, la quale è una patologia proprio perché nasce dall'incapacità o dal rifiuto di relazionarsi agli altri. La cultura in cui viviamo rimuove l'enigma della relazione.

La modernità soffre da molto tempo i sintomi di questa malattia. Ne abbiamo una rappresentazione nel quadro di Giorgio De Chirico *l'Enigma dell'oracolo* (1910). Il quadro raffigura una persona umana che, dopo aver interrogato l'oracolo, si rivolge verso il mondo tutta rinchiusa in sé stessa. L'oracolo si è pronunciato, ma non sappiamo come. Capiamo solo che non ha dato una ri-

essere o un ente considerato fonte di saggi consigli o di profezie, un'autorità infallibile, solitamente di natura spirituale, e nello stesso termine può riferirsi anche ad una predizione del futuro dispensata dagli dèi attraverso oggetti o forme di vita, cioè come un pronunciamento profetico.

sposta rassicurante. Tutto ciò che vediamo è che, dopo aver udito quanto ha detto l'oracolo, questa persona sembra essere presa dall'angoscia nel guardare il mondo. Dovendo affrontare il mondo, la persona si interroga su cosa deve fare, il che – dal mio punto di vista – significa che si sta chiedendo quale relazione instaurare con il mondo. A quali relazioni andrà incontro? Quale ne sarà il senso? Saranno buone o cattive? Dove porteranno? L'oracolo greco ci mette di fronte all'inquietudine più profonda della nostra esistenza. Noi gli chiediamo di svelarci un mistero (come vivere nel mondo) e lui risponde ponendoci un indovinello: *puoi realizzarti solo nella relazione con gli altri, ma devi risolvere l'enigma di questa relazione*. Ci spinge a scrutare il mondo senza darci alcuna sicurezza. Sembra dirci: la realizzazione di te stesso non sta nell'aver delle cose, ma nel vivere in un certo modo, nel trovare un *modus vivendi* che consiste nell'aver relazioni soddisfacenti con il mondo. È in gioco la tua felicità: ma dov'è, dove sta, la soluzione di quelle relazioni sociali che possono renderti felice?

La modernità gioca con l'enigma, ne è attratta. Un celebre aforisma di F.W. Nietzsche recita: «che cosa amerò se non ciò che è un enigma?» (*Et quid amabo nisi quod aenigma est?*). È proprio in relazione a questa attrazione che De Chirico si è chiesto: «che cosa amerò se non la metafisica delle cose?» (*Quid amabo nisi quod rerum metaphysica est?*, cartiglio dell'Autoritratto del 1919). In fondo, ragionare oggi sull'enigma della relazione vuol dire cercare una risposta a questi stessi interrogativi.

Mettersi “in relazione”, mettersi in una relazione determinata con altre persone, è sempre un problema. Spesso vediamo che c'è il rifiuto di relazionarsi agli altri. Questo è il cruccio della sociologia relazionale, è il suo “buco nero”, perché quando la relazione viene rifiutata, l'enigma appare in tutta la sua forza negativa di annichilimento, e non si sa davvero che cosa fare. La relazione diventa un punto (spazio-tempo) in cui tutto si annulla. Per quanto ci si sforzi di fare qualcosa per attivarla, non ne esce nulla. Pensiamo alla relazione con il tossicodipendente cronico o con lo schizofrenico seriamente malato, e più in generale con chi ha una riflessività completamente impedita. Non c'è modo di instaurare con questa persona una relazione significativa che riesca ad attivare una forma vitale di relazionamento al mondo.

Pensare coscientemente e attivamente come mettersi in relazione è il problema dei problemi della vita umana. Lo è perché l'atteggiamento istintivo, primario, è vedere le cose nella propria mente e considerarle e valutarle dal punto di vista della propria mente, cioè del sistema di osservazione che ha l'*Io*/Self. La ragione per cui è difficile mettersi in una relazione determinata, riflettere sulla relazione e sulle sue ragioni come ragioni differenti da quelle dell'*Io*, ossia assumere il punto di vista della relazione, sta nel fatto che la relazione è enigmatica, e noi ci fidiamo solo di noi stessi. L'*Io* non accetta facilmente di abbandonarsi alla relazione, perché ha paura di perdersi, e segue una specie di istinto di conservazione. Ma l'*oikéiosis* (il “vivere conformemente a natura” secondo un principio di auto-conservazione, tanto invocata da epicurei e stoici) non porta a nulla.

Attenzione: in realtà, l'*Io* percepisce la relazione in modo immediato, la "sente" senza mediazioni. Se vedo Davide ed Elena che passeggiano affettuosamente assieme, non penso forse che sono una coppia? Se vedo un uomo, una donna e un bambino andare a spasso assieme, non penso forse che quelle tre persone sono una famiglia? Quando sorge uno screzio con un figlio, un amico, un compagno di vita, non diciamo forse a noi stessi: *che ne sarà della mia relazione* con quel mio figlio, con quell'amico, con il/la compagno/a della mia vita? Ma il più delle volte l'*Io* percepisce la relazione in modo irriflessivo, senza una adeguata riflessività.

*Mettersi riflessivamente in relazione* è problematico perché questa azione solleva degli enigmi. Sono gli enigmi contenuti in quella relazione, nei quali si gioca il problema esistenziale del soggetto che deve agire.

Il fatto è che, proprio perché scegliere di vivere secondo una determinata relazione è spesso duro, difficile, costa rinunce, doloroso. Per questo gli uomini girovagano nel mondo lasciandosi spesso trascinare dalle relazioni anziché guidarle con fermezza verso il loro compimento. Prendiamo il caso di Ulisse, così come è raffigurato in un quadro di Arnold Böcklin, prigioniero nell'isola di Calipso. Ulisse è inquieto sul da farsi, è in attesa di Ermete che venga a salvarlo. Ulisse vuole ritornare nella sua Itaca, pensa alla moglie e al figlio, ma è anche attratto dall'esplorare il mondo, vuole vedere nuove terre, è curioso di conoscere tante cose che lo affascinano, come ascoltare le Sirene, senza tuttavia perire. In ogni tappa del viaggio, deve decidere se ritornare subito a Itaca oppure no. Ulisse lo desidera, ma nello stesso tempo lo evita, perché sulla bilancia c'è il desiderio di un'altra relazione, quella con un mondo che gli promette di fargli vedere cose che nessun altro uomo ha mai potuto sperimentare. Di momento in momento, in una sequenza temporale che dura per molti anni, egli dà risposte alla sua meta, cioè Itaca, che non sono né un sì né un no netto, ma sono relazioni problematiche con il mondo all'orizzonte, affascinanti e insieme terribili come un enigma senza risposta.<sup>1</sup> Perché «vedo le cose migliori e le approvo, ma seguo le peggiori?», si chiedeva Ovidio (*Video meliora proboque, deteriora sequor*, *Metamorfosi*, VII, 20). Queste relazioni non sono di stretta utilità, né possono avere una risposta netta con un sì o con un no, perché la reazione a certe opportunità sono guidate dall'attrazione per i beni contenuti in quelle specifiche relazioni in un certo momento. Il lettore dirà: ma è sempre un accettare o un rifiutare la relazione che si desidera in un certo momento (è solo un feedback positivo o negativo, dice Margaret Archer). Sì, certamente. La rotta finale è quella diretta verso Itaca, ma intanto essa viene sospesa perché – nel frattempo – c'è un'altra relazione che prende il sopravvento. Ulisse vuole ritornare a Itaca, ma intanto sospende la relazione con la meta finale in attesa di sperimentare

<sup>1</sup> In termini sociologici, sono feedback relazionali nella fase T<sub>2</sub>-T<sub>3</sub> del processo morfogenetico: P. DONATI, *Social Mechanisms and Their Feedbacks: Automatic vs Relational Emergence of New Social Formations*, in M.S. ARCHER (ed.), *Generative Mechanisms Transforming Late Modernity*, Springer, New York 2015, 65-92.

un'altra relazione. Vediamo come in lui giochi l'enigma della relazione, che contiene sia l'attrazione (una promessa) sia l'avversione (la paura, il rischio di perdere qualcosa). Alla fine, Ulisse arriverà ad Itaca, ma dopo aver vissuto *nei* e *dei* feedback relazionali con le situazioni del momento, cioè considerando le "ragioni" di attrazione – al di là del rischio di perdere il ritorno – delle relazioni che ha incontrato, e in cui si è messo, prima del ritorno finale.

#### IV. L'ESSERE DELLA RELAZIONE

La risposta che diamo (o non diamo) all'enigma della relazione è la chiave della felicità o infelicità umana. La mia tesi sostiene che la soluzione dell'enigma va trovata nella relazione stessa, nell'entrare dentro la relazionalità umana, nello scoprire "l'essere della relazione". Questa espressione (l'essere della relazione) significa due cose: si riferisce sia all'essere che è *nella* relazione, sia al fatto che stare in quella relazione ci fa *esistere in un certo modo*, e non in un altro. È la *Wertbeziehung* di cui parla Max Weber. Essa porta con sé quegli enigmi fondamentali che rendono drammatica, e spesso tragica, la nostra vita. Nello stesso tempo, però, offre le risposte, forse nebulose e incerte come le profezie o l'attrazione del carisma, ma che comunque segnano una strada che promette di rendere la vita umana più degna di essere vissuta.

