

IL CONCETTO DI PERSONA IN MARGARET ARCHER

PIERPAOLO DONATI *

Abstract: Margaret Archer investigated the human person, and her relational constitution, like no other scholar before. The essay traces the development of the Archerian theory on the person, from the first works to the last ones. The author distinguishes two phases, theoretical and temporal, of Archer's way of conceptualizing the person. In the first phase, she investigates the physical human person, from birth to full social development. Her masterpiece remains the book *Being Human* (2000). In the second phase, she expands the concept of person also to artificial entities, such as AI robots, adhering to Lynne Rudder Baker's vision according to which every entity that is capable of acting in the first person, whatever the body, is a person. The author critically comments on this turning point.

Keywords: Archer – personhood – socialization – personification – relational sociology

1. Individuo o società? Agency o struttura? La soluzione di Archer

Nelle prime opere che, approssimativamente, vanno dalla fine degli anni 1960 alla prima decade del secolo XXI, il concetto di persona è affrontato da Margaret Archer nel framework della *vexata quaestio* dei rapporti fra individuo e società. Per esprimere il problema in modo molto sintetico: è la società che fa l'individuo o è l'individuo che fa la società?

Il problema della relazione individuo-società ha attraversato e attanagliato tutta la teoria sociale fin dagli inizi della modernità. La sua formulazione nelle decadi passate è stata quella dell'opposizione fra *agency and structure*. Tale dibattito divideva gli studiosi fra chi propendeva per dare il primato all'agire libero della persona oppure, invece, ai vincoli delle strutture sociali; i mix fra le due soluzioni erano sempre possibili, ma piuttosto nebulosi.

* Pierpaolo Donati, Professore emerito di Sociologia dei processi culturali e comunicativi SPS/08, Università degli Studi di Bologna. Email: pierpaolo.donati@unibo.it.

La soluzione offerta da Archer è diversa. Per lei, nessuna delle due risposte è corretta, e neppure i mix, perché non fanno capire come la agency e la structure si intreccino fra di loro. La sfida è capire *come e perché* ci sia questo intreccio, ovvero un un *link*, che preserva sia l'autonomia della persona (la sua libertà), sia l'autonomia delle strutture sociali (il loro potere condizionante), senza confondere persona e struttura.

Per poter elaborare la sua soluzione, Archer deve innanzitutto dimostrare che tutte le teorie precedenti sono errate. Lo fa mostrando che esse hanno un carattere conflattivo (*conflationary*), e precisamente: commettono una *downward conflation* in quanto vedono la persona umana come il prodotto ipersocializzato delle strutture, oppure commettono una *upward conflation* perché assumono che le strutture siano il prodotto di individui iposocializzati, e infine commettono una *central conflation* quando la persona è il risultato di una fusione orizzontale fra agency e struttura sociale.

È importante ricordare brevemente il lungo cammino che Archer ha percorso per elaborare una visione analitica della persona come realtà emergente entro un nuovo paradigma di socializzazione.

L'interesse per la persona umana è stato per lei una motivazione fondamentale fin dalla sua tesi PhD (*The Educational Aspirations of English Working Class Parents*, 1967) e poi in vari scritti sui sistemi educativi, fino al suo capolavoro *Social Origins of Educational Systems* (1979, prima edizione). Tuttavia, lo sviluppo di una teoria specifica della persona avviene successivamente, a partire da una trilogia fondamentale¹, che sintetizzo brevemente.

In *Culture and Agency* (1988) Archer analizza il nesso fra cultura e azione, mostrando i complicati sentieri attraverso cui la cultura influenza l'azione umana senza pregiudicarne la intima libertà. In *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (1995) ella allarga l'orizzonte all'influenza della struttura sociale – oltreché della cultura – sull'agire umano, attraverso la formulazione del paradigma generale della morfostasi/morfogenesi (schema M/M). In *Being Human. The Problem of Agency* (2000) affronta il problema dell'agire umano come tale, rivendicando il concetto di umanità contro quelle teorie sociali che cercano di sminuirne le proprietà e i poteri causali. Il fatto di «essere umani» – questa è la sua argomentazione – dipende dalla interazione che la persona ha con il mondo reale, in cui l'esperienza derivata dalle attività pratiche ha una priorità sul linguaggio nel far emergere l'auto-coscienza umana, il pensiero, l'emozionalità e l'identità personale. Il discorso è condotto nell'ottica di un serrato confronto con il postmodernismo e contro la tesi della dissoluzione dell'umano che pervade ancor oggi gran parte delle scienze sociali contemporanee.

Con *Being human* inizia la svolta che la porterà a elaborare una teoria sempre più compiuta della persona. Un passaggio decisivo è il libro successivo, *Structure, Agency and the Internal Conversation* (2003), in cui la teoria viene corroborata da una indagine

¹ M.S. Archer 1988, 1995, 2000.

empirica su un campione di giovani donne e uomini. Alla base di questa ricerca, c'è la domanda su che cosa voglia dire essere umani in un'epoca di profondi disorientamenti, incertezze, relativismi, e, in ultima analisi, in una società che – strutturalmente e culturalmente – sembra sempre più indebolire, se non proprio eliminare, il soggetto umano.

La risposta è nella citazione, presa da Vincent Colapietro, che apre il volume²: «To be human is to exist in the tension *between* solitude and society». In questa affermazione è implicito ciò che, con un linguaggio di sociologia relazionale, io tradurrei così: «*essere umani significa esistere nella relazione sociale*». La tensione è una relazione. Ossia, l'umano, che è generato dalle persone, *si rivela* nella relazione sociale tra la persona e il suo mondo sociale. L'umano emerge bensì all'interno di strutture sociali e di un ambiente culturale, ma non coincide con essi. È la relazione sociale che fa uscire l'essere umano dalla solitudine. Ma l'incontro con la società non è meno drammatico della solitudine, perché la società è un fatto irritante («vexatious fact»). Nello spazio-tempo della relazione si gioca il destino delle persone. Questo destino, dice Archer, per quanto influenzato dalla società circostante, dipende in modo essenziale da ciò che avviene *dentro* le persone, cioè in quella che Archer chiama la «conversazione interiore».

Possiamo dire che l'approccio archeriano prende le mosse dal concetto di persona già proposto da Charles Taylor³, ma ne va oltre, perché Archer elabora strumenti concettuali ed empirici di carattere sociologico molto più raffinati delle argomentazioni filosofiche di Taylor. Infatti, al di là di definire la persona umana, Archer si propone di rispondere ad una domanda sociologica fondamentale: «*come* la struttura sociale influenza l'agire e viceversa?». La chiave di volta del nuovo corso è il concetto di riflessività come tema centrale per la definizione di persona, non solo della persona umana fisica, ma anche di altre entità (come i AI robot), tesi che sarà enunciata nelle sue ultime opere (grossomodo dal 2018 al 2023, come poi dirò). La riflessività diventa, per lei, il *leitmotiv* del paradigma socializzativo della persona come tale all'interno del processo M/M.

² M.S. Archer, 2003, vi.

³ C. Taylor (1985) afferma che, laddove è più di un semplice sinonimo di «essere umano», «persona» figura principalmente nel discorso morale e giuridico. Una persona è un essere con un certo status morale o portatore di diritti. Ma alla base dello status morale, in quanto sua condizione, ci sono alcune capacità. Una persona è un essere che ha un senso di sé, ha una nozione del futuro e del passato, può sostenere valori, fare scelte; in breve, può adottare progetti di vita. Almeno una persona deve essere quel tipo di essere che in linea di principio è capace di tutto questo, per quanto queste capacità possano essere danneggiate nella pratica. Secondo Taylor, una persona deve essere un soggetto con il proprio punto di vista sulle cose. Il progetto di vita, le scelte, il senso di sé devono essere riconducibili alla persona come in un certo senso il loro punto d'origine. Una persona è un essere a cui ci si può rivolgere e che può rispondere.

2. La persona come essere presociale, metasociale e riflessivo

2.1. Una concezione controcorrente della persona

Archer sostiene un punto di vista fortemente controcorrente per salvare la sociologia dal sociologismo: l'essere umano non è un prodotto della società, ma è un essere presociale, e allo stesso tempo è metasociale, ossia non può essere ridotto a creazione della società.

Per lei, l'autocoscienza deriva dalle nostre pratiche incarnate nella realtà, e l'incarnazione si riferisce necessariamente a proprietà umane di natura non sociale⁴. Il primato accordato alla pratica rende il senso emergente di sé indipendente dall'unirsi alla conversazione della società; anche se c'è un'acquisizione del linguaggio, il linguaggio è la variabile dipendente. Il senso del Sé «viene prima ed è primitivo rispetto alla nostra socialità»⁵. Ella afferma: «Desidero rivendicare gli esseri umani come ultima *fons et origo* della vita sociale (emergente) o delle strutture socio-culturali, piuttosto che sottomettere l'umanità, come se fosse l'epifenomeno delle forze sociali»⁶. Critica le teorie correnti della socializzazione che, in grandissima parte, intendono la socializzazione come un processo di determinismo strutturale o culturale o di puro condizionamento dall'esterno (quelli che io chiamo *sociologismi*).

Di fronte alla domanda: «come i connotati oggettivi della società influenzano gli agenti umani?», Archer rifiuta innanzitutto la soluzione del determinismo, secondo cui la società precede gli individui e ne determina radicalmente le azioni. Dopo la critica al determinismo, il compito che ella si assume è quello di prendere le distanze dalle teorie del condizionamento (*conditioning*) (teorie psicofisiologiche classiche, pavloviane, comportamentistiche, skinneriane), secondo le quali la società, pur non determinando completamente le azioni degli individui, li condiziona in mille modi, offrendo certe opportunità e non altre, vincolandoli a certi ruoli da cui non possono uscire, e così via.

In effetti, se criticare il determinismo è relativamente semplice (quando si osservi che le persone non sono automi), assai più difficile è prendere le distanze dalle teorie del condizionamento, che, a prima vista, sembrano ragionevoli e, in fondo, veritiere, nella misura in cui queste teorie danno importanza al modo in cui i fattori strutturali e culturali forgiano il contesto in cui gli individui agiscono.

