

I Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri,
Diamantina, MG, Brasil.
roberta.leite@ufvjm.edu.br
<https://orcid.org/0000-0003-3110-0509>

II Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri,
Diamantina, MG, Brasil.
yuri.gaspar@ufvjm.edu.br
<https://orcid.org/0000-0002-4217-4848>

Roberta Vasconcelos Leite^I
Yuri Elias Gaspar^{II}

A RELAÇÃO COMO PROTAGONISTA: ENTREVISTA COM PIERPAOLO DONATI

Em fins de 2023, sob os pórticos de Bologna, encontramos o Professor Pierpaolo Donati. Com seu sorriso amável, nos convida a acompanhá-lo pelo Palazzo Ercolani – onde se situa o Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali da Università di Bologna – até o gabinete reservado aos professores eméritos. Após 42 anos atuando ali como docente de Sociologia, aposentou-se em 2016, sem, contudo, interromper sua intensa atividade intelectual. Nesses últimos sete anos, Donati publicou 21 livros, entre obras autorais e organizadas, além de inúmeros artigos em diversas línguas¹. Uma pequena amostra da sua impressionante produção, que reflete uma vida intensamente dedicada às Ciências Sociais.

Italiano, nascido em 1946, formou-se em Ciências Políticas em 1970 e, desde o início da década de 1980, dedica-se à refundação das Ciências Sociais a partir da perspectiva relacional. Não obstante Donati seja pioneiro do chamado “giro relacional” em Sociologia, muitos autores desconhecem sua contribuição e afirmam que a Sociologia Relacional teve início com o *Manifesto for a relational sociology* de Mustafa Emirbayer (1997). Uma polêmica sobre a qual conversamos e à qual Donati sempre responde defendendo que a Teoria Relacional da Sociedade deve se fundamentar em uma ontologia estratificada, em oposição à ontologia muda ou plana adotada por outros autores que também navegam sob a bandeira da Sociologia Relacional (Vandenberghe, 2017).

Em nosso colóquio, recordou com carinho sua visita ao Brasil por ocasião de um evento organizado na Universidade Católica do Salvador sob liderança do Professor Giancarlo Petrini, tecendo elogios à beleza da língua portuguesa e da cultura brasileira. Lamentamos o fato de sua obra ser ainda

tão pouco conhecida no Brasil, não obstante os esforços do Professor Petrini e seu grupo de pesquisa que, além de ter traduzido e organizado a obra *Família no século XXI: abordagem relacional* (Donati, 2008a), vem se empenhando na difusão no país das contribuições do sociólogo italiano, especialmente no campo da Sociologia da Família (Fornasier, 2018; Petrini & Moreira, 2020).

À nossa proposta de publicar a entrevista em português, de modo a oferecer ao público brasileiro mais oportunidades de acesso às suas contribuições, Donati respondeu pronta e afirmativamente, pedindo-nos apenas que tivesse a oportunidade de responder às nossas questões por escrito, de modo a ter um tempo maior de meditação para formular cada resposta. O resultado é um texto muito completo, entremeado por referências que permitirão um ulterior aprofundamento aos leitores interessados, abrangendo desde a sua formação até sua perspectiva de futuro para a Sociologia Relacional e a sociedade como um todo. Com seu estilo extremamente didático, apresenta os principais conceitos e especificidades da abordagem que vem formulando com rigor e grande empenho há mais de 40 anos.

Roberta Vasconcelos Leite, Yuri Elias Gaspar: Você poderia nos contar o que o motivou a escolher as Ciências Sociais como área de estudo e quais foram as principais influências na sua formação?

Pierpaolo Donati: Provavelmente a influência inicial mais importante na minha educação foi a prevalência das disciplinas humanísticas sobre as científicas quando frequentei o liceo científico². Gostei de todas as disciplinas, mas quem mais me influenciou foi meu professor de História e Filosofia. Fui atraído por problemas filosóficos e, portanto, ao ingressar na universidade, gostaria de ter me matriculado na faculdade de Filosofia. Mas não pude fazê-lo, porque na época, por lei, era exigido diploma do liceo clássico, que eu não havia cursado.

Além disso, meu pai me incentivou a matricular-me em uma faculdade científica, preferivelmente em Engenharia. Então pensei em me matricular na faculdade de Física para estudar lógica simbólica e depois passar para Filosofia, e assim agradar meu pai também. Frequentei o curso de Física durante dois anos, do qual gostei muito. Porém, embora a Física teórica me atraísse muito, comecei a me questionar sobre a profissão. Eu não gostaria de atuar como físico, porque meus interesses estavam ligados a problemas humanos e sociais, e eu queria me engajar profissionalmente nessa área.

Passei para a faculdade de Ciências Políticas, o que me permitiu formar-me rapidamente e ao mesmo tempo participar ativamente da vida política, em congressos e pesquisas na área da Sociologia e das políticas sociais, pensando numa possível carreira profissional na universidade compatível com um compromisso social. Em 1970 me formei em Ciências Políticas com enfoque sociológico. Depois especializei-me em Sociologia em Milão, num instituto de estudos superiores, e frequentei três vezes as escolas

de verão do ECPR na Universidade de Essex, no Reino Unido, para dominar as técnicas estatísticas necessárias para realizar pesquisas empíricas (o pacote SPSS – *Statistical Package for the Social Sciences*).

Antes mesmo de me formar, já havia realizado pesquisas sobre a figura do empreendedor schumpeteriano³ para o Conselho Nacional de Pesquisa (CNR) e continuei a realizar pesquisas empíricas sobre diversos temas: a necessidade de realização (*need for achievement*) nos processos escolares e a sua influência no desenvolvimento econômico, a dinâmica da mudança familiar, as vicissitudes do Estado de bem-estar social etc.

Fiquei muito feliz por ter trilhado esse caminho, mas devo admitir que os dois anos de estudos de Física me deram uma abordagem científica que meus colegas sociológicos não tiveram. A Física é uma disciplina muito rigorosa e exigente em termos de confiabilidade e correspondência com a realidade. Requer coerência e consistência entre pesquisas teóricas e experimentais. Essas características sempre me acompanharam desde então. Quem se dedica à pesquisa, em qualquer área do conhecimento humano, precisa de um pensamento disciplinado, deve saber combinar um espírito altamente analítico e altamente sintético, deve ser capaz de fazer interagir o pensamento indutivo e o dedutivo. Isso é o que a Física me ensinou.