Nella relazione sociale, in quanto essa è e può essere solo umana, si trova infatti il segreto della nostra origine e del nostro destino. Lo è per tutti gli esseri viventi, ma in maniera del tutto peculiare per la persona umana. La risposta agli enigmi (da dove veniamo e dove andiamo, quali siano le ragioni per cui viviamo, in definitiva il senso del nostro destino) è scritta nelle nostre relazioni, che però non riusciamo a vedere, perché sono invisibili e immateriali. Per vederle – anche in sociologia – occorre assumere un punto di vista adeguato, che è ontologico e implica una osservazione che trascende ciò che è visibile e materiale.<sup>1</sup>

Occorre una nuova ontologia della relazione se dobbiamo trovare la strada da percorrere per dare un senso all'enigma che la cultura occidentale porta con sé fin dalle sue origini greche. Ma la strada è segnata da molti ostacoli.

<sup>1</sup> Dal punto di vista sociologico, questa trascendenza corrisponde al fatto che ogni cultura rimanda al suo "ambiente", che è quello delle "realità ultime" – intese come quei valori ultimi che ispirano l'agire umano. Rispetto a queste realtà, per loro natura "religiose" in senso lato, ogni cultura deve continuamente ri-operare le sue distinzioni-guida (la *re-entry* di ciò che costituisce il fondamento di ogni valore o impegno al valore nell'agire) sul confine fra ciò che l'osservatore può vedere e ciò che è latente, nascosto (sta "sotto"), in quanto giustifica (o, se si preferisce, dà senso) al comportamento culturale. In termini tecnici, la trascendenza è l'operazione con cui si rientra la latenza dentro ciò che si è appena osservato come risultato della distinzione latente/non latente (l'operazione di distinguere la «Latenza della Latenza della Latenza», cioè rientrando la stessa distinzione in ciò che emerge dall'osservazione fatta in precedenza in un processo che va potenzialmente all'infinito, è quanto un soggetto riflettente di solito compie fattualmente quando cerca di dare un senso "ultimo" alle cose; in tale ricerca, i rimandi relazionali sono potenzialmente indeterminati: cfr. la ridefinizione relazionale di AGIL in P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 1991, 257-260).

Il primo ostacolo è la tentazione di dire che ogni cosa esiste solo come relazione, che non esiste alcuna “sostanza”, nulla che abbia una consistenza in sé e per sé, nulla che non si risolva nella sola relazione.<sup>1</sup> Questa posizione è quella dei relazionisti per i quali il senso delle figure umane e delle cose è interamente risolto nelle e dalle transazioni che avvengono nelle diverse situazioni sociali. Una lettura di questo genere del quadro di De Chirico che ho citato non sarebbe sbagliata: infatti non sappiamo nulla dei tre protagonisti. L’oracolo è nascosto, la figura umana è girata di spalle e non si sa chi sia, nemmeno se è uomo o donna, e, per quanto immerso nella luce, il mondo degli uomini è lontano, non si scorge nulla di preciso. Di fatto, il sentimento che il quadro suscita è quello di una relazionalità angosciante fra i tre protagonisti. È questa relazionalità (soggettiva e transazionale), direbbero i relazionisti, che spiega il tutto del quadro.

Le cose stanno proprio così? Davvero i tre personaggi non hanno alcuna consistenza propria e l’immagine significa solo il sentimento angosciante che è suscitato dalla peculiare atmosfera che il quadro ci offre?

Penso di no. La relazione non annulla le sostanze, ma le forgia nel tempo sociale, cosicché dobbiamo sempre leggere la realtà come costituita da *sostanza e relazione quali co-principi dell’essere*, come sapientemente sostiene Giulio Maspero.<sup>2</sup>

Rimane sempre aperta la questione di quale ontologia sociale abbiamo bisogno per poter fare questa lettura della realtà, e se tale ontologia abbia o meno bisogno di una matrice trascendente. Troviamo qui due posizioni opposte.

Da un lato c’è chi ritiene che la relazionalità si costituisca e sia leggibile senza alcun bisogno né di una ontologia realista, né di una matrice teologica trascendente. In questa linea si colloca, Niklas Luhmann, il quale non parla della relazione come scambio e interdipendenza, ma come chiusura operativa e contemporaneamente come apertura cognitiva di ogni sistema. Ciò che lo accomuna ai relazionisti è l’uso di una formula olistica di totale immanenza dei processi sociali, che esclude il ricorso ad ogni formula di trascendenza nell’emergenza relazionale.<sup>3</sup> Luhmann afferma: «Il sistema (sociale) si forma, *etsi non da-*

<sup>1</sup> Si deve ad Antonio Rosmini l’affermazione, veramente ardita, secondo cui «la persona è una relazione sussistente», riferita non solo alle persone divine ma anche alle persone umane (*Teosofia*, libro III, sez. IV). L’affermazione di Rosmini va correttamente intesa. Nella mia prospettiva relazionale, tale affermazione è valida in quanto si può e si deve distinguere fra la relazione sussistente in Dio, che è *relazione generante*, e la relazione sussistente nella persona umana, che è *relazione generata*. Vale l’*analogia entis*, tenuto conto che in Dio non c’è corporeità, mentre la persona umana è un soggetto corporeo. La prospettiva di Rosmini è esaltante perché vede le ragioni della relazione (la ragione relazionale) nella persona umana come in quelle divine, mediante il ricorso alla riflessività delle/nelle relazioni (riflessività relazionale) (cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011).

<sup>2</sup> G. MASPERO, *Essere e relazione. L’ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

<sup>3</sup> G. TEUBNER, *Self-subversive Justice: Contingency or Transcendence Formula of Law*, «The Modern Law Review» 72/1 (2009) 1-23.

*retur Deus*» [il sistema – che è relazione emergente, che si autocostruisce ovvero è autopoietico<sup>1</sup> – prende forma *anche se Dio non fosse dato*].<sup>2</sup>

Di diverso avviso è Tommaso d'Aquino, per il quale la relazione – come entità ontologica (in quanto è) – ha la sua ragion d'essere nella trascendenza. Secondo Tommaso, non solo Dio è relazione in sé, ma vive di relazionalità, interna ed esterna. Egli afferma: «In Dio, se facciamo astrazione dalle relazioni, non rimane nulla» (*In Deo abstracta relatione nihil manet*, *Sent.* I, 26, 2). Poiché la creazione è opera di Dio, la creazione è tutta relazionale. Laddove la creazione è continua, non limitata ad una origine iniziale. Il che significa che nulla viene all'esistenza se non attraverso/per/con la relazione che ha in sé un principio di trascendenza. La relazione ha una realtà propria (ontologia sociale realista) e saperla leggere richiede una matrice trascendente.

In queste due prospettive, tomista e luhmanniana, apparentemente opposte, c'è l'enigma della relazione che è arrivato sino a noi nel corso della storia. L'indovinello da sciogliere è questo: la relazione sociale nel mondo si autogenera (come dice Luhmann) oppure dipende da una formula di trascendenza (come dice Tommaso d'Aquino)?

La risposta non è semplice. In certo modo, si sarebbe tentati di affermare che entrambe le cose sono vere, ma non sullo stesso piano. Se ci poniamo di fronte al confronto fra queste due posizioni (chi sostiene che la relazione sociale si forma anche se Dio non esistesse e chi sostiene invece che, se Dio non è dato, la relazione – ontologicamente parlando – non viene all'esistenza), e ci chiediamo: “chi ha ragione?”, potremmo rispondere che hanno ragione entrambi, però da punti di vista totalmente diversi.

I primi (i “luhmanniani”) hanno ragione nel senso che è pur vero che le relazioni si formano “naturalmente”, e tuttavia, caso per caso, non è per nulla assicurato che si tratti di una relazione positiva e umanizzante, anzi è più probabile che accada il contrario. Per Luhmann la relazione è un fenomeno emergente, ma del tutto contingente e privo di distinzioni morali radicate in valori assoluti. Gli altri (coloro che si rifanno ad una matrice teologica) hanno ragione nel senso che si può empiricamente dimostrare che una dinamica emergenziale radicata nel trascendente genera dei beni relazionali che l'altra via non riesce a generare. Così come, però, può anche generare dei mali relazionali.

Possiamo ritenere questa prospettiva come una tesi da verificare. In breve, la tesi da dimostrare diventa che la relazione sociale abbia una sua dinamica autonoma sul piano delle cause “seconde” in senso sociologico (intese come le cause empiriche contingenti che si dispiegano nello spazio-tempo, ossia nel contesto storico situato, da parte di agenti/attori e strutture sociali), ma non abbia una dinamica assoluta sul piano delle cause “prime” in senso sociologico (intese co-

<sup>1</sup> «La relazione sociale deve essere intesa come un sistema emergente» (N. LUHMANN, *Il sistema sociale*, il Mulino, Bologna 1990, 210).