Il punto che Archer sottolinea è che tutte le teorie del determinismo e del condizionamento trascurano la capacità delle persone di definire ciò che a loro interessa di più e di stabilire un *modus vivendi* che esprima i loro interessi e impegni 'ultimi'

⁴ M.S. Archer, 2000, 179-198.

⁵ Ivi, 7.

⁶ Ivi, 18.

(*ultimate commitments* o *ultimate concerns*). Come possiamo e dobbiamo intendere «il condizionamento» delle strutture socioculturali sull'agire umano?

La soluzione proposta da Archer non consiste in una particolare definizione del condizionamento (dall'esterno verso l'interiorità della persona umana), ma nel fornire un nuovo quadro concettuale che rivede in radice i termini della questione. Le strutture socioculturali non condizionano gli individui nel senso di riuscire a far loro accettare una qualche conformità o certi incentivi entro un ventaglio di scelte situate. Le strutture socioculturali influenzano l'agire umano solo attraverso la riflessività interna della persona. La persona è tale perché deve introdurre i dati del contesto esterno nelle sue strategie e fare i conti con esse. Non si tratta di un condizionamento dall'esterno che causi *direttamente* l'agire umano. Insomma, la persona non viene socializzata dall'esterno, ma *socializza sé stessa* nel corso della sua vita. La riflessività interna della persona è ciò che costituisce la soluzione del problema, cioè il *missing link* che opera la mediazione fra la struttura e l'agire.

Come Archer dimostra che non è la società a mediare fra *agency* e *structure*, ma è la persona umana?

3. Dal two step model al three step model della socializzazione

La teoria classica si è sviluppata in base a un modello a due gradini (*two step model*, o *two stage model*) che è fondamentalmente «oggettivista», nel senso che, nello spiegare i fatti sociali, privilegia i fattori oggettivi. Archer lo sintetizza come nello schema 1.

(step 1) Le proprietà strutturali e culturali modellano oggettivamente le situazioni che gli agenti affrontano involontariamente ed esercitano poteri di costrizione e abilitazione in relazione a: (fase 2) Proprietà attribuite agli agenti e assunte per governare le loro azioni: • gli interessi oggettivi (Realismo critico) • la razionalità strumentale (Teoria della Scelta Razionale) • l'<i>habitus</i> (Bourdieu)

Schema 1. Il two step model

In questo modello, i fattori che giocano il ruolo di protagonisti, cioè che spiegano i comportamenti e i fatti sociali, sono le proprietà strutturali e culturali di un contesto (primo gradino). Sono essi che guidano gli attori, nel senso che definiscono le costrizioni e le risorse a cui gli individui sono sottoposti e rispetto ai quali gli attori agiscono vuoi in

base a interessi oggettivi, vuoi in base alla razionalità strumentale, vuoi in base alle abitudini (*habitus*).

Secondo Archer, questo modello classico presenta due errori. Il primo è che la soggettività degli attori viene fortemente sminuita («*subjectivity is played down*»). Il secondo errore è che, in tale modello, non si vede ciò che viene sottoposto a costrizioni o sostegni; infatti, i vincoli e le capacitazioni richiedono qualcosa che abbia la potenzialità di essere costretto o capacitato («*constraints and enablements require something able to be constrained and enabled*»).

In breve, il modello a due gradini mette fuori gioco le capacità riflessive che gli attori esercitano in relazione alle circostanze in cui sono coinvolti. Fra gli autori contemporanei che adottano questo modo di spiegare le azioni sociali, la Archer colloca Pierre Bourdieu, Anthony Giddens e molti altri.

Il modello a due step contrasta con l'evidenza empirica, per la quale ogni essere umano «normale» agisce in base alla sua conversazione interiore, e non opera come un'estrinsecazione di strutture sociali, né tantomeno come un automa. La riflessività non è unica, ma può avere tante e svariate forme. In via generale implica fattori cognitivi, decisioni, emozioni, desideri di beni apprezzati. Gli agenti valutano la situazione alla luce dei loro «interessi», oltre che delle circostanze, e hanno dei progetti sulla realtà. La nozione di «interesse» deve essere intesa in senso lato, non certo in senso utilitaristico, materiale o solo ideale: in poche parole, è un *concern*, ossia ciò che una persona ritiene possa rendere felice la propria vita.

Il modello a due gradini deve allora essere modificato per includere la realtà dell'agire riflessivo del soggetto. Ne deriva un modello a tre gradini (*three step model*) che incorpora la riflessività umana (schema 2).

(step 1) Le proprietà strutturali e culturali modellano oggettivamente le situazioni che gli agenti affrontano involontariamente e possiedono poteri generativi di costrizione e abilitazione in relazione:

(step 2) alle configurazioni delle preoccupazioni (*concerns*) degli agenti, come definite soggettivamente da loro.

(step 3) ai corsi d'azione prodotti attraverso le deliberazioni riflessive degli agenti che determinano soggettivamente i loro progetti in relazione alle loro circostanze oggettive.

Schema 2. Il *three step model*

Il modello a tre gradini proposto da Archer presenta il vantaggio, rispetto al modello classico, di andare oltre il dualismo fra *agency* e struttura, fra fattori oggettivi e soggettivi. Archer chiarisce che non si tratta tanto di «trascendere» il dualismo, quanto piuttosto mettere in rilievo l'emergenza dalla dualità analitica. Il processo di emergenza non deve

essere visto come una sorta di fusione o di interpenetrazione dei termini che collega, perché *agency* e struttura sono ordini di realtà ontologicamente diversi e analiticamente separati (dualismo analitico). È qui dove la teoria del condizionamento – che il primo modello a due gradini intende a senso unico dalle strutture verso l'agire – viene sostituito da una teoria più precisa, che consente di distinguere meglio il ruolo autonomo giocato dai vari fattori oggettivi e soggettivi.

Le proprietà e i poteri che appartengono agli agenti/attori sono del tutto differenti da quelli delle strutture. È per questa ragione che le forme sociali non sono determinate o puramente condizionate dalle strutture, come pensano coloro che adottano il primo modello (schema 1). Il punto cruciale del secondo modello (schema 2) sta dunque nell'introdurre una mediazione fra le strutture e le azioni, mediazione che è svolta dalla *riflessività umana* nel determinare l'agire, pur nel mezzo dei vincoli e dei condizionamenti delle strutture.

Archer si rifà al pensiero di Roy Bhaskar e in particolare ad una affermazione di quest'ultimo che l'ha molto colpita: «il potere causale delle forme sociali è mediato attraverso l'agire sociale»⁷. L'idea secondo la quale (in una formula più ridotta) «*the social form is mediated through agency*» viene assunta come la stella polare della sua ricerca. L'obiettivo diventa quello di analizzare questo *through*, che deve essere tirato fuori (*unpacked*) e compreso come un processo di riflessività, cioè come la conversazione interiore che ciascun soggetto (come «lo») ha con sé stesso, il parlare con sé stessi sulla situazione, sui propri sentimenti, visioni e progetti in relazione al contesto sociale.

Archer, dunque, propone un paradigma di socializzazione morfogenetico ed emergentista. Secondo questo paradigma, le strutture sociali condizionano bensì gli agenti, ma gli agenti, interagendo fra loro e con le strutture, possono modificarle in virtù non di dinamiche oggettivistiche, ma delle potenzialità espresse dalla riflessività interna degli agenti/attori. In tal modo vengono generate nuove forme sociali, che chiamiamo 'emergenti' perché sono prodotte al di là delle proprietà e dei poteri sia degli agenti sia delle strutture.

4. Riflessività della persona e vita buona

Che cos'è, propriamente, la riflessività umana? Archer dà una definizione emblematica che ripeterà, senza cambiarla, in tutte le opere: «Reflexivity is the regular exercise of the mental ability, shared by all (normal) people, to consider themselves in relation to their (social) contexts and vice versa». In termini semplici, *la riflessività umana è l'attività interiore (coscienziale) del soggetto umano che persegue quella che ritiene essere per lui la vita buona*. La vita buona (*good life*) non è predefinita, né dall'attore né

⁷ R. Bhaskar, 1989, 26.

dall'osservatore. Essa *consiste in quelli che, in ogni circostanza, sono gli «interessi ultimi» (ultimate concerns) definiti dalla persona come agente e attore*. Le persone sono gli agenti/attori sociali che prendono delle decisioni circa le singole e concrete scelte che potranno condurli a realizzare le deliberazioni interiori in merito a che cosa fare per raggiungere le proprie finalità o aspirazioni ultime, cioè quella che io chiamerei una *sustainable good life*.

La costruzione della vita e delle forme sociali va compresa a partire da come le persone cercano una vita buona per loro. Ciò avviene attraverso la sequenza (logica, temporale ed empirica) che va dai *concerns* che i soggetti cercano di realizzare, avendoli prima definiti interiormente nella loro conversazione interiore, alle *micro-strategie* che progettano, e quindi alle *pratiche* che mettono in atto (schema 3).



Schema 3. La conversazione interiore e la ricerca della vita buona

Fonte: Archer (2000)

La persona umana è tale in quanto è definita dal configurare la propria azione secondo lo schema 3. Tutte le persone si comportano così perché tutte hanno in mente un'idea di vita buona da realizzare. Tuttavia, in che cosa la vita buona consista dipende dal tipo di conversazione interiore della singola persona.

Se osserviamo le persone dal punto di vista di come esse sono incorporate (*embodied*) nelle strutture sociali che le condizionano, possiamo constatare che esistono vari modi di riflessività correlati ai diversi modi di creare relazioni con gli altri, quindi di creare delle forme sociali. Archer riscontra empiricamente *tre tipi* di riflessività per così dire ben definiti, e un quarto tipo nel quale colloca i tipi rimanenti ('residuali') rispetto ai primi tre. Sono residuali non perché poco diffusi, anzi possono essere più diffusi degli altri, ma perché di essi è difficile fare una tipologia più analitica.

Per sintetizzare brevemente questa tipologia (tabella 1), ecco come vengono definiti i tipi o modi di riflessività.