Porém, embora gostasse muito de Física, meu problema foi a escolha da profissão. Com minha profissão eu queria corresponder a escolhas existenciais, decisivas para a minha vida, engajando-me no campo social e cultural, que, a partir de então, sempre norteou o meu pensamento e a minha atividade de investigação. Devo acrescentar que uma influência decisiva nas minhas escolhas foi também o clima das revoltas estudantis de 1968, nas quais participei inicialmente, convencido de que o problema da minha geração era lutar por uma sociedade mais justa e mais humana.

R.V.L., Y.E.G.: As publicações de *Introduzione alla sociologia relazionale* em 1983 e *Teoria Relazionale della Società* em 1991 marcaram o lançamento de sua Teoria Relacional da Sociedade. Que desafios a Sociologia enfrentava naquele período e quais eram as principais questões que você queria responder com uma nova teoria?

P.D.: Quando me formei em 1970, o panorama da Sociologia era dominado pelo confronto entre o marxismo e o funcionalismo. Certamente havia também a escola de Frankfurt, a fenomenologia, o interacionismo simbólico e outras abordagens. Mas, pelo menos na Itália, eram marginais. Por isso a minha formação inicial centrou-se na leitura dos textos originais de Marx e Parsons, e de muitos autores marxistas e funcionalistas, bem como dos clássicos, especialmente Durkheim e Weber.

Porém, senti que era necessário ir além dos clássicos e por isso mergulhei no debate entre J. Habermas e N. Luhmann. Para mim, eram os dois

autores que, precisamente, personificaram o confronto entre duas formas de repensar o marxismo e o funcionalismo, respectivamente, à luz do advento de uma sociedade que passava por uma massiva modernização. Em 1977, tive a sorte de conhecer Luhmann de perto, quando ele ministrou por quatro dias palestras no meu Departamento de Sociologia na Universidade de Bolonha. A partir de então, encontrei Luhmann diversas vezes e, assim, tive a oportunidade de aprofundar a compreensão do seu pensamento em longas e inesquecíveis conversas com ele. Acredito que mergulhei profundamente na sua mentalidade, até porque era uma pessoa muito prestativa, gentil, dotada de uma inteligência extraordinária, embora fosse totalmente autorreferencial.

A minha percepção, porém, foi que deveria ir além do neofuncionalismo de Luhmann, bem como do neomarxismo amplamente difundido na Itália da época. Eu precisava procurar outro caminho. A questão era: existe uma alternativa às abordagens sociológicas dominantes? Minha resposta foi que não havia alternativas prontas, era preciso criar uma nova.

Em 1978, um amigo pediu-me que publicasse um livro no qual explicasse para que servia a Sociologia e qual a sua especificidade no panorama das Ciências. Fiz então um esforço de refundação da disciplina. Confrontando-me com os textos de Max Weber, intuí que o conceito de relação deveria ser central, mas não nos termos dele. Era preciso deixar de lado a sua teoria da ação (o seu individualismo metodológico), tal como tive de pôr de lado as teorias sistêmicas (holismo metodológico), tanto de Marx como de Parsons e Luhmann. Percebi que o conceito de relação era o caminho para evitar a comparação estéril entre teorias da ação e teorias sistêmicas, ou seja, o tema *agency vs structure* que, de fato, sempre foi um problema sem soluções satisfatórias. Escrevi *Introduzione alla sociologia relazionale*, obra publicada inicialmente em 1983, depois ampliada na edição de 1986 e atualmente em sua sexta edição italiana (Donati, 2011a).

Devo confessar que, naquela época, não havia estudado nada do pensamento de Simmel. Na verdade, nesse livro ele é mencionado apenas uma vez como líder de uma sociologia formal à qual eu atribuía pouca importância. Só no final da década de 1980 comecei a ler Simmel e percebi que tinha sido enganado pelo julgamento totalmente negativo atribuído por Parsons à Sociologia Relacional de Simmel. Naquela época, eu sequer conhecia o pensamento de Martin Buber, que também havia escrito sobre a relação. Trabalhei de forma independente sobre a importância de uma nova abordagem relacional na Sociologia na segunda metade da década de 1980, desenvolvendo novos conceitos como o de “bem relacional” (Donati, 1986), até publicar a *Teoria relazionale della società* (Donati, 1991).

Quero sublinhar que essa obra não tem o título de Sociologia Relacional, mas de uma Teoria Relacional mais geral, aplicável a todas as Ciências Sociais e não apenas à Sociologia. Considero essa publicação como a fundação da “virada relacional”, tal como a entendo. O livro é uma mina de inovações, tanto nas

duas primeiras partes de caráter teórico, quanto na terceira parte de caráter aplicado, onde trato de políticas de bem-estar social, educação, doenças crônicas e outros temas. Minha mentalidade de “físico” requeria a conexão entre teoria e verificação empírica. É por isso que o meu paradigma relacional foi construído sobre três pilares: ontologia social, metodologia de investigação, e aplicações operacionais. Estes últimos pilares concretizaram-se no estudo de boas práticas úteis aos estudiosos e àqueles que realizam trabalhos no campo social.

R.V.L., Y.E.G.: Talvez uma de suas afirmações mais conhecidas seja: “a sociedade não *tem*, mas *é* relações”. Você poderia explicar seu significado em termos gerais?

P.D.: Para quem pensa em termos de senso comum, a sociedade parece ser um espaço vazio onde os agentes/atores (individuais e coletivos) agem, se movimentam, interagem, criam relações que se transformam em movimentos e instituições sociais. Nessa forma de ver a sociedade, os protagonistas são os agentes/atores e as coisas que fazem, num ambiente natural e artificial. A virada relacional que proponho desde 1983 é reconhecer a relação como protagonista em vez dos indivíduos e das coisas. A sociedade não é um espaço ocupado por pessoas e objetos de vários tipos que interagem entre si, mas é feita das relações, relações entre as pessoas, entre as pessoas e as coisas, entre tudo o que existe. Do meu ponto de vista, conhecemos as pessoas e os objetos estudando suas relações.