<sup>2</sup> Cfr. LUHMANN, *Il sistema sociale*, 207 e 210. La traduzione esatta di “Etsi non daretur” non è “come se Dio non esistesse”, ma “anche se Dio non esistesse”.

me cause che ineriscono alle potenzialità ontologiche di un ente nel suo venire all'emergenza come realtà *sui generis*).<sup>1</sup> Per questo motivo dobbiamo mettere alla prova l'idea che la relazione vitale, che è umana e sociale insieme (essendo l'umano e il sociale a loro volta in relazione), non possa avere la sua identità (cioè essere relazione *sui generis*) se non a certe condizioni, che sono quelle del suo poter essere (nel senso di *ex-sistere*) "stando fuori" dei termini che collega, con *poteri causali propri*.

Secondo la teoria sociologica dei sistemi (Luhmann), queste condizioni dipendono da come la relazione si costituisce in rapporto a ciò che la circonda, cioè il suo ambiente, per ridurre un eccesso di contingenze che possono mettere in crisi il sistema. La relazione è pertanto ridotta a comunicazione e solo a comunicazione, il che dissolve ogni sostanza, inclusa la struttura *sui generis* (la "natura sostanziale") delle concrete relazioni sociali. Dal punto di vista del paradigma relazionale, è invece importante considerare il livello ontologico (di ontologia sociale) delle condizioni che fanno esistere la relazione. Queste condizioni dipendono dalla natura dell'essere che è *nella* relazione.<sup>2</sup>

Al contrario della teoria sistemica luhmanniana, la sociologia relazionale risponde che, per vedere la soluzione dell'enigma, occorre una ontologia socia-

<sup>1</sup> Mi rendo conto di modificare qui la definizione di cause prime e seconde che sono date nella filosofia classica. Lo faccio perché mi occupo di concetti sociologici. Per esempio, che una famiglia sia strutturata in un certo modo dipende sia dalle cause empiriche del contesto in cui vive, che sono le cause seconde aperte alle contingenze (ad esempio: la famiglia poliandrica delle pianure mongoliche è stata chiaramente dovuta nel passato alle esigenze della transumanza), sia dalle cause che possono generare una famiglia e non un'altra cosa, che sono – sociologicamente – le cause prime (nel senso che non può emergere una famiglia se le relazioni non hanno una certa struttura, che ho chiamato il genoma sociale della famiglia, il quale deve essere presente – lo è anche nella famiglia poliginica o poliandrica – se deve essere una famiglia e non un'altra forma sociale; ovviamente, come ho spiegato altrove, il genoma sociale ammette una certa variabilità, che però ha dei limiti, per esempio consente varie relazioni uomo-donna, ma non ammette relazioni uomo-uomo o donna-donna altrimenti si ha una mutazione del genoma da una specie ad un'altra: cfr. P. DONATI, *Famiglia. Il genoma che fa vivere la società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013).

<sup>2</sup> Come ci ricorda G. TANZELLA-NITTI, *L'ontologia di Tommaso d'Aquino e le scienze naturali*, «Acta Philosophica» 13 (2004) 137-155, da un lato Tommaso (S.Th. I, q. 45, a. 3) afferma che, in senso stretto, Dio non ha creato il mondo, bensì lo crea. La creazione non è un moto, né un mutamento, né un passaggio dalla potenza all'atto, in quanto è chiaro che il nulla non è l'essere in potenza e che l'atto stesso della creazione è un atto trascendente, la cui causa è fuori del tempo e il cui effetto è costituito nel tempo, insieme al tempo. La creazione, in quanto relazione, non "si aggiunge" ad un soggetto (la creatura), ma piuttosto, in certo modo, lo "costituisce": tale relazione è essa stessa una determinata realtà, la realtà appunto dell'ente *ut creatura*. Dall'altro, nel *De Potentia* (q. 3, a. 7, ad 7), Tommaso afferma: «La capacità naturale che è conferita alle cose naturali all'atto della loro creazione è in esse come una forma che ha l'essere fisso e stabile della natura: ma ciò che viene fatto da Dio nella cosa naturale, perché essa agisca effettivamente, è solo come un'intenzione, che ha un essere in un certo senso incompleto, come l'essere dei colori nell'aria e la capacità dell'arte nello strumento dell'artigiano [...]. Alla cosa naturale poté essere conferita la capacità sua propria come forma permanente in essa, ma non la forza con cui compiere azioni finalizzate quale strumento di una causa prima, a meno di concederle di essere il principio universale dell'essere. Inoltre, alla capacità naturale non poté essere data la possibilità di mettere in movimento sé stessa, né di conservare sé stessa nell'essere. Per cui, come allo strumento dell'artigiano non poté evidentemente essere concesso di agire senza il movimento dell'arte, così alla cosa naturale non poté essere concesso di agire senza l'attività divina».

le adeguate, che sorregga una epistemologia sociologica rispettosa della realtà. La sociologia relazionale propone una ontologia e una epistemologia ispirate al realismo critico, analitico e relazionale secondo il quale la relazione ha una struttura in sé la quale non è autosufficiente, ma dipende, proprio in quanto realtà relazionale, dalla relazione con altro da sé. Ma non dalla relazione con la cosa in sé (vista a prescindere dalle relazioni implicate nella situazione), bensì dalla relazionalità dell'Altro. La teoria sistemica può funzionare al livello della comunicazione, ma è insufficiente quando viene messa a confronto con la realtà fattuale tutta intera.

Per esempio, la relazionalità angosciante che troviamo nel quadro di De Chirico non è solo comunicazione fra tre figure indeterminate che vengono costituite ("indicate") dalla relazione solo come punti di riferimento simbolici della comunicazione. Quella relazionalità è (consiste in) un contesto strutturato in cui le tre figure giocano la loro parte autonoma, per quanto noi non possiamo vedere il loro effetto emergente.

La soluzione dell'enigma della relazione sta nel fatto che la costituzione di una relazione è necessaria per far sì che ogni termine della relazione possa ottenere *da essa* (non dall'altro termine) ciò che non potrebbe ottenere in nessun altro modo. La relazione non è solo il tramite (mezzo) per ottenere qualcosa attraverso lo scambio, e non è solo una dipendenza reciproca resa necessaria dalle circostanze. È per questo motivo che le relazioni non sono mai equivalenti fra loro. Il loro essere "possibili sempre altrimenti" non è disponibile quando la relazione è un fenomeno emergente unico, non standardizzabile, non riproducibile in modo automatico o autopoietico. Non esistono equivalenti funzionali per quelle relazioni che hanno una realtà *sui generis*.

## V. LA SOCIOLOGIA RELAZIONALE

La realtà più nascosta della vita umana può maturare come tale solo se passa attraverso forme sociali adeguate, cioè relazionalmente valide per esprimere e far fiorire l'*humus* dell'umano, cioè la relazionalità della vita buona. Le forme sociali sono adeguate quando rispettano e sviluppano la natura propria di ogni relazione vissuta in maniera riflessiva.

Quando parlo di *natura* della relazione intendo il suo principio interno di operazione. È questo principio operativo che giustifica l'asserzione secondo cui «all'inizio [di ogni realtà] c'è la relazione». Questa affermazione coincide con il principio ontologico che sta alla base della sociologia relazionale.<sup>1</sup> È in questo principio, su di esso, con o senza di esso, che si gioca il destino della ragione occidentale, e quindi della stessa "società occidentale".

La sociologia relazionale consiste nell'osservare che la società, ovvero qualsiasi fenomeno o formazione sociale (la famiglia, una impresa o società com-

<sup>1</sup> DONATI, *Teoria relazionale della società*, 80. L'affermazione è di carattere sociologico, e non dipende da una apparentemente analoga affermazione di carattere biblico-teologico che è alla base del pensiero di Martin Buber.



merciale, una associazione, lo Stato nazionale), inclusa la società globale, non è né una idea (o una rappresentazione o una realtà mentale) né una cosa materiale (biologica, fisica, tecnica, economica o di altro genere), ma è un complesso di relazioni sociali. Non è né un “sistema”, più o meno preordinato o sovrastante i singoli fatti o fenomeni, né un prodotto di azioni individuali aggregate o sommate fra loro, ma è un altro ordine di realtà: la società è relazione, e ogni formazione sociale – pensiamo anche ad internet – è fatta di relazioni sociali. Ogni società o forma sociale si distingue per il modo *sui generis* di combinare gli elementi che compongono quella che possiamo chiamare la sua “molecola sociale” costitutiva, laddove tali elementi interagiscono secondo certe dinamiche relazionali facendo emergere una struttura la quale può semplicemente riprodursi (morfofasi) oppure modificarsi in modo significativo (morfogenesì) nel tempo.