I. *Comunicativi riflessivi*. Sono quelli la cui conversazione interiore ha bisogno di essere completata e confermata da altri, prima che essi agiscano, in particolare da parte di coloro che fanno parte della rete primaria di appartenenza (familiari, parenti, amici). La riflessività interna ha un modo di porsi e un *modus vivendi* che privilegia l'integrazione sociale nelle reti delle relazioni primarie tradizionali.

II. *Riflessivi autonomi*. Sono coloro che sostengono conversazioni interne autonome, che portano direttamente all'azione. Sono i cosiddetti auto-diretti, quelli la cui riflessività dipende principalmente da sé stessi, e che quindi dipendono meno di tutti gli altri dal contesto esterno. Il *modus vivendi* è strategico, nel senso che privilegia l'integrazione sistemica, che consiste nelle relazioni strutturali impersonali fra parti della società. L'integrazione sistemica, diversamente dall'integrazione sociale (che consiste in quelle relazioni interpersonali di mondo vitale che legano gli individui), consente una maggiore individualizzazione degli individui.

III. *Meta-riflessivi*. Coloro che sono criticamente riflessivi riguardo alle proprie conversazioni interne e critici riguardo all'efficacia della propria azione nella società. Il loro *modus vivendi* è detto *subversive* in quanto esprime una continua insoddisfazione sia nei confronti di sé stessi, sia rispetto ai risultati raggiunti. Sono coloro che sono sempre alla ricerca di una nuova sinergia fra integrazione sociale e integrazione sistemica dal momento che nessun progetto concreto, e tantomeno le azioni messe in atto, realizzano gli ideali di questi soggetti. Chiaramente questo è il tipo di persona umana con cui Archer si identifica.

IV. *Riflessivi fratturati*. Sono coloro che non riescono a condurre conversazioni interne significative, ma intensificano la propria angoscia e disorientamento. Il loro *modus vivendi* si caratterizza per una mancanza di integrazione sia sociale sia sistemica.

Propongo qui la tabella 1 in cui ricostruisco e riassumo sinteticamente i tratti caratteristici di ciascuno dei quattro tipi.

A mio avviso, tuttavia, occorre avvertire che bisogna stare attenti a non identificare una persona con un solo modo di essere riflessivo, anche se Archer spesso lo fa. Questo è un limite della sua teoria. Una persona può adottare di volta in volta diversi modi di riflessività. Quindi un tipo di riflessività non identifica di per sé una persona umana, ma solo un suo modo di essere in un certo momento e contesto relazionale. Inoltre, la tipologia non esaurisce le forme di riflessività, perché possono essere individuati altri tipi di conversazione interiore o combinazioni di essi.

<i>Tipo di riflessività</i>	<i>Carattere basilare</i>	<i>Modo di porsi (stance) e modus vivendi</i>	<i>Tipo di mobilità sociale</i>
Comunicativo	Dipendente	Espressivo (<i>evasive</i>) = privilegia l'integrazione sociale nelle reti di rapporti tradizionali	Social Immobility
Autonomo	Indipendente	Strategico (<i>strategic</i>) = privilegia l'integrazione sistemica che consente il massimo di individualizzazione	Upward Social Mobility
Meta-riflessivo	Critico sia verso di sé sia verso la società	Insoddisfatto-innovativo (<i>subversive</i>) = sempre alla ricerca di una nuova sinergia fra integrazione sociale e sistemica che realizzi i propri ideali, dato che nessun progetto concreto riesce a soddisfarli	Lateral Social Mobility
Fratturato	Impedito (<i>impeded</i>) o spostato (<i>displaced</i>)	Fortemente stressato (<i>distressed</i>) o disorientato (<i>disoriented</i>) = privo di integrazione sia sociale sia sistemica	Fractured mobility

Tabella 1. I tipi di riflessività (o conversazione interiore)

Attraverso questa tipologia, Archer (2007) spiega le differenti traiettorie di vita delle persone umane dal punto di vista sociologico. In particolare, ella dimostra che le differenti forme di conversazione interiore spiegano i modi in cui gli agenti/attori sociali governano le loro risposte ai condizionamenti sociali (strutturali e culturali). Per esempio, come perseguono i loro modelli individuali di vita familiare, di ricerca del lavoro o di mobilità sociale, e in ultima analisi se e come si produca stabilità o cambiamento sociale. Le correlazioni sono le seguenti (tabella 1): la riflessività comunicativa si accompagna all'immobilità sociale, la riflessività autonoma si correla alla mobilità verso l'alto, la meta-riflessività si correla alla mobilità sociale laterale, mentre non è chiaramente identificabile il tipo di mobilità dei riflessivi fratturati⁸.

Riassumeva la storia della società in questo modo: l'ordine sociale tradizionale è caratterizzato dalla continuità contestuale della vita sociale che si correla alla riflessività comunicativa; l'ordine sociale della modernità è caratterizzato dalla discontinuità contestuale della vita sociale che si correla alla riflessività autonoma; l'ordine sociale

⁸ M.S. Archer, 2007.

morfogenetico è caratterizzato dalla incongruità contestuale della vita sociale che si correla alla meta-riflessività.

Nelle nostre conversazioni personali, lei ci teneva molto a precisare che la sua non è una teoria psicologica, ma sociologica. Era solita ripetere: «Reflexivity is always indispensable to the social – ‘No Reflexivity, no Society’».

Archer completa la sua trilogia sulla riflessività (dopo i volumi 2003 e 2007) con un appello ai giovani, ad affrontare la società morfogenetica con l'imperativo riflessivo⁹. Cosa vogliono i giovani dalla vita? Utilizzando l'analisi delle esperienze familiari e delle storie di vita, ella spiega loro che la conversazione interiore è quel luogo delle loro interazioni che rispetta le proprietà e i poteri sia delle strutture che degli agenti. L'intento educativo è evidente: presenta il suo paradigma socializzativo come quello adeguato ad affrontare i messaggi contrastanti trasmessi nelle famiglie che raramente sono normativamente consensuali e quindi non possono fornire chiare linee guida per l'azione. Di fronte alle rotture delle varie modalità di riflessività, sollecita i giovani ad affrontare la società morfogenetica con la meta-riflessività che, secondo lei, inizia a predominare, almeno tra i giovani più istruiti.

L'ipotesi che io qui avanzo, come pista per ulteriori ricerche, è che questi tipi di riflessività siano correlati a precise e differenti forme di reti sociali aventi differenti tipi di capitale sociale: il tipo «riflessivo comunicativo» mi sembra che possa essere correlato al capitale sociale *bonding* (che lega le persone in una comunità stretta, come la famiglia, la parentela, il vicinato, i gruppi amicali), il tipo «riflessivo autonomo» al capitale sociale *bridging* (che connette gli individui al di là e oltre le comunità di appartenenza: lo sono per esempio i *broker* che gestiscono i buchi strutturali nelle reti). Il tipo «meta-riflessivo» è correlato a forme critiche, innovative e creative di capitale sociale (forme di cui le ricerche empiriche non hanno ancora parlato, ma che possiamo ipotizzare si configurino come stelle mobili di reti altrettanto mobili, caratterizzate da un capitale sociale *linking*). Infine, il tipo «riflessivo fratturato» è correlato a forme lacunose, stressate, disorientate di capitale sociale.

5. La novità del paradigma

Non si deve incorrere nell'errore di pensare che la proposta di Archer sia, volutamente o meno, una sorta di «ribaltamento» del paradigma classico nel senso semplicistico di rivolgere la teoria classica da capo a piedi (secondo la immagine di Marx che «ribalta» Hegel). Non si tratta di mettere la coscienza al posto delle strutture. Il modello a tre gradini (schema 2) non rovescia da capo a piedi il modello a due gradini (schema 1), né lo cancella, ma lo ripropone ad un altro livello. Questo livello è relazionale

⁹ M.S. Archer, 2012.

nel senso che, nel modello a tre gradini, la struttura non agisce in modo diretto e a senso unico sulla *agency*, bensì agisce attraverso meccanismi di mediazione in cui opera la riflessività. Dunque, struttura e agire interagiscono relazionalmente e generano nuove forme sociali attraverso processi morfogenetici.

La conversazione interiore è precisamente il luogo in cui questa interazione diventa un fenomeno emergente (cioè acquista la proprietà di un potere emergente) e fa sì che *riflessività* della persona possa prendere il posto del vecchio concetto di «condizionamento». In altre parole, l'agire umano e la struttura socio-culturale sono due ordini di realtà, di proprietà e di poteri, che hanno un *nesso*: questo nesso è la nostra conversazione interiore, che – come Archer sottolinea – *non ha una natura psicologica, ma relazionale*. Tale relazione si chiama riflessività. La riflessività è dunque una relazione fra l'interno e l'esterno della persona, e la persona umana è unica perché attua questa relazione.

Archer enfatizza il fatto che la riflessività umana ha un ruolo autonomo (benché variabile) perché nasce in modo pre-sociale ed eccede il sociale. In tal senso, la conversazione interiore ha una posizione privilegiata rispetto ai fattori strutturali esaltati dalle sociologie olistiche. Si può comprendere l'intenzione di Archer di preservare l'autonomia e l'originalità dell'individuo rispetto alla società. Tuttavia, rimane il fatto che le strutture sociali hanno anch'esse un ruolo autonomo nell'incidere sulla conversazione interiore (pensiamo al peso che hanno le reti strutturali – familiari, amicali, di lavoro – nell'influenzare la riflessività della persona). Questo è un tema che rimane sullo sfondo della teoria di Archer, e costituisce un terreno in buona misura ancora da esplorare.

Da questo punto di vista, la soluzione archeriana potrebbe sembrare più «individualizzante» che «personalizzante», perché la persona non è un individuo capace di fare a meno delle relazioni con il contesto in cui è *embodied*. Affinché il paradigma sia letto come personalizzante occorre che l'individuo di cui Archer parla sia visto come costituito dalle relazioni sociali, ossia a condizione che la persona sia intesa come «individuo-in-relazione» dove le due linee indicano dei nessi strutturali di relazioni di ordine biologico, psicologico, sociale, culturale di cui la persona è costituita.