Costumo fazer analogia com a luz: as relações são invisíveis como a luz, mas é a luz que nos faz ver as pessoas e as coisas. Não vemos a luz, mas vemos *com* a luz. O mesmo se dá com as relações. Não vemos relações, mas são as relações que nos fazem ver as pessoas, as coisas e todas as realidades sociais. Isso vale no nível microssocial (nas relações interpessoais, face a face), no nível mesossocial (nas organizações e associações mais amplas) e no nível macrossocial (quando lidamos com os problemas do sistema da sociedade, portanto, das relações entre grandes instituições, entre Estados, entre culturas e civilizações).

Por exemplo, no nível micro, sabemos que uma pessoa é pai ou mãe porque tem uma relação com seu filho; é a criança quem torna genitores o pai e a mãe (embora o senso comum nos diga o contrário). É a qualidade e a propriedade causal dessa relação que qualifica sejam os genitores, sejam os filhos como pessoas de um tipo ou de outro. Deixo para os psicólogos a tarefa de entender se a relação reflete ou não transtornos de personalidade individuais. Ao sociólogo compete compreender se a pobreza ou a perturbação daquela relação se deve a outras relações, vividas no passado e/ou a relações presentes num contexto de vida problemático. Como sociólogos, não entramos na mente das pessoas, qualificamo-las pelas suas relações com os outros e com o contexto social.

Quando vamos às compras, um é vendedor, o outro é comprador: é a relação de troca que os qualifica. Essa relação pode ser vista como uma relação interpessoal, mas também como resultado de um mecanismo de troca a nível meso ou a nível macrosocial, se esses mecanismos forem analisados do ponto de vista do sistema econômico e das relações entre mercado e sistema político. Em todo o caso, a sociedade – nos vários níveis – é uma ordem de realidade em si, porque não é constituída por indivíduos (como dizia a Primeira-Ministra inglesa Margaret Thatcher), mas é constituída por relações.

R.V.L., Y.E.G.: Quais são as implicações de conceber a relação como “terceiro incluído” para a teoria e a pesquisa nas Ciências Sociais?

P.D.: Precisamos entender bem o que é a relação social. Até onde sei, antes da virada relacional, ninguém analisou a estrutura interna e a dinâmica morfogenética da relação como tal, isto é, como uma realidade em si mesma, e não apenas como produto de indivíduos ou estruturas sociais. Apenas um autor, Georg Simmel, chegou muito perto e abriu um horizonte com o conceito de *Wechselwirkung*, que indica o efeito da reciprocidade na interação entre Ego e Alter (Donati, 2011b, 2013a). Simmel intuiu que a ação recíproca de Ego e Alter, sob certas condições, produz um Terceiro. Ele, porém, não especifica esse Terceiro, somente o intui. Simmel fala apenas do Terceiro como um fator externo que intervém no casal (um “duo”), não fala do Terceiro incluído como produto da relação.

Mostrei que esse Terceiro é o produto combinado das três dimensões que constituem a relação, a saber: a dimensão do *refero* (a relação como referência psicocultural entre Ego e Alter, que é a definição de Max Weber), a dimensão do *religo* (a relação como vínculo estrutural, o *bond*, que é a definição de Émile Durkheim), e a dimensão *generativa* da relação, que é o seu “efeito emergente”. Para ver esse Terceiro incluído, é necessária uma teoria da emergência, que Simmel não possuía.

Por exemplo, no nível empírico, vemos o Terceiro incluído na família, quando verificamos que os filhos são socializados não tanto pelo que o pai ou a mãe lhes diz, mas pela relação do casal parental, pela sua qualidade e poder causal, porque os filhos são filhos da relação do casal e não de dois indivíduos. O filho é continuamente gerado pela relação generativa (o Terceiro), que emerge do fato de que uma mãe e um pai se referirem psicológica e simbolicamente um ao outro e juntos formarem um vínculo que os une. O filho é um dos bens relacionais do casal. Num livro recente (Donati, 2023a), tentei esclarecer que os mal-estares da modernidade e muitos males psicológicos, sociais e culturais, derivam do fato de que a cultura moderna ignora ou exclui o Terceiro, não se dedica a ele e, portanto, favorece o individualismo. Particularmente hoje, a falta de uma cultura do Terceiro cria um clima geral de agressão e violência, causa conflitos de todos os tipos, incluindo um

número crescente de guerras. A causa da maioria dos males sociais reside na negação da importância do Terceiro. Como disse Friedrich Nietzsche (2011: 53), “o terceiro é a cortiça que não deixa que afunde a conversa dos dois”. O Terceiro é a relação gerada, e ao mesmo tempo generativa, que favorece a valorização do diferente/diverso (o Outro). Na alteridade, há uma fronteira com o Outro que é diverso de mim, e o Terceiro é o que permite que ambos nos relacionemos evitando a exclusão mútua. O Terceiro mantém Ego e Alter juntos sem anular suas diferenças. Para evitar violências e conflitos, é necessário cuidar dessa fronteira considerando-a como o Terceiro que pode gerar bens, ao invés de males relacionais (Donati, 2019a). Essa é a fronteira de um novo humanismo relacional.

R.V.L., Y.E.G.: É comum que o *Manifesto for a relational sociology* de Mustafa Emirbayer (1997) seja citado como o início da chamada “virada relacional” na Sociologia, embora você tenha fundado a Sociologia Relacional muitos anos antes. Quais são as principais diferenças entre a sua abordagem e a defendida no manifesto de Emirbayer?

P.D.: Em primeiro lugar, gostaria de salientar que Emirbayer, no seu artigo, nunca oferece uma definição real do que entende por Sociologia Relacional. Ele simplesmente a define em oposição ao substancialismo. Ele a qualifica como uma sociologia pragmática e transacional, que considera a relação essencialmente como uma transação (no sentido de Dewey) e não investiga a relação como tal, mas o que ele chama de “matrizes de transações” (*matrices of transactions*) (Emirbayer, 1997: 305). Ele afirma: “Tento desenvolver um modo específico de teorização relacional, que chamo de pragmática relacional, e defender seus pontos fortes vis-à-vis a abordagens relacionais alternativas, bem como abordagens substancialistas” (Emirbayer, 1997: nota de rodapé 2, tradução nossa).