Ogni società o forma sociale è dunque caratterizzata da una peculiare struttura relazionale, cioè dal fatto di configurare le relazioni in un modo proprio, *sui generis*. Se Ego e Alter, e in generale N partecipanti, vogliono creare e stare in una certa relazione, che non sia una semplice interazione o scambio del momento, devono convergere sugli scopi della relazione, ma lo fanno con mezzi, regole e anche valori attribuiti alla relazione che sono differenti. E che sono tanto più differenti quanto più consideriamo il fatto che, per ciascuno di questi elementi e per ciascun agente, ci sono “ambienti” diversi con cui ciascuno di essi si relaziona in forza della propria autonomia. Questa è la struttura di una relazione che si realizza come fenomeno emergente.<sup>1</sup> Non insisterò mai abbastanza nel ribadire il fatto che il bene comune (diversamente dai beni pubblici, come le strade, le piazze, i monumenti, i giardini, i musei, ecc.) non è “una cosa”, bensì è un bene relazionale, cioè consiste di relazioni, perché deve unire i diversi mantenendo le differenze.

Alla base di questa lettura del sociale, sta il *fatto* (non l’idea o la mera *figuration* o *fiction*) che la relazione sociale deve essere concepita non come una realtà accidentale, secondaria o derivata da altre entità (individui o sistemi), bensì come realtà di genere proprio. Tale realtà è dotata di una autonomia che consiste nel modo peculiare in cui vengono combinati gli elementi affettivi, cognitivi e simbolici. Affermare che “la società, anzi tutta la realtà umana, è relazione” può sembrare quasi ovvio, ma non lo è affatto ove l’affermazione sia intesa come presupposizione ontologica ed epistemologica generale e quindi si abbia coscienza delle enormi implicazioni che da essa derivano.

Ciò non significa in alcun modo aderire ad un punto di vista di relativismo culturale, anzi si tratta esattamente del contrario: la sociologia relazionale si fonda su una ontologia sociale realista e induttiva (non una metafisica astratta e deduttiva), che vede nelle relazioni il costitutivo di ogni realtà sociale secondo

<sup>1</sup> Per maggiori dettagli si veda P. DONATI, *Sociologia relazionale. Come cambia la società*, La Scuola, Brescia 2013, 294-320.

la loro propria natura. La sociologia relazionale non ha nulla a che fare con il *relazionismo* filosofico o sociologico.

#### VI. POSTMODERNITÀ O DOPOMODERNITÀ?

È in questa prospettiva che, a mio modesto avviso, possiamo e dobbiamo leggere il destino della razionalità occidentale e della forma di società che conseguirà a tale destino. Letta nell'ottica relazionale, la crisi della ragione occidentale sta qui: nel deficit di relazionalità in cui essa si dibatte e rischia di soccombere. Se l'Occidente non troverà una risposta plausibile all'enigma della relazione, la sua razionalità si corromperà sempre di più e alla fine si autosconfiggerà. Viceversa, rispondendo alla sfida dell'enigma, potrà trovare il suo rinnovamento e il suo rilancio.

La sfida cruciale di cui parlo viene oggi lanciata nei confronti della ragione occidentale, e al tipo di società che tale ragione sostiene, non tanto dalla "società multiculturale" intesa come realtà di mescolanza di varie culture, che è una ricchezza per tutti, ma dal *multiculturalismo* inteso come ideologia e come nuova dottrina politica.<sup>1</sup> Non si tratta di mettere in causa quella realtà di fatto, costituita da una società sempre più variopinta di tante etnie e lingue diverse, che fa incontrare persone appartenenti a culture differenti. Di per sé questi incontri possono aprire tante nuove e interessanti possibilità di arricchimenti reciproci.

Si tratta invece di mettere in discussione quel tipo di ideologia multiculturalista che propone una razionalità secondo la quale, andando ben oltre il giusto riconoscimento dell'uguaglianza morale e giuridica di tutte le persone umane, le differenze culturali dovrebbero essere riconosciute e trattate come tutte uguali per il semplice fatto che non sarebbe possibile esprimere alcuna valutazione su di esse, tantomeno di carattere comparativo. Lo slogan «tutti differenti, tutti uguali» (proprio del "politicamente corretto") non significa – come dovrebbe essere – l'uguale dignità di ogni essere umano, ma la pretesa che ogni differenza di comportamento, credenza, opinione, e così via, non solo abbia un uguale diritto all'esistenza, ma possa e debba godere dei medesimi diritti a prescindere da ciò che propugna e comporta. Il che significa rendere indifferenti (senza qualità specifica) i valori e le norme sociali, cioè rendere neutre le scelte di valore, salvo poi porre dei limiti quando questa neutralizzazione ha degli effetti negativi o non più tollerabili.

La pluralizzazione socioculturale inerente ai processi di globalizzazione si presenta come morfogenesi senza vincoli che modifica tutte le identità e tutti gli ambiti di vita delle persone. "Il plurale" viene generato come un insieme di differenze/diversità che rispondono a tipi di semantiche che ormai sfuggono alla comprensione della ragione occidentale moderna. La mia argomentazione è che la ragione occidentale non riesce più a governare questo processo di plura-

<sup>1</sup> Ho esposto e commentato tale ideologia in P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008, 91-122.

lizzazione senza limiti per il fatto che *non vede o non sa rispondere agli enigmi insiti nelle relazioni fra valori e norme sociali differenti e contrastanti fra loro*.

La società plurale tende a presentarsi come “caotica”, e nel migliore dei casi come “meticcia”. Per affrontare il pluralismo anomico che emerge in questa società – che io chiamo *dopo-moderna* ovvero *trans-moderna* – serve una nuova semantica delle differenze/diversità, del loro riconoscimento e della loro gestione pratica, il cui punto dolente sta nel riconoscimento e trattamento dell’enigma delle relazioni fra le differenze quando sembrano o sono di fatto inconciliabili.

La tesi che io sostengo è che questa semantica sia/debba essere di tipo “relazionale”, in un’accezione tutta da specificare. Il caso del multiculturalismo, inteso come ideologia (e non già come uno stato di cose), è emblematico di una visione *a-relazionale* del mondo quando giustifica un qualsiasi comportamento sulla base del fatto che si tratta semplicemente di una diversità culturale, come tale non giudicabile. Il fatto è che la ragione occidentale è arrivata ad un punto cieco, perché dietro l’apparente riconoscimento e rispetto delle “pluralità”, risulta incapace di far dialogare e far convivere le diverse culture, frammenta la società, produce relativismo culturale ed etico, rende vuota la democrazia. Il sincretismo culturale non offre propriamente una soluzione, bensì rappresenta piuttosto una certa modalità pratica per cercare di accomodare le differenze fin dove non vengono generate delle conseguenze inaccettabili.

In sintesi, la ragione occidentale si viene a trovare di fronte ad un bivio: è costretta ad implodere oppure a farsi relazionale. Queste alternative rappresentano i due tipi di “società plurali” che abbiamo davanti a noi: il “pluralismo vuoto” e il “pluralismo relazionale”. La differenza sta appunto nel fatto che il pluralismo vuoto è cieco di fronte all’enigma della relazione, mentre il pluralismo relazionale riconosce l’enigma e cerca di offrire una risposta plausibile.

Si tratta di esplorare il senso e le possibilità concrete di questa seconda via, quella di una “società relazionale” come espressione di una “ragione relazionale” che nasce da una nuova matrice ontologica, per la quale la sostanza e la relazione sono co-principi originari dell’essere.<sup>1</sup> La matrice ontologica è chiaramente resa disponibile da una matrice teologica.<sup>2</sup> Questa prospettiva fa da supporto ad un originale paradigma antropologico, detto appunto relazionale. È in questo paradigma relazionale che io propongo di trovare la soluzione all’enigma della relazione.

## VII. LA MATRICE TEOLOGICA

Io sostengo che solo una *specifica* matrice teologica può dare senso ad una ontologia che metta al centro della realtà la relazione. Nel dire questo, propongo di

<sup>1</sup> Cfr. MASPERO, *Essere e relazione*; P. CODA, M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013.

<sup>2</sup> Cfr. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

considerare la matrice teologica dal punto di vista sociologico come un “codice simbolico” che dà forma ad una cultura storicamente concreta.