In ogni caso la teoria archeriana è utile per comprendere che gli individui umani sono *persone* perché in essi non soltanto vi è la differenza interna fra l'essere (l'esistere) e l'essere-tale (l'esistere in un certo modo), ma anche perché possono stabilire una distanza con gli altri e con il mondo (ossia con ciò che non è il loro *Self*). La persona non porta *sic et simpliciter* la sua natura interna nel sociale, ma opera reattivamente rispetto ad una realtà esterna dalla quale riceve degli input. Tuttavia, a me sembra che si debba osservare che la persona può rientrare riflessivamente in sé stessa solo perché prima è uscita fuori di sé stessa o comunque ha avuto un'esperienza fuori del proprio *Self*¹⁰.

¹⁰ P. Donati, 2024.

Dal punto di vista sociologico, se mi è concesso un volo pindarico, la persona può essere definita come quell'essere vivente che, unico fra tutti gli esseri viventi, ha la capacità (=riflessività) di trasformare coscientemente (riflessivamente) l'interno in esterno e l'esterno in interno. Ciò avviene perché la persona (la sua natura interna) è connessa al sociale attraverso una sorta di anello di Möbius: la relazione fra struttura socio-culturale e *agency* è come la superficie di un anello che può essere percorso in modo tale da consentire al *Self* di uscire verso l'esterno e rientrare verso l'interno rimanendo sempre sé stesso. La struttura sociale influenza la persona attraverso la superficie esterna della persona, mentre l'interno (l'interiorità) della persona le rimane nascosta.

Si tratta di concettualizzare la persona umana come «soggetto vivente» che esiste non in sé stesso, ma in quanto sta in relazione (il termine latino *ex-sistere* indica lo «stare fuori» da sé stesso)¹¹ La persona umana differisce dagli altri enti proprio perché, al di là del fatto di condividere con essi l'essere gettata nel mondo, come dice Heidegger, è anche capace di mettersi da sé fuori di sé stessa, in una maniera che gli altri esseri viventi non hanno. Anzi, l'essere umano è persona proprio in quanto si rispecchia nell'Altro, vive una alterità positiva con l'Altro, secondo un'etica della seconda persona¹².

Per comprendere la natura relazionale del processo di influenza delle strutture sull'agire umano e viceversa, occorre cioè capire che la struttura sociale non è influenzata direttamente dall'azione, né l'azione influenza direttamente la struttura, ma c'è la mediazione della relazione. Se non si dà autonomia alla relazione sociale, il paradigma rischia di essere più «individualizzante» che «personalizzante», perché affida troppo potere al *Self*. La relazione sociale è costitutiva della persona e non solo un fattore di individualizzazione.

Per apprezzare i possibili risvolti in senso umanizzante del paradigma archeriano, si deve comprendere perché e come la modernità sia stata incapace di comprendere la relazionalità *costitutiva* della persona umana, arrivando a immunizzare la persona dalle relazioni sociali¹³.

Archer rivela questa insufficienza della modernità quando afferma che la modernità è intrinsecamente squilibrata: vede solo una *oversocialisation* o una *undersocialisation* della persona umana. La nota distinzione fra *homo sociologicus* (ipersocializzato) e *homo oeconomicus* (iposocializzato) è per lei fuorviante. Per trovare la persona come agente/attore socializzato ma autonomo, occorre comprendere la persona umana come un soggetto, al contempo, (a) dipendente dalla società (*a supine social product*) e (b)

¹¹ Il termine «esistere» deriva dal latino *ex(s)istere*, che è composto di *ex* («da, fuori») e *sistere* («porsi, stare, uscire, levarsi» e quindi «apparire»).

¹² P. Donati, 2023.

¹³ R. Esposito, 2002.

autonoma e con propri poteri (*a self-sufficient maker*). Ma occorrerà arrivare al *soggetto relazionale*¹⁴ per vedere questo.

Archer propone una migliore concezione dell'uomo, dalla prospettiva del realismo sociale, che garantisce all'umanità (i) priorità temporale, (ii) autonomia relativa e (iii) efficacia causale, in relazione agli esseri sociali che diventano e ai poteri di riflessione trasformativa e di azione che portano nel loro contesto sociale, poteri che, per lei, sono indipendenti dalla mediazione sociale. Quest'ultimo punto è, a mio avviso, un problema, perché rischiano di indurre il lettore a pensare che, per Archer, l'individuo sia un essere autosufficiente che decide e determina le forme sociali, ossia che fa da sé la società, come è nelle teorie della *rational choice* e in altre similari, in genere di tipo economico.

Pertanto, occorre leggere il paradigma nel senso di riconoscere che: (i) la priorità temporale della persona rispetto alla società è controintuitiva, (ii) che il termine «*relativo*» al contesto (nella definizione archeriana di riflessività) significa in realtà «*relazionale*», e (iii) che il concetto di causalità efficiente è problematico in quanto la conversazione interiore può assumere svariate modalità di riflessività (spesso carenti, difettose o comunque problematiche) e forme problematiche di vita in quei *modus vivendi* che chiamiamo devianti, di malessere, di disagio, e così via.

In sostanza, la soluzione archeriana ci aiuta a capire che la socializzazione non è una determinazione dall'esterno dell'individuo umano, come se fosse una sorta di «riempimento» di un modello culturale nella mente dell'individuo da parte della società. Tuttavia, se il paradigma deve essere personalizzante, e non individualizzante, occorre che l'individuo sia visto come costituito dalle relazioni, e non solo da un Self (mente-corpo) che si relaziona al mondo.

6. Il processo di socializzazione e personificazione

In *Being Human*, Archer intende la relazione prevalentemente come un mezzo che l'individuo usa per proiettarsi nel sociale. È piuttosto contraria a pensare che la relazione sociale come tale costituisca l'individuo. Ciò si può comprendere per il fatto che ella vuole prendere le distanze dalle teorie che si proclamano relazionali (per esempio, quelle François Dépelteau, Mustafa Emirbayer e loro seguaci), ma che sono relazioniste, nel senso che considerano la relazione sociale come prioritaria nel forgiare l'identità dell'individuo. Per i relazionisti la persona è un flusso di transazioni. Ma tale visione, dice Archer, poggia su un'ontologia piatta, mentre per lei l'ontologia sociale è stratificata¹⁵. Per lei, la realtà deve essere osservata come costituita di «strati» (*layers*), ciascuno dei quali possiede propri poteri e proprietà causali. Questo fatto riguarda anche il concetto di

¹⁴ P. Donati, M.S. Archer, 2015.

¹⁵ P. Donati, 2021.

persona, che deve essere stratificata in agenti, attori ed essere umani¹⁶, anziché concepirla come un flusso di interazioni o solo un referente della comunicazione, come fanno i relazionisti.

La stratificazione riguarda sia la persona socialmente considerata nel suo agire, sia la persona in sé stessa, perché costituita da vari strati (corpo, mente e anima), dai quali è generata attraverso processi di emergenza fra di essi¹⁷.

Attraverso questa epistemologia realista – insieme critica, analitica e relazionale (ma non relazionistica)¹⁸ – si possono compiere alcune operazioni di comprensione della persona umana che sarebbero altrimenti impossibili. In particolare, si può comprendere la realtà *pre*-sociale e *meta*-sociale della persona umana, cosicché la persona umana risulta non essere riducibile né ad un prodotto sociale, né a un concetto idealistico; si può vedere l'identità del *self* e la sua capacità di evolvere (maturare) nelle interazioni sociali e attraverso di esse, partendo dalle pratiche messe in atto sin dalla nascita, e poi nelle interazioni linguistiche e nella tensione trascendentale della persona verso i suoi *ultimate concerns*. Si può concettualizzare la persona come soggetto singolare e unico che abita quattro ordini di realtà (naturale, pratica, sociale, spirituale o soprannaturale) e passa attraverso di essi in modo necessario per personalizzarsi nel senso di umanizzarsi.

Io chiamo il paradigma che ne emerge «*dopo-moderno*», e non già post-moderno, perché si lascia alle spalle le due facce complementari dell'*Uomo della Modernità* (Archer chiama *Modernity's Man* l'individuo ipo-socializzato dell'economia politica) e dell'*Essere della Società* (Archer chiama *Society's being* la concezione olistica di quella sociologia classica che ipostatizza la società e dunque ha una concezione ultrasocializzata dell'individuo).

Vorrei riformulare la visione archeriana attraverso una personale interpretazione del suo paradigma in chiave relazionale.

A questo scopo, suggerisco di incrociare lo schema che concerne lo sviluppo del *self*¹⁹ con lo schema AGIL così come riformulato nella versione della sociologia relazionale²⁰.

La figura 1 che propongo indica la persona umana come un soggetto che sta fra il mondo naturale (bio-psichico-coscientiale) e la trascendenza intesa come mondo delle realtà ultime o realtà soprannaturale (e, in tal senso, «religiose»). L'individuo umano, quando nasce, è un soggetto dotato di una sua «potenza» che, attraverso la pratica, cioè il fare esperienza del mondo e apprendere da esso, va oltre la sua dotazione naturale – corporea (biofisica) e coscientiale innata – e si propone sempre ulteriori esplorazioni guidato dalla sua capacità di riflessione interiore.

¹⁶ M.S. Archer, 1996.

¹⁷ C. Smith, 2010.

¹⁸ D. Porpora, 2018.

¹⁹ Secondo quanto esposto nel cap. 3, fig. 3.4 di Archer, 2003 e poi sviluppato in successivi contributi: M.S. Archer, 2004, 2005, e P. Donati e M.S. Archer, 2015.

²⁰ P. Donati, 2011; 2021.

Dal mondo esterno riceve delle attribuzioni di identità sociale (viene chiamato con un nome, viene etichettato con certi appellativi che rappresentano il suo *me*: «mi chiamano così»). In quelle interazioni diventa un agente primario (*primary agent*). Mentre fa esperienza di ciò, scopre la sua appartenenza ad un'entità collettiva: si rende conto di stare in una famiglia diversa dalle altre, scopre di abitare in una specifica zona, città o quartiere, diversi da altri, di parlare una certa lingua e non un'altra, e così via, cioè si rende conto di avere appartenenze diverse dagli altri con cui interagisce. Queste appartenenze – dapprima ascritte e poi in seguito acquisite – formano in lui un senso del «noi» (*we*). Cioè, l'individuo trova che il suo *self* appartiene ad un raggruppamento sociale (io sono di quella famiglia, regione, razza, religione, ecc.).