O que me separa da sua forma de definir a Sociologia Relacional é a ontologia social, da qual todo o resto depende. A ontologia de Emirbayer é plana, pois vê as relações sociais como fenômenos atribuíveis às ações dos agentes. Acredito que a relação social é uma realidade que vai além da contribuição das ações individuais. Por isso acredito que, na relação, não existe apenas uma práxis contingente, mas também uma estrutura. Consequentemente, a minha sociologia observa os fenômenos com uma ontologia profunda (*depth ontology*) e estratificada (*stratified realist ontology*), no sentido de que considera as relações como realidades complexas e estratificadas (*layered*) que se articulam em várias dimensões. Portanto, podemos e devemos observar as relações, seja como processos, seja como estruturas.

A questão é que, para mim, as relações expressam uma realidade latente na qual reside uma natureza profunda do ser das pessoas e das formas sociais, que têm uma constituição relacional. Em poucas palavras, Emirbayer

contrasta substância e relações e atribui às relações a tarefa de evaporar a substância. Eu, ao invés, acredito que substância e relações são dois *co-princípios* da realidade: um termo não elimina o outro. Para explicar as pessoas, as coisas e os fenômenos sociais, é necessário ver *conjuntamente* tanto a sua natureza potencial, quanto a sua evolução processual, estudando como ambos se influenciam mutuamente. Acredito que a pessoa humana possui uma natureza própria que é *formada* pelas relações, mas não é feita apenas de relações. As relações constituem a pessoa porque lhe dão uma forma, mas a pessoa humana tem uma estrutura própria de potencialidade autônoma, que se refere à sua natureza substancial.

Concordo com Emirbayer (1997) que as relações não podem ser deduzidas da substância. Mas, para mim, o oposto também é verdadeiro, ou seja: a substância não pode ser deduzida das relações. Enquanto isso, Emirbayer pensa que não existe uma natureza humana que preceda o social e vá além do social. Noto que, curiosamente, a sua posição converge com a de Karl Marx (2004) nos *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844.

Respondi a Emirbayer com um manifesto meu, no qual exponho as diferenças entre a minha sociologia e a dele (Donati, 2015). Para resumir, critico os seguidores de Emirbayer porque, com base na sua visão, eles não distinguem entre Sociologia Relacional e Sociologia Relacionista. A primeira mantém distinções fundamentais, como aquelas entre humano e não humano, entre sujeito e objeto, enquanto o relacionismo abole essas distinções e, portanto, confunde humano e não humano, sujeito e objeto. O relacionismo, ao final, conduz ao relativismo absoluto e à perda do humano (Donati, 2017).

R.V.L., Y.E.G.: Ainda sobre a diferenciação entre Sociologia Relacional e Sociologia Relacionista, você poderia explicar algo mais sobre a sua definição de ontologia estratificada, que é inspirada no realismo crítico de Roy Bhaskar?

P.D.: Respondo dando minha interpretação da maneira mais simples possível. Bhaskar (2008) distingue três níveis (ou estrados – *layers*) de realidade, que denomina *empirical*, *actual* e *real*. Essas camadas, nos fenômenos sociais concretos, estão co-presentes e sobrepostas (*overlapping*). O *empirical* é o que podemos observar empiricamente com os instrumentos técnicos de que dispomos. Mas, por baixo daquilo que aparece, existem mecanismos que o geram. Esse é o nível *actual*, isto é, aquela realidade que, apesar de escondida da observação direta, na verdade gera (atualiza, realiza) o fenômeno social. Até aqui o pragmatismo consegue chegar. Mas Bhaskar (2008) afirma que existe outro nível de realidade mais profundo, que ele chama de *real*. Esse estrato da realidade não é empiricamente observável e não pode ser deduzido com raciocínios lógicos, porque é *transfactual*. É o nível da “*natureza essencial*” (*essential nature*) da realidade (Bhaskar, 2008: xvii).

Para facilitar a compreensão, proponho alguns exemplos que podem esclarecer essa perspectiva. O primeiro exemplo diz respeito à pessoa humana. Quando observamos as ações das pessoas e as relações que elas geram podemos e devemos distinguir três níveis. Em primeiro lugar, vemos a pessoa como um *ator social* que encarna um papel social (a máscara, que os gregos chamavam de *prosopon*: é o nível *empírico*). Se refletirmos sobre sua forma de agir, vemos a pessoa como um *agente*, ou seja, como um sujeito que possui livre arbítrio, intencionalidade, desejos, interesses, sentimentos, emoções etc. Os fatores que mobilizam o seu ser um agente referem-se ao nível *actual*. Mas a pessoa é mais do que isso, não pode ser reduzida a um papel (máscara) ou às motivações contingentes do agir, porque é um *ser humano* dotado de uma natureza que possui potencialidades, qualidades e poderes, que vão além daquilo que é atualizado em suas ações: este é o nível *real*. A Sociologia Pragmatista se detém nos dois primeiros níveis, porque entende que o terceiro nível seja algo indeterminado e indeterminável.

O segundo exemplo diz respeito à análise do gesto (*gesture*) como fato social. Por exemplo, o gesto de dar um presente ou pedir ajuda. O pragmatismo pode dar uma interpretação do sinal externo do gesto (*mark, sign*) e descrever a ação que o produziu, mas tem dificuldade em nos dizer algo sobre a realidade mais profunda que é significada pelo gesto. Este é o nível *real*. O realismo crítico também está interessado nesse nível e compreende que o significado profundo do gesto pode ser investigado e esclarecido, mesmo que de modo hipotético (Donati, 2023b).

Em suma, segundo o realismo crítico existe uma distinção fundamental entre o *real que é atualizado* e o *real que não é atualizado* (mas é real), pois o real é uma espécie de reserva do humano que contém significados mais profundos do que as aparências. O relacionismo, por outro lado, acredita que essa realidade, se existir, se manifesta na práxis. Essa perspectiva não vê a distinção entre o que é atualizado e o que existe potencialmente, mesmo que não atualizado (como faz Emirbayer). Ou nega essa distinção (como faz Bruno Latour), porque, para a Sociologia Processual-Transacional (Dépelteau, 2018), existe apenas o que se materializa.