Anche per le scienze sociali, e non solo teologiche o filosofiche, solo una ontologia relazionale consente di sciogliere l’enigma della relazione, in quanto mette in rilievo il fatto che l’unità del reale è relazionale, ossia consiste nella specifica relazionalità che contiene. Ciò che si dice sul piano della teologia cristiana (“Dio uno e trino”), ha un correlato sul piano della ontologia sociale.<sup>1</sup>

Occorre ovviamente usare questa prospettiva con sapienza, perché altrimenti si corre il rischio di tradurre la formula “uno perché trino” in una soluzione dialettica *à la* Hegel, come alcuni autori hanno fatto,<sup>2</sup> in quanto l’Uno di cui si parla sembra essere il prodotto del Trino (anche se non necessariamente secondo un processo del tipo tesi-antitesi-sintesi), il che non corrisponde al vero, perché Dio è “uno e trino” *insieme*,<sup>3</sup> grazie – aggiungo io – al “segreto” custodito nell’enigma della relazione. Infatti, a mio parere, si può e si deve dire non solo che Dio è “Uno perché trino”, ma anche che Dio è “trino perché uno”, cioè può articolarsi in una pluralità senza perdere la sua identità (*ipse, non idem*), per via delle qualità e proprietà causali della sua propria sostanza che è la relazionalità. Il che rende esplicita la *reversibilità* della natura divina fra l’essere una e l’essere relazionale. In ciò si evidenzia il *paradosso* a cui l’enigma della relazione allude, quando pone l’identità (l’Uno) nell’essere relazionale in sé e per distinzione con altro da sé. Siamo di fronte ad un paradosso *illuminante*, anziché essere accecante com’è invece lo sguardo delle Gorgoni.

Il paradosso di una matrice teologica che genera i paradossi della ragione nella vita sociale mentre allo stesso tempo li illumina può diventare comprensibile se lo leggiamo alla luce dello spirito contenuto nel Nuovo Testamento, in cui troviamo enunciati dei paradossi temporali (“il tempo è compiuto, ma tutto deve ancora compiersi”, cfr. Mc 1,14), dei paradossi, per così dire, spaziali («tu sei in me e io in te», Gv 17,21) e dei paradossi, per così dire, esistenziali («quando sono debole, è allora che sono forte», 2Cor 12,9-10). Lo spirito contenuto in queste affermazioni illumina la natura relazionale propria di Dio, nel quale la relazione non viene né dal basso né dall’alto, né da alcuna “parte”, perché esiste in sé, anzi è l’essere stesso di Dio, il quale è relazione pura.

A questo punto potremmo essere tentati di risolvere l’enigma della relazione dicendo che l’enigma si risolve nella reversibilità dei termini della relazione, nel senso che Io sono in quanto Dio viene in me, il tempo si compie in quanto ciò che era già previsto semplicemente si realizza, che la mia debolezza non è più

<sup>1</sup> Il grande interrogativo se sia possibile avere una ontologia sociale relazionale senza il riferimento ad una matrice teologica rimane, comunque, un fondamentale problema di ricerca scientifica.

<sup>2</sup> Cfr. J. SPLETT, *La dottrina della trinità in Hegel*, Queriniana, Brescia 1993. Una corretta e suggestiva visione relazionale è stata invece sviluppata da P. CODA, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; IDEM, *Per un’antropologia trinitaria*, in *Cattolici in Italia tra fede e cultura. Materiali per il progetto culturale*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 193-202; IDEM, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003.

<sup>3</sup> Si veda G. MASPERO, *Uno perché trino*, Cantagalli, Siena 2011.

tale perché è Dio che opera in me. Dove va allora la differenza nell'unità della relazione che pure l'enigma contiene?

La relazione è uno spazio-tempo di unità e differenza che è dinamico in quanto i termini della relazione stanno assieme nella continua interazione reciproca e in quanto un legame non si forma se non c'è la differenza fra i termini. Ricordiamoci della "opposizione polare" di cui parla Romano Guardini.

Perciò occorre qui fare attenzione ad una certa mistica dell'Altro che può essere fuorviante, in particolare quella di E. Lévinas. L'idea che io sono l'Altro, ovvero che io sono nella misura in cui mi identifico totalmente con l'Altro e l'accolgo l'Altro in me stesso, cioè il rinvio ad una esperienza fondamentale generata dal volto d'Altri che costituisce la soggettività, ovvero la visione del primato assoluto dell'altro come unico spazio possibile alla costruzione dell'umanità, non è per nulla relazionale.<sup>1</sup> Tant'è che, secondo Lévinas, l'incontro tra me e l'altro non è una relazione sociale. Alquanto diversa è la prospettiva di P. Ricœur, che rinviene l'elemento costitutivo della identità soggettiva nella contrapposizione fra l'immediatezza dell'io e la mediatezza del Sé. Qui si apre un certo spazio per la relazione. L'accesso alla nostra identità più autentica non avviene attraverso un atto di introspezione intuitiva, ma attraverso una più lunga deviazione che implica il linguaggio, la capacità di agire, la narrazione, l'emergenza della responsabilità morale. Il sé, pronome accusativo e riflessivo, accede alla propria identità solo attraverso l'esperienza dell'alterità che lo attraversa.<sup>2</sup> Per uscire dagli equivoci della mistica dell'Altro come costitutivo di me stesso, occorre comprendere che tra me e l'altro c'è una relazione la quale, nel suo farsi, genera una relazione del Noi (*We-relation*) in cui troviamo una unità fra me e l'Altro che preserva la nostra differenza.<sup>3</sup>

Nel codice semantico del Dio Trinitario cristiano, la relazionalità fra le Persone divine è tale per cui il Padre e il Figlio generano una relazione-del-Noi che è la terza Persona, "spirano" lo Spirito d'Amore a loro consostanziale, lo Spirito Santo come *we-relation*, la quale indica che la relazionalità non si chiude in sé stessa, ma si apre e si diffonde per sua propria natura. La *donalità* dell'essere – il

<sup>1</sup> Si vede in ciò l'influenza della matrice teologica ebraica, che conferisce all'etica (in definitiva alla Legge) il primato sulla ontologia, la qual cosa porta ad una visione che sottovaluta il fondamento ontologico della relazione. Afferma Lévinas: «io non vorrei definire nulla attraverso Dio, giacché io conosco l'umano. È Dio che posso definire attraverso le relazioni umane, non l'inverso». In Lévinas, l'etica è la spia di un Dio presente e irraggiungibile, vicino e differente... «L'etica, al di là della visione e della certezza, delinea la struttura dell'esteriorità come tale. La morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima» (E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1983, 313).

<sup>2</sup> Come dice il titolo dell'opera di P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011, il soggetto per cogliere sé stesso solo comprendendosi come altro attraverso gli atti che egli pone nel mondo, e che sono la manifestazione indiretta della sua identità, superando così il primato dell'autoreferenzialità. Il sé si comprende nella dialettica di atto ed interpretazione, con un movimento inevitabilmente ermeneutico. Ciò a cui Ricœur punta è una fenomenologia ermeneutica dell'*homo capax*, come egli lo definisce, che apra ad una comprensione del suo originale modo di essere, e quindi ad una ontologia della soggettività.

<sup>3</sup> Per maggiori dettagli si veda P. DONATI, *Which Engagement? The Couple's Life as a Matter of Relational Reflexivity*, «Anthropotes» 30 (2014) 217-250.

fatto che l'essere-nella/della-relazione nasce dal dono e senza dono non potrebbe esistere – genera la relazionalità come circuito allargato di doni reciproci che non può mai chiudersi tra due particolari, ma è necessariamente aperto alla reciprocità allargata che non può escludere nessuno che voglia prendervi parte. L'essere “è” (*ex-siste*) in quanto è “generativo”, ed è generativo perché è intrinsecamente donativo.

Quando Cristo dice «tutto quello che avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40), identificando sé stesso con i fratelli più piccoli, egli non vuol certo dire che gli uomini (i fratelli) siano lo stesso Cristo, ma vuol dire che tu hai fatto un'azione a Cristo perché ti sei relazionato all'Altro come Cristo si relaziona a lui, come lui lo ama. Non c'è sostituzione fra le persone di Cristo e dei fratelli, ma la loro identificazione con quella mediazione (reciprocità della fraternità) che è Cristo. La reciprocità, intesa come scambio simbolico o donazione reciproca, ha un fondamento cristologico.

La vita sociale che si espande attraverso quella che io chiamo la “ragione relazionale” nasce di qui.<sup>1</sup> Essa ha nella relazionalità del *Logos* quella radice ontologica che oggi siamo chiamati a scoprire *ex novo* nel mondo.

Beninteso, la vita relazionale in Dio è incommensurabile rispetto alla vita relazionale dell'esistenza umana. La prima non è soggetta a tutte le limitazioni a cui è soggetta la seconda. Certo, vale l'*analogia entis*,<sup>2</sup> per cui quanto più vediamo la somiglianza (che non è similitudine! e neppure “meno di una metafora” come sostiene U. Eco), tanto più ci troviamo di fronte all'abisso che li distingue. E tuttavia si tratta, a mio parere, di un abisso che non mette in antitesi il divino e l'umano (cioè escludendoli a vicenda, come avviene nel codice binario di Luhmann), bensì permette una comunicazione (*communicatio*) reciproca, il che – di nuovo – è comprensibile solo se si vede l'enigma della loro relazione, che esiste anche se sono termini incommensurabili.