In questo mondo sociale, deve assumere via via dei ruoli, cioè diventare attore (in inglese *actor*, nel senso latino di *auctor*, dal verbo *augere* che significa «accrescere»). Nell'assumersi la responsabilità del suo ruolo sociale, nel momento in cui deve giocare come attore libero e responsabile (per es. come figlio in una famiglia, come studente in una scuola, poi come lavoratore, poi come coniuge, come genitore, come elettore, come consumatore, come appartenente ad una fede e una chiesa, ecc.), la persona si confronta con il mondo trascendente, perché è in quel ruolo è posto di fronte a delle scelte «fondamentali». Deve deliberare interiormente su ciò che gli sta più a cuore. In una parola, deve definire e prendere posizione sui suoi *ultimate concerns*.

Il processo raffigurato nella figura 1 è circolare e continuamente ripetuto in una sorta di spirale che si sviluppa nel tempo (la figura 1 indica una circolarità nel tempo seguendo l'ordine delle frecce). Il soggetto inizia la sua vita nel mondo come essere presociale che ha un *self* denso di potenza, il quale si sperimenta nella pratica come *me* (l'identità attribuita da altri: tu sei Tizio figlio di Caio, ecc.) e poi come *we* (l'identità come senso di appartenere ad un «noi»: l'essere italiano, milanese o romano, ecc.) e poi come un *you* (uno che deve assumersi certi compiti nella società).

Il ruolo sociale da impersonare (il «Tu») è qualcosa che sta davanti al *self*, il quale può farlo proprio, può rifiutarlo, può rielaborarlo ovvero interpretarlo a animarlo a suo modo. Il *self* diventa attore (*auctor*) in quanto confronta la realtà data con quella che per lui «deve essere»: in quel momento si relaziona a ciò che trascende la realtà data (sperimentata).

La realtà trascendente non è data *a priori* e in un solo momento per la persona, ma viene colta in un processo riflessivo che il soggetto ha con sé stesso passando e ripassando attraverso le pratiche sociali. Sono questi passaggi che consentono al soggetto di diventare un *self* più maturo (persona) che vive nel mezzo della società. Sono questi processi che fanno abitare le persone nelle istituzioni e le fanno decidere su come agire in esse, attraverso di esse, e al di là di esse.

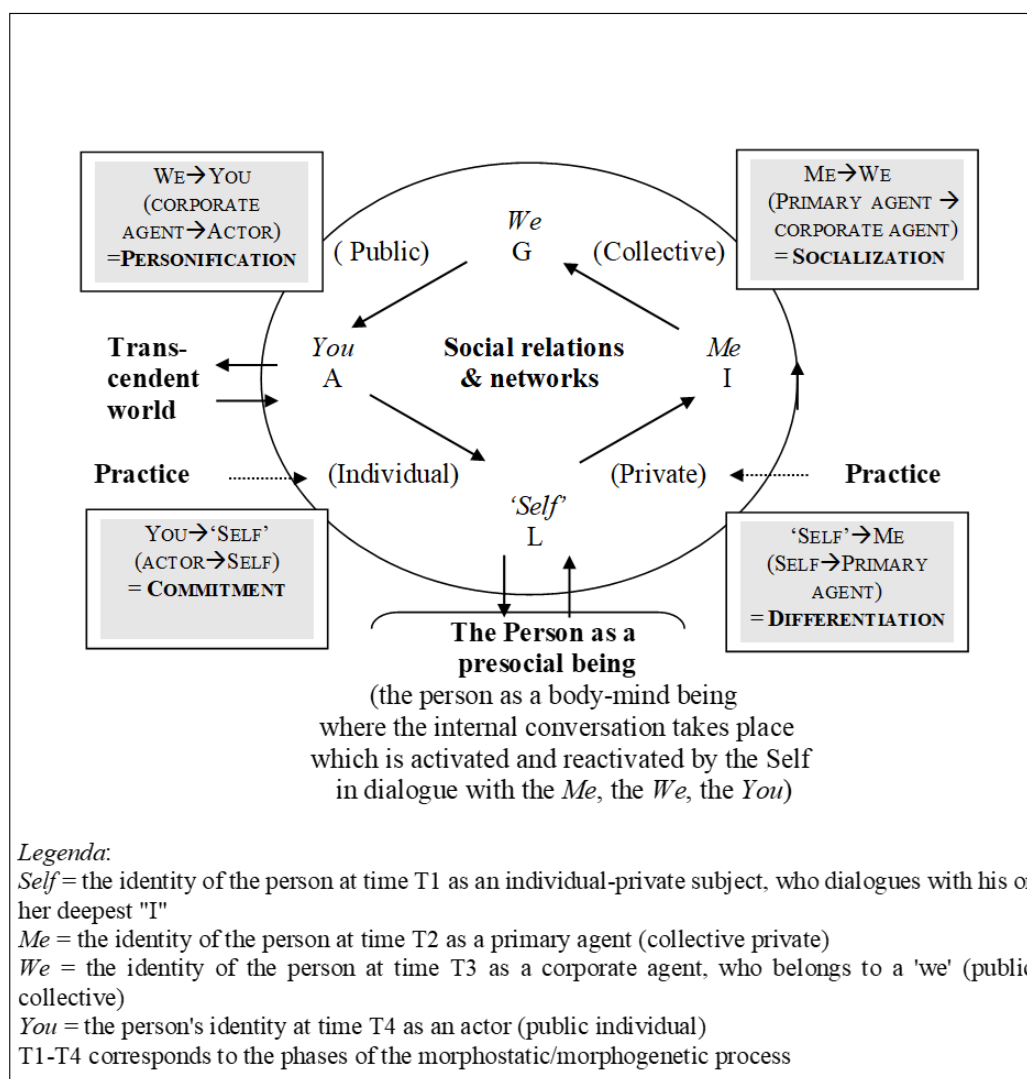


Figura 1. La concettualizzazione della persona umana come soggetto che si sviluppa tra la natura umana, la pratica, l'interazione sociale e la trascendenza

[Fonte: mia elaborazione sulla base di Archer, 2003, 123-129, e Donati e Archer, 2015, 111-114; per le lettere A,G,I,L si veda lo schema relazionale AGIL in Donati, 2011]

Nell'area che sta fra il *Self* e il *Me* (area individuale e privata), dove la persona diventa un agente primario attraverso le pratiche quotidiane, c'è un processo di *differenziazione* della persona. Nell'area che sta fra il *Me* e il *Noi* (area che porta dal privato al collettivo), dove la persona diventa un agente corporato, c'è il processo di *socializzazione* della persona. Nell'area che sta fra il *Noi* e il *Tu* (area che porta dal collettivo allo spazio pubblico), dove la persona diventa un attore, c'è il processo di *personificazione*. Nell'area che sta fra il *Tu* e il *Self* (area che porta dall'attore nello spazio pubblico all'io individuale),

dove la persona diventa un *io* che esercita delle pratiche sociali, c'è il processo di impegno valoriale (*commitment*).

7. Una interpretazione relazionale

7.1. Il paradigma visto dalla versione relazionale di AGIL

Leggiamo ora la figura 1 nella chiave della versione relazionale di AGIL. Qualcuno si chiederà perché, nello schema, io ponga il mondo della trascendenza al confine con la dimensione adattativa ovvero «economica» dell'agire e della relazione sociale (A di AGIL). La ragione non sta in un *a priori*, ma è logica ed empirica: nasce dall'applicare in maniera combinata lo schema relazionale AGIL alle fasi di sviluppo del *self*. La trascendenza sta al confine con la dimensione A perché è nell'assumere, ridefinire ed eseguire i compiti connessi con un certo ruolo sociale (funzione), cioè nell'agire come un *you*, nella famiglia, nella scuola, nel lavoro, nell'arena pubblica e politica, che il *self* si chiede se sta dando a sé stesso un senso ultimo soddisfacente (in termini di «vita buona») alla propria attività, alle proprie scelte, alla propria vita, oppure no.

L'applicazione dello schema relazionale AGIL al percorso socializzativo ci permette di vedere che il mondo naturale occupa la dimensione (e funzione) di latenza, mentre il mondo della trascendenza occupa la dimensione (e funzione) adattativa. A mio avviso, ciò si deve interpretare nel senso che il *self* stesso è una realtà latente (si «esplicita» nel corso della sua esistenza), mentre l'adattamento della persona umana alle dinamiche sociali (incluse le istituzioni) non consiste di strumenti o mezzi materiali, ma giace nei suoi *ultimate concerns*. Di qui trae senso l'affermazione, che Archer mutua da Harry G. Frankfurt, secondo cui «noi siamo ciò che più ci prendiamo a cuore»²¹, nel senso appunto che il nostro *self* diventa nel tempo ciò che più ci sta a cuore, ossia gli interessi ultimi.

Gli *ultimate concerns* sono le risposte alle domande *esistenziali* che la persona si pone quando deve rispondere al suo bisogno di felicità, al desiderio di una «vita buona» per sé stessa, nel dialogo che essa ha con le istituzioni sociali. Non si tratta qui di far entrare alcun pregiudizio metafisico o religioso, in particolare nel definire il rapporto fra la persona e le istituzioni sociali: basta considerare il bisogno di felicità connaturato ad ogni essere umano. La religione, infatti, entra qui come risposta od opportunità offerta alla persona di dare un senso ultimo al suo proprio agire, al proprio essere nel mondo.

Il fatto che gli interessi ultimi, in base allo schema AGIL, vengano a trovarsi nell'ambiente (analiticamente definito) dei mezzi o risorse dell'agire relazionale (A) suggerisce che non è l'economia dei vantaggi strumentali che – ultimativamente – orienta

²¹ «Who we are is what we care about»: H.G. Frankfurt, 1988, 91.

le scelte delle persone nella loro vita di relazione, ma i loro interessi *incondizionati* (valori ultimi, spesso non razionali), i quali trascendono ogni considerazione di utilità.