R.V.L., Y.E.G.: Em sua obra destaca-se o diálogo com as contribuições da socióloga britânica Margaret Archer. Você poderia falar sobre essa parceria? Quais são as principais contribuições de Archer para a Sociologia Relacional? Existem diferenças teóricas entre vocês?

P.D.: Conheci Margaret Archer em 1997 quando fui nomeado membro da Pontifícia Academia das Ciências Sociais, da qual ela já era membro. Uma grande sintonia de pensamento e visão de mundo surgiu imediatamente entre nós. A partir de então colaboramos em muitas iniciativas até sua morte em 28 de maio de 2023. Archer apreciava minha sociologia porque convergia com

seu realismo crítico, inspirado na obra de Roy Bhaskar (2008). Ela escreveu um prefácio no meu livro sobre o paradigma relacional, no qual falava dessa convergência como um fato incomum na ciência, dado que não era produto de uma vontade intencional, mas sim o resultado de dois percursos autônomos (Donati, 2011b: xi-xiii). Por outro lado, considero a sua sociologia extremamente interessante, especialmente no que diz respeito ao esquema da morfostase/morfogênese e à sua investigação sobre a reflexividade, porque abriram a mente a uma nova visão da pessoa humana, da ação social e da mudança social, incluindo a “utopia concreta” à qual se referia. O que nos unia era a mesma inspiração ideal e um mesmo modo de pensar a Teoria Social.

Organizamos juntos vários eventos para a Pontifícia Academia das Ciências Sociais, como a que gerou a publicação da *Pursuing the common good: how solidarity and subsidiarity can work together* (Archer & Donati, 2008). Colaboramos no desenvolvimento do *Centre of Social Ontology* (CSO), grupo de investigação fundado por Archer, publicando cinco volumes sobre o tema da morfogênese social e quatro volumes sobre o impacto social das novas tecnologias dotadas de inteligência artificial (IA). Juntos nos posicionamos contra a corrente no campo sociológico, porque criticamos um certo determinismo sociológico, a que chamo “sociologismo”, e as tendências tanto do relativismo sociológico e cultural, quanto do seu oposto, isto é, a tese de uma homogeneização do pensamento na modernidade avançada.

Desta crítica nasceu o trabalho comum sobre o “sujeito relacional” (Donati & Archer, 2015). Esse livro defende que a integração sociocultural não é dada por uma espécie de “mente coletiva” à qual os sujeitos aderem, mas é dada pelo fato de os sujeitos se relacionarem entre si de uma determinada forma, mantendo a sua personalidade e a sua autonomia. A ideia que nos uniu, pelo menos aparentemente, até 2015, foi destacar a importância de partilhar uma relacionalidade humana operada por sujeitos reflexivos. As diferenças teóricas surgiram na última fase das nossas pesquisas, aproximadamente entre 2018 e 2023, quando Archer se inspirou na filosofia de Lynne Rudder Baker (2013) para definir a essência do humano. Essa filosofia identifica a essência humana na capacidade do indivíduo de ser reflexivo em primeira pessoa, tese convergente com a definição de reflexividade como conversação interna proposta pela própria Archer. Rudder Baker (2013), no entanto, também aplicou sua teoria a modificações do corpo humano, e isso levou Archer a se tornar uma defensora da perspectiva que pretende reconhecer a possibilidade de robôs equipados com IA sofisticada serem reconhecidos como “pessoas”.

É nesse ponto que surgiu o que acredito ser a maior diferença entre nós, ou seja, o próprio conceito de relação social como distintivo do humano. Archer acreditava que não há razões ontológicas para negar aos robôs sofisticados a mesma personalidade e os mesmos direitos dos humanos.

Segundo ela, a interação social e a colaboração entre humanos e robôs podem tornar os robôs “amigos” dos humanos (Archer, 2021: 50). Na minha opinião, isso não é possível pela razão ontológica de que a relacionalidade humana é ontologicamente diferente daquela dos robôs, tanto porque na relacionalidade humana existe um corpo físico que o robô não possui, como porque é a própria natureza da relação entre humanos que difere da relação entre humanos e robôs. Tive então que rever profundamente vários conceitos propostos por Archer, como o de reflexividade, destacando a diferença entre a reflexividade pessoal (definida por Archer) e a reflexividade relacional (definida por mim) (Donati, 2011c).

Em resumo, trata-se de desenvolver o esquema morfogenético e de *being human* num sentido relacional e não num sentido individualista. Na verdade, acredito que Archer deu uma contribuição fundamental para a Sociologia, mas permaneceu ancorada no pensamento moderno (e anglo-saxão) que tem uma abordagem individualista e, por isso, ela não compreendeu completamente o significado, a estrutura, a dinâmica e o papel das relações sociais como tais. Relatei tudo isso num artigo recente (Donati, 2024, *no prelo*).

R.V.L., Y.E.G.: De fato, com o avanço da inteligência artificial e de outras tecnologias digitais – cada vez mais penetrantes e invasivas – surgem muitas questões sobre as fronteiras entre o humano e o não humano. Do seu ponto de vista, que contribuições a perspectiva relacional pode trazer para esse debate?

P.D.: Acredito que a perspectiva relacional é uma forma privilegiada de compreender as fronteiras entre o humano e o não humano. Na verdade, para mim, o critério fundamental dessa distinção consiste no fato de a essência humana ser caracterizada por uma relacionalidade que a inteligência artificial nunca poderá ter. Acho que é possível desenvolver IA's muito sofisticadas que acabem por ter capacidades quase semelhantes às da mente (*mind*) humana, mas a mente é uma coisa e as relações sociais são outra. O equívoco está em pensar que as relações sociais são expressões da mente, enquanto as relações sociais fazem parte de outra ordem de realidade, que não depende da mente humana. Nesse ponto, todas as teorias que assimilam as relações às comunicações também cometem erros (como fazem os seguidores de Luhmann). As comunicações dependem das relações, e não o contrário, porque o significado de uma comunicação é dado pelo contexto relacional em que ela ocorre. Certamente, as comunicações mudam as relações e geram novas, mas isso acontece porque modificam esse contexto. O futuro do humano já não pode ser concebido em termos do humanismo individualista do passado, em todas as suas inúmeras formas religiosas e secularizadas, porque o mundo artificial criado pelo progresso humano tende a subjugar e minimizar o próprio humano, atingindo o anti-humanismo – explicitamente assumido por Luhmann (2007) como sua visão.