Applicato al tema dell'educazione, il presente discorso è utile ad affrontare la cosiddetta “emergenza educativa”, che non è una condizione temporanea o di transizione, ma è ormai una caratteristica intrinseca e di lunga durata della nostra società. Il motivo sta nel carattere intrinsecamente problematico del modello educativo della modernizzazione, che si appunta sull'individuo e lo tratta con il codice libertà/uguaglianza (*lib/lab*) ignorando il carattere relazionale della società e della crescita umana.<sup>3</sup> Se si accetta questa diagnosi, occorre aderire all'idea che l'educazione delle nuove generazioni richiede un modello di socializzazione radicalmente nuovo rispetto alle epoche passate. Non è più sufficiente una educazione basata sulla trasmissione di un patrimonio culturale

<sup>1</sup> DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, 91-122.

<sup>2</sup> Il concetto di *analogia entis*, secondo Erich Przywara, indica il rapporto doppio di trascendenza/immanenza tra Dio e le sue creature. Secondo tale autore, c'è una obiettiva difficoltà dell'uomo di comprendere questa “Trascendente immanenza” divina. A suo avviso, essa è accessibile solo attraverso l'intervento della grazia. La prospettiva relazionale non nega questo, ma legge la grazia come una relazione che può essere illuminata dalla ragione.

<sup>3</sup> Cfr. DONATI, *Sociologia relazionale*.

(fatto di “valori”) che viene acquisito e praticato attraverso gli “abiti” (*l’habitus*) dalle nuove generazioni. L’educazione necessita di confrontarsi con le relazioni umane e sociali, affrontando gli enigmi che esse comportano. Deve diventare una modalità di promuovere una nuova riflessività, da declinare in modo personale e sociale, attraverso la ragione relazionale. L’educazione non può più essere concepita come interiorizzazione di una cultura data in un contesto sociale, ma deve diventare una elaborazione riflessiva della cultura (e del sociale) in un mondo aperto e globalizzato. Ciò comporta che il sistema scolastico-formativo venga riconfigurato secondo una visione che, da apparato di controllo sociale, lo concepisca come un *servizio relazionale e riflessivo*.<sup>1</sup>

Uno slogan pubblicitario di *fundraising* che si trova sui giornali afferma: «Sii egoista, fai del bene agli altri!». Lo slogan enuncia un paradosso: la tua felicità sta nel rendere felici gli altri. In questa, come in tante altre ingiunzioni, viene proposta una relazione sociale che contiene un *enigma*: come può essere che facendo il bene degli altri io faccia del bene a me stesso? Se io mi spoglio dei miei beni, come posso stare meglio? Certamente questa relazione è *paradossale* se la vediamo dal punto di vista della società odierna che si basa sulla competizione globale, dove ci si aspetta che ognuno cerchi di massimizzare i propri interessi senza riguardo alle conseguenze che ricadono sugli altri. Chi enuncia l’enigma (da quale oracolo?) richiama una realtà sociologica che tutte le società sopravvissute nella storia hanno dovuto prima o poi riconoscere: e cioè che la società si regge su un circuito allargato di doni,<sup>2</sup> senza il quale la coesione sociale crolla e la società va incontro al deperimento e alla decadenza.

Ingiungere una relazione con sé stessi che consiste in una (apparente) contraddizione *in adjecto* (se vuoi bene a te stesso, rinunci a te stesso) porta a riconoscere che la relazione con sé stessi (conversazione interiore) deriva dal trattare gli altri in un certo modo, cioè dipende dalla conversazione esteriore (relazione sociale con gli altri): la felicità che io sperimento in me stesso dipende dalla felicità che sperimento negli altri come risultato della premura che ho messo nel relazionarmi a loro secondo l’etica del dono, cioè nell’aver prodotto un bene relazionale.<sup>3</sup>

Comprendere gli enigmi delle relazioni, come quello appena detto secondo cui “quando dai, ricevi”, “quando rinunci a te stesso, trovi te stesso”, significa saper vedere *una struttura relazionale latente che è nascosta allo sguardo diretto*. Questa è la sfida, che consiste nel confrontarci con la realtà latente delle relazioni.

Con un avvertimento. Vedere le relazioni e gli enigmi che portano con sé non è un esercizio facile e soprattutto non è sempre piacevole. Gregory Bateson

<sup>1</sup> P. DONATI, *La sfida educativa: analisi e proposte*, «Orientamenti Pedagogici» 57/4 (2010) 581-608.

<sup>2</sup> Altrimenti detto “scambio simbolico allargato”, di cui parlano tanti autori, tra cui M. Mauss, C. Lévi-Strauss, A. Caillé, J. Baudrillard, J. Godbout.

<sup>3</sup> Cfr. P. DONATI, R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e cosa producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

(1976) ha affermato che chi vede la relazione è allo stesso tempo benedetto e maledetto. Io interpreto questa frase nel senso che chi vede la relazione è benedetto in quanto riesce ad avere uno sguardo più profondo su ciò che connette le cose del mondo e le vicende umane, ma rischia molto, perché, se non riesce a sciogliere l'enigma, si verrà a trovare di fronte a paradossi che non lo renderanno più felice. In ogni caso, è di lì dove dovrà passare. Come ho scritto anni fa, «*la relazione, non la dualità o l'ambivalenza o altro, è "il gioco dei/sui giochi"*».<sup>1</sup> La relazione è un enigma, genera enigmi, ma così come li produce, offre anche la via per la loro risoluzione. In ogni caso, la relazione sociale non è un puro gioco. Di essa non si può dire quello che Wittgenstein diceva del gioco linguistico (nel saggio *Della certezza*): «qualcosa di imprevedibile ... voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì, come la nostra vita...». Che le relazioni sociali seguano regole vaghe, sfuocate o ambigue fa parte dell'esperienza quotidiana di ciascuno di noi, così come la loro tendenza a polarizzarsi. Per esempio in codici binari, del tipo interno/esterno, simmetrico/asimmetrico, uguale/disuguale, buono/cattivo, ecc. che è il modo più banale di semplificare la realtà. Ma le relazioni sociali non possono essere, di norma, sempre e comunque *strutturalmente* incerte, ambigue o dicotomiche: il loro compito è di portare al di là delle ambiguità e delle dicotomie, cioè degli enigmi che pure esse stesse generano continuamente.

#### VIII. L'AGIRE RELAZIONALE

Per concludere, vorrei fare un esempio applicativo di quanto ho finora sostenuto con riferimento al tema della relazione fra umano e divino nella vita delle persone.<sup>2</sup>

Prendo le mosse da una prospettiva che è stata enunciata con questa frase:

Lì dove sono le vostre aspirazioni, il vostro lavoro, lì dove si riversa il vostro amore, quello è il posto del vostro quotidiano incontro con Cristo. È in mezzo alle cose più materiali della terra che ci dobbiamo santificare, servendo Dio e tutti gli uomini. Il cielo e la terra, figli miei, sembra che si uniscano laggiù, sulla linea dell'orizzonte. E invece no, è nei vostri cuori che si fondono davvero, quando vivete santamente la vita ordinaria.<sup>3</sup>

Questa prospettiva ci interroga ponendoci di fronte ad un enigma, perché dire che il finito e l'infinito si incontrano non già "lontano", in un orizzonte all'infinito (come è il divino trascendente), bensì qui e ora (*hic et nunc*), allude ad una concreta relazione fra umano e divino che è tutta da esplorare. Infatti, è noto che nei secoli passati la Chiesa ha indicato la santificazione nel distacco dal mon-

<sup>1</sup> DONATI, *Teoria relazionale della società*, 85.

<sup>2</sup> In questa sede il termine "divino" equivale a "soprannaturale" riferito al Dio cristiano, anche se è noto che il concetto di divino è più esteso e talvolta anche vago.

<sup>3</sup> Dall'omelia di J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Ares, Milano 1968, n. 116.



do e non certo nell'immersione in esso. È ben vero che, con il Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*), la Chiesa ha cercato di riannodare la sua relazione con il "mondo" (leggi modernità) incitando i cristiani all'impegno politico e sociale. Ma questa relazione appare a tutt'oggi assai problematica. Soprattutto per il fatto che l'immersione nelle cose secolari (per esempio nella politica e nell'economia) dà esiti che, di fatto, molto spesso se non sempre, dimostrano di essere antitetici alla santificazione della vita ordinaria.

Chiaramente la prospettiva che ho citato, ancorché si giustifichi con il richiamo all'esperienza dei primi cristiani (ad es. nella *Lettera a Diogneto*), indica una strada che è nuova, e difficile da percorrere, in quanto sollecita a coniugare i due termini della relazione (umano e divino) senza separarli né confonderli in un'epoca storica nella quale il codice simbolico della relazionalità viene rimosso e represso in tutti gli ambiti di vita. Ma è esperienza diffusa che le persone tendono ad agire polarizzandosi sull'uno *oppure* sull'altro dei termini della relazione. E questo non certo da oggi. Anzi dai tempi in cui è nato il cristianesimo. Come leggiamo nell'episodio evangelico in cui Gesù sembra rilevare una opposizione fra l'agire di Marta e quello di Maria, anche l'uomo odierno tende a immergersi nelle cose pratiche *oppure* invece nella contemplazione. Quando facciamo una cosa perdiamo di vista l'altra. Non riusciamo a tenere la relazione. Tutti noi ci orientiamo ora all'una ora all'altra parte senza sapere come relazionare i due poli: se ci diamo alla contemplazione lasciamo da parte il mondo, se ci impegniamo nel mondo perdiamo il punto di vista contemplativo. Ecco l'enigma della relazione. Gesù dice «*porro unum est necessarium*»,<sup>1</sup> dunque sembra conferire il primato a Maria, ma è chiaro che Marta (l'attività umana, per far fronte ai bisogni terreni) ha anch'essa una sua necessità. E allora?