È il mondo della trascendenza in quanto riferimento e legame con i fini che valgono per sé, che sono attraenti a prescindere dall'utilità che possono avere. L'utilità non può funzionare da fine ultimo (non ha i requisiti di un valore assoluto). Il terreno dell'utilità è solo quello dei vantaggi negli scambi sociali considerati dal punto di vista strumentale, e non può connotare la qualità delle relazioni che stanno al confine fra il «Tu» e la trascendenza, quando il *Self* fa i conti con il proprio *commitment*. In altre parole, il mezzo per personalizzarsi (e quindi umanizzarsi) non può avere un carattere puramente strumentale, ma deve essere un fine ultimo in sé.

La scelta degli interessi ultimi si riflette nei cicli di maturazione del *self* quando la scelta della persona viene declinata e verificata sia in rapporto al proprio Io coscienziale (emergente dalla natura bio-psichica della persona umana), sia in rapporto alle denominazioni di identità attribuite da parte di altri (il *me*), sia in rapporto alle proprie appartenenze culturali (i gruppi sociali di cui l'individuo è parte, caratterizzati da certi stili di vita, linguaggi, ecc. inclusa la religione in quanto comunità di credenti).

In tutte queste sfere relazionali, è il senso dei valori ultimi, ossia ciò che veramente importa nella vita, che viene «giocato» dalla persona. L'*ultimate concern* non nasce dentro il nostro «puro Io», il che sarebbe solipsistico. Nasce in relazione a come l'Io definisce le proprie scelte quando agisce come un «Tu». Il Tu deve rispondere da un lato alle esigenze della società e dall'altro a quelle più profonde dell'Io. Il soggetto definisce il suo interesse quando deve dirsi soddisfatto o meno del Me che gli viene attribuito dagli altri e quando confronta il senso delle sue appartenenze (il Noi cui appartiene) con quello di altre appartenenze.

L'identità *personale* («chi sono io per me stesso?») consiste nel modo in cui la persona sente di essere sé stessa perché parla con sé stessa. Anche se agisce come *Me*, *We* o *You*, è sempre in dialogo con il proprio «Io». Invece, l'identità *sociale* della persona («chi sono io per gli altri?») si forma nel dialogo fra il *Self* e le altre persone e con le istituzioni sociali (la famiglia, l'organizzazione di lavoro, lo Stato, la Chiesa o la comunità religiosa). I conflitti di identità nella/della persona sono dovuti a discrepanze fra la sua identità personale e quella sociale. Le due identità, però, non sono slegate fra loro, ma connesse.

Quando una persona si presenta e dice «Io sono X» (sono Mario, il padre di Riccardo, il marito di Giulia, un cattolico, un musulmano, ecc.) sta presentando la sua identità sociale. L'identità che presenta è quella che emerge dalla riflessività interna, ma l'identità sociale non può emergere se non in dialogo con l'identità personale (come Ego definisce sé stesso). La persona non può agire indipendentemente dalla relazione con l'Altro, perché la relazione con l'altro è ciò che motiva la relazione con il proprio *Self*. Ecco dove e come l'identità personale si intreccia con quella sociale. Quest'ultima entra nell'identità

personale attraverso la relazione esterna che l'io ha con il mondo sociale. Senza questa relazione fra vita interiore e vita esteriore, la persona non potrebbe rispondere («adattarsi», secondo l'A di AGIL) al mondo sociale. Le istituzioni sociali servono per umanizzare la natura che la persona ha come essere presociale.

Quale posto hanno e quale ruolo giocano le istituzioni nella formazione dell'identità personale dell'identità sociale? Le istituzioni sono certamente una realtà contingente, ma senza questa contingenza la persona non potrebbe compiere i passaggi necessari per andare dalla natura (il suo essere bio-psichico-coscientiale), alla formazione di valide relazioni interpersonali, alla assunzione di ruoli pubblici, fino ad attingere l'esperienza spirituale più profonda (la realtà soprannaturale), scoprendo la propria trascendenza rispetto alla società. Questo è il senso più profondo della riflessività come costitutiva di quella «conversazione interiore» che *fa* la persona umana in dialogo con le istituzioni sociali.

7.2. Il realismo critico confuta il costruttivismo

Per riassumere. Il processo di piena umanizzazione della persona si attua nel passare dall'io al Me al Noi e al Tu, ritornando continuamente sul Self in modo circolare. Per comprendere tale processo è necessario confutare la fallacia epistemica del costruttivismo che consiste nel sostituire la realtà con ciò che si assume come reale in base alla sola osservazione, al discorso e alla mera comunicazione. Con il suo costruttivismo, Luhmann (1995) fa questa operazione, e finisce nell'anti-umanesimo, perde la persona umana che diventa solo un referente della comunicazione. Il costruttivismo, in breve, assume che la realtà sia la nostra osservazione, ovvero ciò che pensiamo o comunichiamo di essa, e non già qualcosa che esiste in sé, seppure sia difficile da determinare.

Per un realista critico, allora, si tratta di stabilire un modello di analisi scientifica non riduzionista e non conflattivo, che possa sfidare il costruttivismo, più o meno radicale, che è senza dubbio prevalente nelle scienze sociali. Per rendere più chiara l'epistemologia del realismo critico a cui Archer aderisce, propongo la figura 2.

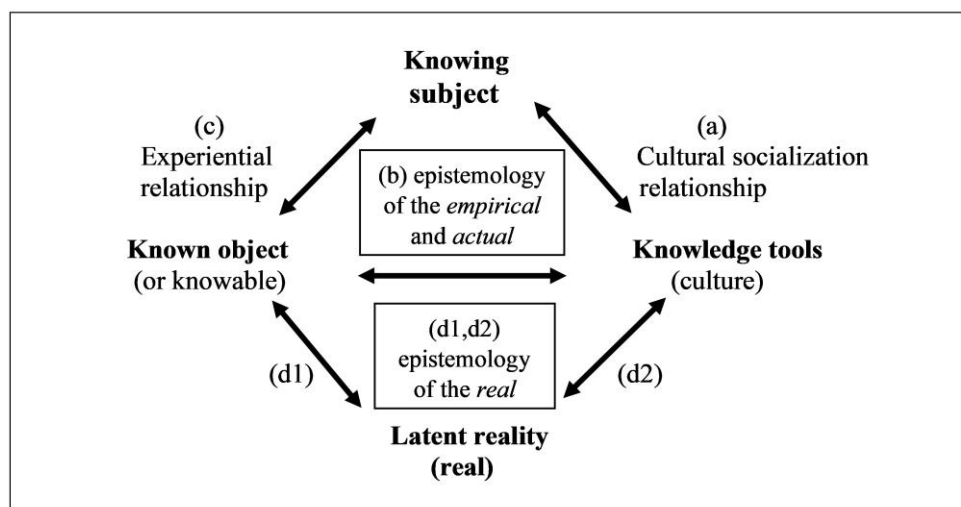


Figura 2 – Il quadrangolo epistemico del realismo critico

Fonte: mia elaborazione

Buona parte delle scienze sociali contemporanee sono, in un modo o nell'altro, riduttive perché si limitano al triangolo superiore della figura 2, e quindi commettono uno dei seguenti errori:

(a) alcune teorie sostengono che il conosciuto sia un prodotto della cultura (la conoscenza sociologica); tipica la posizione di chi sostiene che «la persona umana non è un oggetto naturale, ma un artefatto culturale»²²; secondo questa visione, tipica del costruttivismo, la persona (il conosciuto nella figura 2) può essere conosciuta solo come prodotto delle rappresentazioni culturali del contesto in cui vive; per citare un autore noto, pensiamo a J.C. Alexander;

(b) altre teorie suppongono che il conosciuto (la persona) sia solo un referente della comunicazione per un soggetto conoscente autoreferenziale, e quindi dipenda interamente dall'osservatore e dalla sua cultura nel modo di comunicare; dunque, è una conoscenza del tutto relativistica (pensiamo, sempre per citare un autore, a N. Luhmann); anche queste teorie si limitano al triangolo superiore della figura 2;

(c) altre teorie affermano che la relazione esperienziale (empirica) del conoscente verso il conosciuto sia sempre reificante, cosicché la persona appare come un *homunculus* (autori come A. Schütz e P. Bourdieu offrono due esempi di questa posizione costruttivista).

Se ci si ferma al triangolo superiore della figura 2, si nega che la conoscenza possa essere una relazione critica e a distanza fra un conoscente, un conosciuto e una conoscenza (per quanto limitata e provvisoria) *riferita o riferibile ad una realtà latente*

²² R. Harré, 1983, 20.

che è il reale sottostante. Questa prospettiva è stata lanciata da Bhaskar (1989), a cui Archer si è completamente ispirata per quanto riguarda l'ontologia sociale.

Com'è noto, Roy Bhaskar distingue fra *empirical*, *actual* e *real*. Nella figura 2, io colloco *empirical* e *actual* nel triangolo superiore (fra conoscente, conoscenza e conosciuto), mentre il *real* appartiene al triangolo inferiore (fra conoscenza, conosciuto e realtà latente) che ovviamente è connesso al triangolo superiore, ma richiede una epistemologia adeguata per essere investigato, che vada al di là dell'osservabile.

Il quadrangolo epistemico del realismo critico e relazionale evita questi riduzionismi in quanto (le lettere a, b, c, d si riferiscono alle frecce della figura 2):

(a) distingue fra soggetto conoscente, oggetto conosciuto e conoscenza (cultura) come realtà distinte e stratificate (epistemologia dell'*empirical* e dell'*actual*);

(b) usa un'epistemologia che considera i tre termini (conoscente, conosciuto, conoscenza) come interattivi fra di loro, il che non significa che la conoscenza sia relativistica, ma che si costruisce attraverso relazioni (le relazioni sono forme di riflessività - interna a ciascuna relazione - anziché operazioni meccaniche o reificanti);

(c) considera la relazione esperienziale (pratica) come autonoma, logicamente e temporalmente distinta, mediante la riflessività del soggetto, dall'influsso della conoscenza fornita dal sistema culturale conoscente. La «relazione esperienziale» è sia pratica (nell'ordine naturale), sia sociale (nell'ordine delle relazioni sociali), sia trascendentale (nell'ordine degli *ultimate concerns*).