Perguntamo-nos então: o fim do humanismo moderno significa a dissolução dos conceitos de essência humana e de dignidade humana? Minha tese é que, ali onde o humano perde a centralidade e se torna “excêntrico” em relação ao mundo e também a si mesmo (L. Floridi) e é colocado no “ambiente sistêmico” (Luhmann), precisamente no decorrer desse processo em que o humano parece perder as fronteiras com o não-humano, o humano pode ser redefinido e revalorizado. Como? Como *essência intransitiva* e como *dignidade originária*, humilde, que deve ser regenerada em cada situação por meio da reflexividade relacional operada por sujeitos contextualizados capazes de reconhecer em si mesmos as distinções constitutivas da sua humanidade, tanto individual quanto coletiva. O *proprium* do humano é a sua impossibilidade de renunciar ao significado da sua existência. Se um outro humanismo é possível, ele implica em redefinir o humano no “ser-em-relação” como sentido insondável de uma existência que não tem equivalentes funcionais.

Certamente as novas tecnologias têm muitas vantagens. As tecnologias da informação (TICs) facilitam as comunicações. As inteligências artificiais e a robótica ajudam a resolver muitos problemas de natureza instrumental e processual. Mas, do ponto de vista da alteridade inter-humana, não ajudam; antes, complicam as coisas. Na verdade, as tecnologias da informação e comunicação são cada vez mais utilizadas para substituir a alteridade interpessoal, que é essencial para a formação da pessoa (pensemos no caso da educação de crianças e adolescentes) e para a assistência às pessoas frágeis.

As inteligências artificiais são um problema porque são portadoras de uma ética adiafórica (isto é, puramente técnica, que não esclarece se fazer determinada coisa é bom ou ruim). Por exemplo: uma empresa demite um funcionário com base no que diz o algoritmo, sem ter conhecimento dos problemas humanos e sociais desse funcionário, que exigem conhecimento de sua situação familiar e existencial. Em geral, as Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), a IA e os vários tipos de metaverso hibridizam as identidades humanas e as relações sociais, gerando assim identidades vagas, desfocadas e até falsas, das quais surgem muitas patologias precisamente porque alteram a alteridade e a tornam alienante.

Não se trata de saber se e até que ponto a IA será capaz de imitar a mente humana. Certamente, podemos criar IAs muito poderosas que nos ajudem em operações instrumentais, por exemplo, na Medicina. Mas trata-se de ver os seus efeitos nas relações humanas e sociais entre as pessoas. Por isso é importante regular as novas tecnologias para que não substituam a alteridade humana. Devem limitar-se a operações que possam ser automatizadas. Não há como escapar da alteridade inter-humana. Devemos aprender a utilizar as tecnologias para que favoreçam uma alteridade que gere vida, em vez de aliená-la.

R.V.L., Y.E.G.: Entre os muitos temas que abordou durante a sua frutífera carreira, estamos particularmente interessados na sua formulação sobre a interculturalidade, que difere da perspectiva do multiculturalismo. Você poderia elaborar essa distinção e sua percepção das contribuições da sua perspectiva relacional para a compreensão dos desafios e do potencial das relações interculturais?

P.D.: O multiculturalismo é geralmente definido como uma abordagem de políticas públicas para gerir a diversidade cultural numa sociedade multiétnica, nomeadamente como uma política que enfatiza o respeito mútuo e a tolerância pelas diferenças culturais dentro das fronteiras de uma nação. A palavra foi usada pela primeira vez em 1957 para descrever a Suíça, mas tornou-se comum no Canadá no final da década de 1960. As intenções iniciais eram boas, mas os resultados práticos foram terríveis. Na verdade, essa doutrina levou ao relativismo cultural e à fragmentação da sociedade em grupos separados. A causa desses fracassos é o fato de a doutrina ou, melhor, de a ideologia do multiculturalismo não possuir uma cultura das relações entre culturas diferentes. A doutrina do multiculturalismo persegue o *slogan* “todos diferentes, todos iguais”, mas esta é uma falsa solução, porque resolve o problema da comparação entre culturas simplesmente anulando as diferenças, enquanto as diferenças reaparecem continuamente.

Como podemos reconhecer e acolher as diferenças? A procura de alternativas ao multiculturalismo como ideologia e como imaginário coletivo deve ter como objetivo a resolução de duas grandes questões. A primeira diz respeito à liberdade da pessoa humana em relação às estruturas socioculturais. A outra questão diz respeito à necessidade de configurar a esfera pública de tal forma que ela seja – pelo menos em alguns valores fundamentais – um “mundo comum” para aqueles que nela vivem. A doutrina do multiculturalismo não resolve esses dois problemas, porque considera a pessoa como imbricada (*embodied* e *embedded*) na sua cultura de pertença e não persegue nenhum mundo comum, mas apenas o respeito e a tolerância “à distância” entre indivíduos com diferentes pertenças culturais. Ambas as carências remetem à falta de relacionalidade inerente ao multiculturalismo.

Em que direção devemos procurar alternativas ao multiculturalismo? Até agora, as soluções têm sido buscadas em duas direções principais. Por um lado, tem sido feita uma tentativa de abordar e resolver as diferenças culturais por meio da adoção de uma posição (culturalista) que procura a convergência entre culturas por meio da criação de uma plataforma comum convencional (um pacto ou contrato) que lhes permite coexistir uma com a outra. Por outro lado, busca-se mostrar que o encontro entre culturas depende da racionalidade dos atores individuais. A primeira posição sofre geralmente de uma visão *hipersocializada* do ator, porque “culturaliza a sociedade”, ou seja, acredita que os atores e as suas escolhas são necessariamente

determinados pelo contexto cultural. A segunda visão sofre de uma visão *hipossocializada* da pessoa humana, porque pensa que, para o encontro entre culturas, são suficientes as “boas razões” expressas pelos indivíduos. Ambas as formas não tiveram sucesso.