Il problema è quello di comprendere *come* deve essere questa relazione. È la struttura della relazione (il suo "senso", cioè: la finalità che la guida, il valore che la sostiene, la norma che la regola, i mezzi che usa) che costituisce il problema.<sup>2</sup> Per una soluzione illuminante può essere utile ispirarsi alla relazione fra Cristo uomo e Cristo Dio, *perfectus homo et perfectus Deus*<sup>3</sup> che resta indecifrabile per chi non ha una visione relazionale.

Della relazione fra l'umano e il divino, ovvero fra mondo e Chiesa, fra "il secolo" e la missione del popolo di Dio, parlano tutti i teologi, ma a me sembra che rimanga ancora da esplorare *la relazione in sé stessa*, la sua struttura, la sua dinamica, la sua relazionalità interna ed esterna. In generale, si è cercato di spiegare che cosa pertiene all'umanità e che cosa alla divinità, e come esse siano

<sup>1</sup> Gesù si rivolge a Marta, la quale, affannata in molte faccende, si lamenta che la sorella Maria rimanga seduta ai piedi del Signore ascoltando le sue parole: *Martha, Martha sollicita es et turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea* («Marta, Marta, tu ti affanni e t'inquieti per troppe cose. Ma una sola è necessaria. Maria ha scelto la parte migliore che non le sarà tolta», Lc 10,42).

<sup>2</sup> Sulla struttura della relazione cfr. P. DONATI, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bologna 2013.

<sup>3</sup> Cfr. M. VANZINI, *Il corpo risorto di Gesù Cristo nel dibattito teologico recente*, «Annales Theologici» 26 (2012) 153-220.

compatibili.<sup>1</sup> Per quanto io possa vedere, quasi sempre ci si è fermati davanti all'enigma della relazione fra l'umanità e la divinità di Cristo, asserendo che esiste e che è tale relazione che assicura agli uomini la fratellanza in Cristo.

Tuttavia, il problema della relazione come tale, cioè il ruolo che la relazionalità gioca nella vita umana e le sue connessioni con la vita soprannaturale è ancora un orizzonte da esplorare. L'enigma rimane tale.

La conferma viene dal fatto che, di fronte a questo enigma si sono fermati due giganti del pensiero teologico contemporaneo. Lo ha fatto Karol Wojtyła alla fine del suo *Persona e atto* quando conclude la sua opera affermando che «l'esperienza dell'uomo che "agisce insieme con gli altri" deve essere introdotta nella concezione della persona e dell'atto» e tuttavia aggiunge che «questa concezione aspetta ancora ulteriori elaborazioni».<sup>2</sup> Prosegue poi indicando il percorso di studio che egli suggerisce in questi termini:

C'è da chiedersi se in tal caso essa [concezione] sarà ancora la concezione della persona e dell'atto *oppure* quella della comunità o della relazione in cui in un'altra dimensione la persona e l'atto si svelano e si confermano. Tuttavia può sorgere la domanda se l'esperienza dell'agire «insieme con gli altri» non sia fondamentale e se, pertanto, la concezione della comunità e della relazione non debba già essere premessa nell'elaborazione della concezione della persona. Penso che l'interpretazione della comunità e della relazione interpersonale *non possa essere premessa* correttamente se non poggia già in qualche modo sulla concezione della persona e dell'atto, cioè su quella in cui dall'esperienza "l'uomo agisce" sia stata ricavata adeguatamente l'immagine della trascendenza della persona nell'atto. In caso contrario, nell'interpretazione della comunità e della relazione interpersonale possono essere facilmente trascurati alcuni aspetti di ciò che è costitutivo della persona e che sostanzialmente condiziona e insieme definisce la comunità e la relazione, proprio in quanto comunità e relazione tra persone. Quindi, sul piano metodologico e sostanziale, sembra giusta la soluzione che, *dando priorità alla concezione della persona e dell'atto*, cercherà sulla base di questa concezione un'interpretazione adeguata della comunità e della relazione interumana in tutta la sua ricchezza e differenziazione.<sup>3</sup>

In sostanza, così io leggo queste pagine, alla persona viene data una priorità ontologica e metodologica sulla relazione per giustificare la capacità di trascendenza dell'agire umano. Ma con ciò non si risolve l'enigma di cui ho lungamente discusso. Mi pare evidente che qui Wojtyła lasci del tutto aperto il problema di come individuare la rilevanza e la collocazione dello statuto ontologico della relazione rispetto a quello della persona e dell'atto, pur con il desiderio di far posto alla relazione. Rimane irrisolto il problema di come concepire l'essere della persona (*ens contingens*) e dell'atto *nella/con/per la relazione*. La sociologia relazionale chiarisce che la persona non si trascende nell'atto (in cui è e rimane sé stessa), ma si trascende nella relazione.

<sup>1</sup> Per esempio nell'opera bella e fondamentale di F. OCARIZ, *Cristo redemptor*, Eunsa, Pamplona 1992.

<sup>2</sup> K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Lev, Città del Vaticano 1982, 335.

<sup>3</sup> Ivi, 335-36. Il corsivo è nostro.

Joseph Ratzinger, in vari scritti, mi sembra essersi spinto un po' più oltre. Egli afferma che «l'uomo è relazione e ha la propria vita e sé stesso solo nel modo della relazione. Da solo io non sono affatto me stesso, ma lo sono soltanto nel tu e mediante il tu. Essere veramente uomo significa stare nella relazione dell'amore, del da e del per. Invece il peccato significa turbare o distruggere la relazione. Il peccato è negazione della relazione...».<sup>1</sup> E tuttavia, pur dando tanto spazio alla relazione, anche nell'enciclica *Caritas in Veritate*, arriva a concludere che «un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*»,<sup>2</sup> lasciando così ancora del tutto aperto il discorso, specie sul piano delle connessioni fra la metafisica e le scienze umane e sociali.

Sia Wojtyła sia Ratzinger hanno indicato delle strade di approfondimento che contribuiscono oggi alla apertura di una stagione di nuove riflessioni.<sup>3</sup> Tuttavia – a mio parere – ci troviamo ancora sulla soglia dell'enigma. Lo si vede quando si deve affrontare il tema di come conciliare l'impegno per il progresso umano e l'impegno per la sequela di Cristo, che, tradotto in termini ecclesiali, significa come relazionare la Chiesa ad un mondo sempre più secolarizzato, e, all'interno della Chiesa, fra gerarchia e laicato.

Per restare nel campo teologico-filosofico, l'enigma della relazione sta nel comprendere come si possa mantenere allo stesso tempo la *distanza* fra i due termini, il mondo soprannaturale e il mondo terreno (perché dire relazione vuol dire distanza), e nello stesso tempo mantenere la loro *unità*. Sembrano due operazioni contraddittorie. Come possono essere armonizzate?

Certamente l'unione non può essere una fusione, altrimenti vanno perdute le identità (sostanze) proprie di ciascun termine. Neppure può essere una separazione, altrimenti va perduta l'unità. E non può essere nemmeno una combinazione qualunque, che alterna ora un modo di essere ora l'altro, come chi interpreta l'*ora et labora* nel senso che c'è un tempo per pregare e un tempo per lavorare quali momenti che si alternano senza connettersi (relazionarsi) *realmente*. Cosa che vediamo capitare il più delle volte nella vita quotidiana, quando *Marta* (il lavoro) e *Maria* (la contemplazione) risultano essere due condotte di vita che non si possono vivere in modo unitario. Infatti, se si deve pregare bisogna distaccarsi dal mondo, dalla autonomia delle realtà terrene, e viceversa, se ci si deve preoccupare del mondo, occorre lasciare la preghiera. Se si dà preminenza a Dio occorre lasciare le cose terrene, se si dà preminenza al mondo Dio diventa una ruota di scorta. Come si risolve il problema?

Il fatto è che l'unità non è né una "cosa", né un'entità a sé stante, ma è una relazione fra due termini. L'unità è nella relazione. Pregare (*ora*) e lavorare (*la-*

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006, 98-99.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, Enciclica *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, n. 53.