(d) verifica la relazione epistemica dell'*empirical* e dell'*actual* connettendo conosciuto (d1) e conoscenza (d2) con il livello latente della realtà (epistemologia del *real*).

La persona umana è sia il conoscente sia il conosciuto. Essa viene così vista come il prodotto di una complessa serie di operazioni: i) che sono compiute dall'*Io-Self* come soggetto primario; ii) attraverso un'attività riflessiva nei confronti della realtà da conoscere; iii) in cui la conoscenza già acquisita dalla società (la sua cultura) non è che un dato (in termini sistemici: è un ambiente del conoscere) che il soggetto conoscente verifica nella pratica e attraverso una relazione epistemica realistica.

La persona umana che conosce e agisce si configura allora come un *soggetto relazionale*²³. Chi è il soggetto relazionale? È colui o colei che non riflette solo in sé stesso/a, ma riflette *sulla/con/attraverso* le relazioni, e quindi su come l'Altro, modificando le relazioni, influenza il proprio agire. Per uscire dal costruttivismo e anche dal rischio di individualismo (che pure è presente in Archer) occorre adottare una prospettiva etica che non è non solo quella della prima persona, ma anche della seconda persona.

²³ P. Donati, 2016.

Solo un quadrangolo epistemologico di questo tipo può valorizzare il ruolo che la persona umana gioca nel socializzarsi e contemporaneamente nel contribuire alla stabilità o al cambiamento della società.

8. Problemi aperti

Penso che sia ragionevole distinguere la teoria di Archer, grossomodo, in due periodi. Quello in cui si occupa della persona fisica umana e quella in cui, all'incirca dal 2018 in poi, generalizza il concetto di persona ad altre entità (i robot). Vediamo distintamente i problemi che la sua teoria comporta in questi due periodi.

(I) Primo periodo.

Con riferimento alla mia figura 1, solleverei i seguenti problemi aperti. Essi riguardano rispettivamente le relazioni fra la riflessività interna della persona e le reti sociali di cui fa parte, e ancora il confine fra società e trascendenza.

(i) La riflessività interna della persona umana necessita di essere messa in connessione con le proprietà e i poteri delle reti sociali, nel senso che queste ultime possono influire sui modi della riflessività interiore in maniera più potente di quanto Archer sia disposta ad ammettere. Ciò si verifica specie laddove tali reti hanno una forte riflessività interna (pensiamo alle elaborazioni simboliche «gruppali» delle reti familiari, dei clan, del «branco» fra i ragazzi, ecc.). Questo fatto può far sorgere l'impressione che Archer dia troppa importanza alla capacità riflessiva delle persone come individui in sé stessi, anche se Archer definisce la loro riflessività come relazione al contesto sociale.

(ii) La capacità della persona di collegarsi al trascendente (*ultimate concerns*) dipende fortemente dalla capacità di simbolizzazione della persona, e ai mezzi simbolici di cui essa può disporre. Qual è il ruolo del simbolico nella maturazione della persona umana? Certamente forte. Tuttavia, Archer si è sempre rifiutata di dare importanza ai simboli (si veda per esempio la sua critica a G.H. Mead). Invece, io credo che dobbiamo comprendere l'importanza dei simboli, dei processi che portano alla loro formazione nella coscienza personale, e comprendere la congruità dei simboli con la *agency* e con la morfogenesi della persona. In altri termini, dobbiamo distinguere fra il simbolico prelinguistico (che Archer dà ampiamente per scontato e come spontaneo), quello linguistico e quello sociale (culturale), e comprendere le loro relazioni.

(II) Secondo periodo.

A partire grossomodo dal 2018 fino al momento della sua morte (avvenuta il 24 maggio 2023), Archer insiste per attribuire la personhood anche ai robot AI, che, a suo avviso possono essere «amici» degli esseri umani (Archer, 2021). Si tratta di una svolta

che, a mio avviso, solleva vari problemi e costringe ad approfondire i fondamenti del paradigma archeriano per quanto riguarda: (a) il concetto di persona riferito ai robot intelligenti, e (b) la distinzione fra riflessività personale e riflessività relazionale.

(a) Archer estende il concetto di personhood ai robot sofisticati in conseguenza di avere abbracciato la teoria della persona di Lynne Rudder Baker, che identifica la persona in qualunque entità che possa pensare e agire secondo l'etica della prima persona. In sintesi, Archer afferma:

- (1) «Bodies» (not necessarily fully or partially human) furnish the necessary but not the sufficient conditions for personhood.
- (2) Personhood is dependent upon the subject possessing the First Person Perspective (FPP). But this requires supplementing by reflexivity and concerns in order to delineate personal and social identities.
- (3) Both the FPP and Reflexivity require concerns to provide traction in actuating subjects' courses of action and thus accounting for them.
- (4) Hence, *personhood is not in principle confined to those with a human body* and is compatible with Human Enhancement. (Archer, 2019a, 2019b, corsivi miei).

Quest'ultima affermazione apre la strada alla attribuzione di una personhood anche ai AI robots. A mio avviso, questa estensione accentua eccessivamente il carattere mentale della riflessività e sottovaluta il fatto che anche le relazioni sociali esercitano una loro riflessività sulle persone.

Ma c'è di più. Archer insiste per una forte difesa della Robophilia contro la Robophobia. Ella si spinge fino a sostenere la possibilità di una «amicizia» fra esseri umani e robot, giustificando tale possibilità con il sostenere che, attraverso la co-azione con gli esseri umani, anche i robot possono essere considerati «persone» («the dyadic synergy of the co-action between a human academic and an AI robot – who became a person through their co-action...»)²⁴.

Questa prospettiva suscita alcune perplessità. L'idea che i robot possano essere «amici» della persona umana e diventare persone attraverso le interazioni con gli umani lascia perplessi. La perplessità si scioglie se, con il termine 'amicizia', si intende semplicemente la capacità dei robot di collaborare con le persone umane, fornendo aiuti in termini di prestazioni che essi possono dare. Se si resta entro i limiti del co-working fra persona umana e robot, la posizione di Archer è senza dubbio accettabile, anche se bisogna mettere in luce eventuali rischi nelle operazioni dei robot, e i problemi di imputazione della loro responsabilità. Se, invece, per amicizia, si intende una relazione intersoggettiva fra soggetti relazionali, allora l'idea che il robot possa essere un soggetto relazionale (secondo quanto definito in Donati e Archer, 2015) diventa difficile da accettare, anche se i robot sono molto sofisticati. In certi casi, parliamo di «artefatti

²⁴ M.S. Archer e A. Maccarini, 2021, 3, corsivi miei.

relazionali» (i robot) come «compagni» di lavoro o di studio²⁵, ma la compagnia non è un'amicizia, perché anche gli animali domestici fanno compagnia, ma sono «amici» solo in senso metaforico, perché non sono soggetti di relazioni umane.

Il fatto è che, in primo luogo, nei robot manca la corporeità fisica umana. Avere un corpo è un limite per la persona, ma è anche un supporto necessario. Archer riconosce questa necessità, ma non riconosce che il corpo umano condiziona l'attività della mente e influenza le interazioni e le relazioni sociali. Il corpo non è un accessorio contingente, ma è costitutivo della persona. Se il corpo è del tutto artificiale, parliamo di cyborg, non di persone umane.

Ma c'è n'altra questione molto importante: se si sostiene che i robot possono avere una personhood simile agli umani, come dice Archer, si commette l'errore di considerare le relazioni fra umani e robot alla stessa stregua delle relazioni fra umani. Sappiamo, invece, che la relazionalità interumana non è comparabile alla relazione fra umani e robot, a causa delle diverse qualità e poteri causali delle relazioni stesse nei due casi.

Questi problemi sorgono a causa sempre di uno stesso motivo che ho già menzionato più volte: il fatto che Archer abbia identificato il nucleo distintivo della «persona» (in generale) nella sua capacità mentale di agire in prima persona.

In sostanza, assimilare i concetti di synergy e co-working fra umani e robot al concetto di amicizia è un'operazione che mi sembra fuorviante, perché l'amicizia in senso proprio (muto scambio di beni relazionali) è una relazione sociale che richiede due soggetti umani. Noi parliamo dell'amicizia fra l'uomo e il cane, ma in senso del tutto metaforico. Il problema non è prendere partito per la Robophilia o la Robophobia, ma constatare l'ambivalenza dei robot che possono aiutare ma anche deumanizzare la persona e la società²⁶.

Ancora. Archer non prende in considerazione il fatto che l'ibridazione dell'umano con i robot, e più in generale con le nuove tecnologie (ICTs, AIs), modifica ulteriormente il concetto di persona in quanto scompare il divario fra l'umano e la macchina. Infatti, piuttosto che di cooperazione fra umano e macchina si realizza una fusione fra persona e tecnologia digitale, come nei casi di biological brains in a robot body, general-purpose brain implants, deep brain stimulation, e così via²⁷. Inoltre, Archer non ha considerato il fatto che la persona umana può sopravvivere oltre la morte fisica attraverso la persona digitale²⁸, e che questo fatto pone nuovi e seri problemi di ordine psicologico, sociale e legale. L'amicizia con una persona che è fisicamente deceduta e che permane sul web con una identità digitale è ancora amicizia? Forse sì, ma è un'amicizia virtuale.

²⁵ S. Turkle, 2006.

²⁶ Al-Amoudi, 2022.

²⁷ K. Warwick, 2013.

²⁸ M. Arnold *et al.*, 2018.

(b) Per quanto riguarda il concetto di riflessività, occorre a mio avviso distinguere più chiaramente fra riflessività personale e relazionale, e collegarle al corpo umano. Mi spiego con un esempio.

Ferrito *et al.* (2020) hanno osservato che le identità cambiano dopo importanti eventi interpersonali. Questi autori hanno condotto una ricerca mediante interviste individuali approfondite con uomini omicidi volontari, esaminando la loro esperienza nel convivere con il loro reato e dare un senso all'azione commessa. I risultati confermano la teoria archeriana della riflessività, perché queste persone sono riflessive, ma correggono la teoria su due aspetti: primo, la riflessività interiore della persona è attiva, ma non esiste senza la riflessività sulle relazioni con gli altri; secondo, la ricerca mette in luce l'importanza dell'esperienza corporea della persona omicida sul suo vissuto e sulla definizione del proprio Self.