Uma possível saída para os fracassos do multiculturalismo é hoje vislumbrada na interculturalidade. Esse termo refere-se geralmente a uma forma de coexistência que se baseia no diálogo e na comparação aberta entre diferentes culturas que se relacionam de forma colaborativa, renunciando tanto ao domínio de uma sobre a outra (assimilação ou colonização) quanto à separação recíproca. Existem várias versões. A primeira versão identifica a interculturalidade com a comunicação intercultural, a assim chamada mediação cultural. Trata-se de contar com a ajuda de terceiros para garantir que pessoas de culturas diferentes possam comunicar-se entre si e compreenderem-se melhor. Essa versão tem o seu mérito, porque constrói um espaço linguístico e prático de compreensão e cooperação entre culturas. No entanto, esse plano de encontro não esclarece como uma pluralidade de indivíduos pertencentes a diferentes culturas consegue encontrar *razões comuns*.

Uma versão mais exigente entende a interculturalidade como a construção de um mundo comum no qual se consegue uma “convivialidade das diferenças” regulada por valores comuns guiados por princípios de razoabilidade. Essa solução requer uma capacidade reflexiva para gerir a alteridade como relação social a ser partilhada e regulada por uma razão relacional. Sabemos que essa capacidade está potencialmente presente no ser humano, mas deve ser cultivada por meio do desenvolvimento de condições de vida comunitária que a favoreçam. Em outras palavras, é necessário configurar uma organização política da sociedade que elabore o *inter*, o que está entre as culturas por meio de específicas instituições de sentido e ordens de justificação.

A solução intercultural não pode ser entendida como uma espécie de “multiculturalismo mitigado”, de coexistência não beligerante e não agressiva entre os diferentes; ela deve identificar e perseguir as razões comuns entre culturas, que não sejam apenas externas, mas também internas a cada cultura, as quais edificam as relações de confiança, cooperação e reciprocidade entre as culturas. Só assim a interculturalidade se torna um projeto que vai além do multiculturalismo, porque promove a visão de um mundo social em que as identidades podem verdadeiramente encontrar-se à medida que observam, percebem e participam reciprocamente de uma base de valores humanos fundamentais, respeitando as diferenças que não questionem esses valores.

É claro que esse caminho ainda encontra muitas resistências, devido ao fato de as culturas ainda terem muita dificuldade em identificar valores comuns que fundamentem relações de cooperação partilhadas. Portanto, a interculturalidade é um programa a ser implementado, garantindo que cada cultura reflita sobre si mesma e sobre a relação com outras culturas em busca de razões comuns de coexistência, valorizando cada uma delas. Para ser

eficaz, a solução intercultural requer uma razão profundamente reflexiva, capaz de enraizar os valores últimos em um sólido terreno comum que não negue ou elimine diferenças importantes dentro de cada cultura.

Mas é precisamente este o problema: onde encontrar essa razão reflexiva “profunda”? A nível macrosocial, o problema é formar uma razão pública partilhada que vá além da tolerância e do respeito pelas diferenças para construir um mundo comum. A constituição dessa razão comum deve basear-se em elementos que todas as culturas sentem como seus e que, por isso, devem ser gerados e geridos relacionalmente, primeiro dentro delas, e depois na comparação entre as razões que outras culturas trazem à esfera pública. Em outros termos, a hipótese intercultural pode ser um caminho útil e significativo se conseguir resolver satisfatoriamente os déficits da ideologia do multiculturalismo, tornando as relações relevantes de forma a promover vínculos entre as culturas enquanto preserva as suas diferenças internas.

Em síntese, é necessário alargar o espectro da razão para atingir a razão relacional que nos mostra o que é comum *entre* as culturas individuais, para além do que há *dentro* delas. A “razão relacional” de que falo no livro *Oltre il multiculturalismo: La ragione relazionale per un mondo comune* (Donati, 2008) opera como uma interface relacional capaz de lidar com a fronteira que distingue/separa as culturas, favorecendo uma alteridade positiva e generativa entre elas, ao invés de simplesmente comparar as diversas identidades definidas *a priori* e independentemente das relações com as outras culturas. A “razão relacional” é aquela que opera reflexivamente nas relações, e não em cada identidade cultural singular como tal.

R.V.L., Y.E.G.: Você poderia nos contar sobre um de seus livros mais recentes, *Alterità: sul confine fra l’io e l’Altro*? O que motivou sua escrita e quais são os principais temas desenvolvidos no livro?

P.D.: Acredito que a alteridade – o reconhecimento do Outro como diferente/diverso – seja o grande problema do futuro. Já o é agora, e será cada vez mais no futuro, porque a modernidade ocidental imunizou-nos contra as relações e produziu uma cultura que não sabe ver, muito menos lidar com as relações. É por isso que a sociedade se torna cada vez mais um lugar de conflitos, de violência e agressividade (veja a cultura do cancelamento), de guerras de todos os tipos. A falta de uma cultura das relações provoca uma desumanização geral. Estaremos diante de uma versão ainda mais dramática daquela sociedade em que o homem é o lobo do homem (*homo homini lupus*), como disse Thomas Hobbes (2014). Será mais dramática que aquela do passado, porque os instrumentos de conflito tornaram-se mais destrutivos e sofisticados, extremamente violentos e manipuladores, e tendem a sê-lo cada vez mais.

Devemos, portanto, educar-nos para uma nova alteridade positiva. A alteridade sempre representou um problema, porque encontrar quem é di-

ferente sempre criou ansiedade, medo, conflito. Os gregos chamavam os outros de “bárbaros”. Ainda hoje vivemos nesse tipo de dualismo quando contrastamos nativos e estrangeiros, direita e esquerda, bons e maus, normais e anormais, e assim por diante. Tratamos o Outro com rótulos, preconceitos, estereótipos.