<sup>3</sup> Si veda M. SODI, L. CLAVELL (a cura di), *Relazione? Una categoria che interpella*, Lev, Città del Vaticano 2012 e le proposte di G. MASPERO, *Dogma e santità: il rapporto tra creazione e Trinità alla luce di un'esperienza concreta della filiazione divina*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaria e il pensiero teologico: atti del convegno teologico, Roma, 14-16 novembre 2013*, Edusc, Roma 2014, 171-216.

*bora*) sono due cose distinte e come tali non sono fondibili. E tuttavia non sono realtà antitetiche, in virtù del fatto che l'una è relazionata all'altra. È la *we-ness* della relazione, come fenomeno emergente, che consente di vedere l'unità dei distinti nella relazione. Per cui possiamo vedere che pregare e lavorare possono trovare una unità di vita non già nel senso che pregare sia la stessa cosa che lavorare e viceversa, ma nel senso che le due attività si ritrovano (distinte) nella *unitarietà della relazione vitale*. L'una cosa non coincide con l'altra, ma esse stanno in una certa relazione. In che senso può succedere questo? Come si può dare che un termine non solamente esista in relazione all'altro, ma *sia sé stesso solo se include relazionalmente l'altro*, pur essendo sé stesso e non l'altro?

Bisogna guardare dentro la relazione e dentro la sua peculiare struttura. Essa deve avere qualità, proprietà e poteri causali propri. Quali?

Deve mantenere l'autonomia dei termini e nello stesso tempo far emergere il loro bene relazionale. L'amicizia è l'esempio per eccellenza.

In linea generale, questa peculiare relazione è la *We-relation applicata ai due termini che chiamiamo lavoro* (o attività umane in generale della vita ordinaria) e *sguardo soprannaturale* (*preghiera*, ossia contemplazione, sguardo rivolto a Dio). In breve, la specificità dello spirito laicale cristiano (chi vive nel mondo per santificare il mondo senza farsi possedere dal mondo) consiste in questo: rivolgersi alle persone umane (tutte, di qualunque status, etnia, sesso, ecc.) dicendo loro che solamente in quanto soggetti relazionali<sup>1</sup> esse possono realizzarsi pienamente, e poi mostrando loro come e perché possono diventare soggetti relazionali nell'unità di vita, che non è una vita monolitica o abitudinaria, ma una vita spesa nel relazionarsi senza alienazioni a sé stessi, agli altri, al mondo, attraverso una peculiare riflessività.

## IX. CONCLUSIONI

Nella *Lettera ai Romani* (8,26-27) San Paolo scrive: «Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi con gemiti inesprimibili e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio».

Proviamo, senza voler essere irriguardosi, a sostituire alla parola "Spirito" la parola "Relazione". Avremo la seguente prospettiva: *la Relazione viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma la Relazione stessa intercede con insistenza per noi con gemiti inesprimibili e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri della Relazione*. Detto in altri termini: quando noi non sappiamo che cosa fare con gli altri e con le situazioni della vita, ossia quale relazione avere con il mondo contingente che ci circonda, allora ci

<sup>1</sup> Sul soggetto relazionale cfr. DONATI, *Sociologia relazionale*, 213-240 (*Il soggetto relazionale: definizione ed esempi*); P. DONATI, M. ARCHER, *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

sentiamo confusi, deboli, fragili, tristi, in crisi. Ogni situazione esistenziale in cui veniamo a trovarci, ogni incontro con qualcosa e soprattutto con qualcuno che ci mette in difficoltà, sono relazioni che ci interrogano. Di solito noi non pensiamo queste situazioni in termini di relazioni, perché vediamo solo individui, cose e problemi, cose che non vanno. Dobbiamo affrontare qualcosa (una situazione) o qualcuno (persone intorno) e ci chiediamo che cosa fare. Ma in realtà, dietro la sfida delle cose e delle persone, c'è una sfida che non vediamo, ed è la sfida più importante. È la sfida della relazione in gioco.

Accettare la relazione in cui ci troviamo così com'è, oppure cambiarla, o forse romperla? Non sappiamo bene che cosa fare. La risposta sta nel cambiare prospettiva e chiedersi: non è forse la Relazione stessa, quella che è in gioco, che geme e che, nella sua sofferenza, ci indica una strada per uscire da noi stessi e dai nostri enigmi? Questa strada la conosce chi sa leggere nel cuore dell'uomo, perché il cuore – diversamente dalla mente – ha bisogno di relazioni, cerca relazioni, è insoddisfatto se non trova la relazione che lo appaga. La relazione parla al cuore dell'uomo, e le dice il senso della vita che la mente cognitiva non riesce spesso a vedere. Essa parla segretamente e senza strepito di parole, ma non c'è nulla di più chiaro di quei gemiti "inespressi". La relazione sociale umana, infatti, prima che sui concetti (che sono un mezzo strumentale), cerca dei simboli (la rappresentazione dell'Altro come buono e amico oppure cattivo e ostile) in cui credere, in cui riporre la propria fiducia, oppure no. La Relazione dice a noi che cosa essa desidera perché il suo desiderio è il nostro bene, quando essa è vitale e generativa. Certo, questo non sempre accade, perché il gemito della relazione può indicare che essa porta con sé dei mali, i mali relazionali, nel qual caso va evitata. In ogni caso, è lì, ascoltando i gemiti della relazione che si scioglie l'enigma: nella visione di san Paolo, quando è sicuro il legame di filiazione divina, è lì dove si comprende che cosa dobbiamo fare con gli altri e con il mondo per non rimanere prigionieri degli enigmi della vita umana.

Bisogna educare il cuore dell'uomo a saper leggere la relazione che ci lega al contesto della nostra esistenza e in cui giace la vita, cioè la *Relazione vitale*. Per avere la conoscenza di cosa fare e dove andare occorre corrispondere al desiderio, alla tensione di vita, che è in quella Relazione, occorre saper trattare la *Relazione vitale*. Perché è essa l'enigma da sciogliere, non la cosa da fare o le persone a cui ci riferiamo o "il problema" che abbiamo di fronte. L'esistenza umana non ha senso in sé, né nelle cose, né nelle persone che ci circondano in quanto tali, ma lo trova nella *Relazione vitale*, quella che dà il senso alla vita perché lo possiede in sé stessa. La vita è nell'enigma della relazione. L'enigma della relazione racchiude il senso della vita.

#### ABSTRACT

Le domande più profonde della persona umana circa la sua esistenza e il suo destino evocano degli enigmi in quanto implicano delle relazioni vitali che rimangono nascoste, invisibili, latenti. La cultura oggi dominante in Occidente immunizza le persone da que-

ste relazioni, per affermare il cosiddetto 'individualismo emancipatore'. In tal modo, le relazioni diventano una realtà ancor più enigmatica. Il fatto di non vedere, e tantomeno saper gestire, le relazioni umane e sociali genera malesseri soggettivi e patologie sociali. Questi processi possono essere affrontati solo mediante una più profonda consapevolezza che la relazione contiene (ed è) un enigma perché è generata dagli individui ma non è fatta di individui, in quanto sempre eccede gli atti da essi posti. Il suo compito è quello di unire i differenti senza però annullare le differenze, ma anzi rispettando le differenze. Questo compito richiede lo sviluppo della riflessività relazionale, dalla quale dipende la felicità delle persone. Nucleo della questione è l'essere della relazione e, quindi, la risposta alla domanda se questa realtà immanente si autogenera (Luhman) o viene all'esistenza perché si riferisce relazionalmente ad una Realtà trascendente (Tommaso). La ragione occidentale si trova di fronte ad un bivio: può continuare a negare il carattere vitale della relazione oppure invece riconoscerlo in quanto riconducibile ad una matrice teologica sottostante all'essere sociale stesso. Solo questa seconda via consente di trattare la dimensione paradossale insita nella relazione stessa, dalla quale dipende anche la possibilità di declinare un'autonomia del mondo in modo non dialettico rispetto a Dio.

Human person's deepest questions concerning her own existence and destiny are perplexing inasmuch as they entail vital relationships that are hidden, invisible, and latent. The dominant culture in the West today immunizes people from these relationships, thus spreading the so-called 'emancipatory individualism'. In this way, these relationships become even more enigmatic. The failure to see, let alone know how to manage, human and social relationships generate subjective malaise and social pathologies. These issues can only be addressed through a deeper awareness of the fact that the human relationship itself contains (and is) an enigma because it is generated *by*, but not made up *of*, individuals, and exceeds their own actions. Its task is to unite that which is different without eliminating differences, while simultaneously respecting those differences. To do so requires the development of relational reflexivity, on which human beings' happiness depends. The core of the matter is the existence of the relationship and, therefore, whether this immanent reality generates itself auto-poietically (Luhman) or comes into existence because it refers relationally to a transcendent Reality (Thomas). Western thought finds itself at a crossroads: it can either continue to deny the vital nature of social relationships, or instead recognize it as amenable to a theological matrix underlying the social being itself. Only the latter permits us to deal with the paradoxical dimensions inherent in the vital relationships proper to human existence. Only such a (relational) matrix offers the chance of articulating the world's non-dialectical autonomy in relation to God.