In sostanza, il lavoro riflessivo sulla propria identità da parte di chi commette un omicidio volontario si rivela come un processo essenzialmente intersoggettivo mediato dal corpo. Questo studio evidenzia l'importanza di spazi riflessivi affinché gli autori di omicidio possano confrontarsi con l'impatto dei loro reati, al fine di essere in grado di sostenere una nuova identità e una nuova vita con connessioni sociali sicure e responsabili. Viene evidenziato come nell'uomo omicida volontario si rifletta il dolore della vittima, che l'omicida sperimenta rivivendo in sé il dolore delle persone care alla vittima, come la moglie e i figli.

Riflessività sul proprio *Self* e sulle relazioni con gli altri sono cose strettamente correlate fra loro, ma sono distinte. È per questo motivo che dobbiamo parlare non solo di riflessività interiore sul proprio Self, ma anche di riflessività sulle relazioni. Questi due generi di riflessività sono diversi non solo perché l'uno si riferisce al *Self* e l'altro alle relazioni con il mondo (come sostiene Archer, 2015), ma perché hanno differenze sostanziali.

Infatti, la riflessione interiore ha come destinatario il self e opera secondo l'etica della prima persona, mentre la riflessività relazionale ha come destinatari gli altri (per esempio coloro che hanno patito le conseguenze dell'omicidio) e opera secondo l'etica della seconda persona (in quanto il soggetto regola il *Self* e le proprie relazioni tenendo conto della riflessività degli altri). Le operazioni della mente (per esempio il riconoscimento delle conseguenze dell'omicidio) non sono disgiungibili sia dalle esperienze del proprio corpo sia da quelle del corpo di chi ha sofferto per l'omicidio (il dolore delle vittime e dei loro parenti). Dobbiamo «sentire le ferite dell'Altro» per potere guarire le nostre.

In sostanza. Un limite di Archer, a mio avviso, sta nel fatto che ella ignora l'etica della seconda persona e, mentalizzando la riflessività dell'individuo, sottovaluta l'importanza delle relazioni sociali come tali. Non vede la riflessività nella sua forma relazionale come prodotto delle relazioni sociali con l'Altro anziché delle relazioni con il Self.

9. Prospettive conclusive

Il paradigma elaborato da Margaret Archer pone in termini nuovi, secondo una visione morfogenetica ed emergenziale, l'antica questione della relazione fra identità personale e identità sociale.

La visione che ella prospetta ha implicazioni di grande respiro e di lungo termine. Il suo realismo critico consente di dare spazio, di pensare e promuovere la capacità delle persone di forgiare una società sempre nuova e quindi possibilmente anche più umana, dopo che la modernità è finita nelle secche dell'anti-umanesimo. Mentre la cultura prevalente in Occidente enfatizza il decentramento e la destrutturazione della persona umana, e favorisce tipi di strutture e istituzioni sociali che frammentano e alienano le relazioni sociali, Archer indica perché e come le persone abbiano comunque le capacità potenziali di elaborare nuove identità personali e sociali a partire dalle loro esperienze pratiche.

Il contributo originale di Archer si rivela quanto mai fruttuoso per quanto riguarda i risvolti operativi e di applicazione nelle professioni di lavoro sociale. Valgano, in sintesi, due indicazioni conclusive.

In primo luogo, avere identificato i diversi tipi di conversazione interiore può essere di grande aiuto alle professioni educative, assistenziali, consultoriali e di *care*. Queste professioni hanno bisogno di adottare un'ottica operativa per la quale socializzare la persona non significhi semplicemente fornire ricette normative dirette o far introiettare valori o richiedere conformità a certi comportamenti, o effettuare su di loro certe terapie tecnologicamente specializzate, ma sollecitare uno sviluppo di potenzialità interne alla singola persona e alle sue reti relazionali. In particolare, il nuovo paradigma dà un apporto fondamentale alla comprensione e alla gestione della relazione fra *care giver* e *care taker*. Il primo può agire più efficacemente se ha una griglia di lettura circa il tipo di riflessività che connota il secondo, in rapporto anche alle sue reti di relazioni.

Di fatto, il prendersi cura dell'altra persona in difficoltà, la disponibilità ad accorgersi che una persona sta male e adeguare il proprio progetto di vita a quello di chi si trova in difficoltà mediante un «lavoro di cura», è un «*ultimate concern*» tra i più caratteristici dell'essere umano. Archer aiuta a rendere queste relazioni più consapevoli e riflessive, e quindi potenzialmente più sensate ed efficaci, proprio in quanto collega la vita interiore delle persone con le loro reti di relazioni esterne mettendo in connessioni più riflessive chi ha bisogno di aiuto e chi offre aiuto.

In linea più generale, anche per chi non è in un particolare stato di sofferenza, il fatto di poter collegare le caratteristiche riflessive delle singole persone alle caratteristiche delle reti in cui vivono può servire a modificare tali reti in maniera tale da aiutare la riflessività interna delle persone. I difetti, gli squilibri, i disorientamenti delle persone e dei loro *modus vivendi* possono così essere ricondotti e gestiti in un quadro di guida

relazionale (*relational steering*) che punti verso forme più mature (autonome) di riflessività dei singoli soggetti in co-rispondenza alle loro reti di relazioni.

In conclusione, Archer ha fornito spiegazioni decisive sulla persona umana, sul suo sviluppo e sulla sua influenza nel generare relazioni e forme di vita sociale. I concetti di morfogenesi della persona e di riflessività sono gravidi di potenziali grandi avanzamenti nelle scienze sociali. Non ha avuto il tempo di approfondire le questioni problematiche che ho menzionato. Questo rimane il nostro compito.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AL-AMOUDI Ismael, 2022, «Are Post-Human Technologies Dehumanizing? Human Enhancement and Artificial Intelligence in Contemporary Societies». In *Journal of Critical Realism*, 21(5), 516-538.

ARCHER Margaret Scotford, 1988, *Culture and Agency*. Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHER Margaret Scotford, 1996, «La tripla morfogenesi dei nostri sé sociali: osservando la stratificazione sociale da una nuova prospettiva», in *Teoria sociologica e stratificazione sociale*, a cura di Carlo Mongardini, 13-42. La Nuova Italia Scientifica, Roma.

ARCHER Margaret Scotford, 1995, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHER Margaret Scotford, 2000, *Being Human. The Problem of Agency*. Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHER Margaret Scotford, 2003, *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHER Margaret Scotford, 2007, *Making Our Way Through the World*. Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHER Margaret Scotford, 2012, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. CUP, Cambridge.

ARCHER Margaret Scotford, 2015, «Foreword: Varieties of relational social theory», in *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue. A relational Approach*, a cura di Pierpaolo Donati, Antonio Malo, Giulio Maspero, viii-xxvii. Routledge, London.

ARCHER Margaret Scotford, 2019a, «Bodies, persons and human enhancement. Why these distinctions matter». In *Realist Responses to Post-Human Society: Ex Machina*, a cura di Ismael Al-Amoudi, Jamie Morgan, 10-32. Routledge, London.

ARCHER Margaret Scotford, 2019b, «Considering AI personhood». In *Post-Human Institutions and Organisations: Confronting the Matrix*, a cura di I. Al-Amoudi, E. Lazega, 28-47. Routledge, London.

ARCHER Margaret Scotford, 2021, «Can humans and AI robots be friends?». In *Post-Human Futures. Human Enhancement, Artificial Intelligence and Social Theory*, a cura di M. Carrigan, D. Porpora, 132-152. Routledge, London.

ARCHER Margaret Scotford, COLLIER Andrew, PORPORA Douglas V. (eds.), 2004, *Transcendence. Critical Realism and God*. Routledge, London-New York.

ARCHER Margaret Scotford, MACCARINI Andrea, 2021, «Introduction». In *What is Essential to Being Human? Can AI Robots Not Share It?*, a cura di M.S. Archer, A. Maccarini, 56-73. Routledge, London.

ARNOLD Michael *et al.*, 2018, *Death and digital media*. Routledge, London.

BHASKAR Roy, 1989, *The Possibility of Naturalism*. Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.

DONATI Pierpaolo, 2011, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*. Routledge, London.

DONATI Pierpaolo, 2016, «The 'Relational Subject' According to a Critical Realist Relational Sociology». In *Journal of Critical Realism*, 15(4), 352-375.

DONATI Pierpaolo, 2021, *Transcending Modernity with Relational Thinking*. Routledge, London.

DONATI Pierpaolo, 2023, *Alterità. Sul confine fra l'Io e l'Altro*. Città Nuova, Roma.

DONATI Pierpaolo, 2024 (in corso di stampa), *Being Human in a Virtual Society. A Relational Approach*. Peter Lang, Berlin.

DONATI Pierpaolo, ARCHER Margaret Scotford, 2015, *The Relational Subject*. Cambridge University Press, Cambridge.

ESPOSITO Roberto, 2002, *IMMUNITAS. Protezione e negazione della vita*. Einaudi, Torino.

FERRITO Martha *et al.*, 2020, «Making sense of the dark: a study on the identity of men who committed homicide». In *Journal of Forensic Psychology Research and Practice*, 20(2), 163-184.

FRANKFURT Harry G., 1988, *The Importance of What We Care About*. Cambridge University Press, Cambridge.

HARRÉ Romano, 1983, *Personal Being*. Basil Blackwell, Oxford.

LUHMANN Niklas, 1995, *Social Systems*. Stanford University Press, Palo Alto CA.

PORPORA Douglas, 2018, «Critical Realism as Relational Sociology». In *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, a cura di François Dépelteau, 395-411. Palgrave Macmillan, New York.

SMITH Christian, 2010, *What is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*. The University of Chicago Press, Chicago.

TAYLOR Charles, 1985, «The Concept of a Person». In *Philosophical Papers*, Volume 1, 97–114. Cambridge University Press, Cambridge.

TURKLE Sherry, 2006, *A Nascent Robotics Culture: New Complicities for Companionship*. AAAI Technical Report Series, July.

WARWICK Kevin, 2013, «The disappearing human–machine divide». In *Approaching Religion*, 3(2), 1-15.