O que o livro *Alterità. Sul confine fra l’Io e l’Altro* (Donati, 2023a) quer destacar é o fato de que, hoje, a alteridade se torna um verdadeiro “buraco negro” por diversas razões. Tendo de resumi-las em poucas linhas, diria que porque os processos de globalização e a difusão das novas tecnologias geram cada vez mais diferenças e, ao mesmo tempo, provocam uma diminuição dramática da capacidade de lidar e gerir as diferenças. Podemos ver isso nas crescentes desigualdades sociais em nível global. Esse tipo de sociedade não nos ajuda a enfrentar, acolher e integrar o Outro, mas gera o contrário, ou seja, conflito e rejeição do que é diferente. Tudo isso requer uma nova atenção e uma mudança cultural na forma como pensamos e praticamos a alteridade.

Parto do fato empírico de que não podemos viver sem relações, mas a relação é o problema, porque implica superar uma distância e uma fronteira entre o Eu e o Outro: como podemos superá-la? Na compreensão e nas práticas, proponho focar no que chamo de “olhar relacional” sobre o Outro. O olhar relacional é aquele que não subjetiva nem objetiva o Outro. Em vez disso, torna-o presente com a relação e por meio da relação, e pode então criar um bem relacional que se reflete positivamente nas pessoas singulares. A relação é gerada e gerida como um enriquecimento mútuo, potencializando os elementos trazidos por Ego e Alter, rompendo a rigidez e autorreferencialidade de ambos. Como diz a raposa de *O Pequeno Príncipe* (Saint-Exupéry, 2009) deveríamos nos “cativar”, que aqui significa “domesticar”⁴: deveríamos nos tornar menos selvagens, que é o trabalho de civilizar a alteridade, isto é, vivê-la consciente e reflexivamente, de modo a nos tornarmos “domésticos” uns com os outros. Essa é a minha mensagem, cuja especificidade consiste em olhar para a alteridade como uma relação sociocultural e não como uma expressão de estados mentais e projeções psicológicas do Eu.

R.V.L., Y.E.G.: Como você vê as perspectivas futuras da Sociologia Relacional?

P.D.: Atualmente, a Sociologia Relacional está se espalhando pelo mundo todo. Penso que seja o novo paradigma nas Ciências Sociais, uma vez esgotadas as grandes ideologias e as grandes narrativas do passado, como o positivismo, o marxismo e o funcionalismo. Claro, a modernidade ainda está conosco. Por isso acredito que o paradigma relacional é “tendencial”, ou seja, indica uma direção para a qual caminham diversas versões. Justamente por ser muito atrativa, a perspectiva relacional, como todos os novos paradigmas, sofre uma certa entropia. Muitos autores interpretam das mais variadas formas o significado e a fenomenologia das relações. Quase todos os autores clássicos vêm sendo repensados à luz de categorias relacionais, como se todos fossem relacionais (Marx, Durkheim, Weber, até Elias, Mead, Giddens, Luhmann e muitos outros).

Para mim, a Sociologia Relacional nasceu com Georg Simmel e desenvolve-se essencialmente com aqueles que continuam a sua linha de investigação. A entropia que a Sociologia Relacional enfrenta hoje é claramente visível no primeiro manual internacional que apareceu em 2018 (Dépelteau, 2018), e aparecerá ainda mais evidente no novo manual que está sendo preparado por um grupo de estudiosos liderado por Frédéric Vandenberghe. Esses manuais dizem que as escolas de Sociologia Relacional se multiplicaram. Minha posição a esse respeito é que poucos estudiosos compreenderam verdadeiramente a perspectiva relacional. Todos falam em relações, mas poucos consideram a relação social como o elemento focal da investigação, a unidade elementar do social, evitando tanto o individualismo metodológico quanto o holismo metodológico.

Apenas para dar alguns exemplos: Elias não fala de Sociologia Relacional, mas de Sociologia “Configuracional” (Quintaneiro, 2004). Luhmann (1995) recusou-se a considerar a relação social como um conceito base e substituiu-a pela pura e simples comunicação. Eu poderia continuar mostrando que quase todos os autores que se dizem relacionais, na verdade não o são. Muitos caem no individualismo metodológico ou no holismo. É precisamente a concepção da relação social que origina o problema. Alguns a tratam como uma projeção de fatores individuais (sentimentos, ideias, expectativas, significados simbólicos etc.) reciprocamente referidos entre Ego e Alter (como sugeriu Max Weber), o que acontece especialmente por parte daqueles com formação em Psicologia ou no interacionismo simbólico. Outros assimilam a relação a uma transação, seja no sentido de troca ou intercâmbio, seja como transacionalidade pragmática no sentido de Dewey (Morgner, 2019). A comparação entre a minha Sociologia Relacional e a puramente processual continua (Donati, 2020).

As perspectivas da Sociologia Relacional dependem do tipo de ontologia social adotada, depois da epistemologia que se segue e, finalmente, dos métodos de investigação propostos (Hałas, 2023). Obviamente, a comparação entre diferentes abordagens é útil e frutífera. Contudo, na minha opinião, seria oportuno notar que, na Sociologia, se é verdade que todos se interessam pelas relações, por outro lado poucos se centram na relação em si e a investigam internamente, na sua estrutura e processo. A maioria dos autores utiliza o conceito de relação sem entrar na essência da relação como *ordem de realidade própria*. Simplesmente, utilizam o conceito de relação para indicar conexões, vínculos, interações, transações, processos, fluxos e assim por diante. Reduzem a relação a alguns dos seus aspectos, sem apreender a sua natureza profunda, que é a matéria da qual é feito o social.

R.V.L., Y.E.G.: A Sociologia Relacional possui um projeto de sociedade a realizar?

P.D.: No que me diz respeito, a resposta é positiva. O realismo crítico, tal como o entendo, é portador de uma “utopia concreta”, isto é, de uma visão de uma sociedade “possível” que não é nem abstrata nem desconexa do percur-

so histórico, mas que se baseia em uma análise das transformações sociais em curso – como descrevi no livro *Sociologia relazionale: come cambia la società* (Donati, 2013b). Os atuais processos de morfogênese social das identidades e das relações tornam possível um tipo de sociedade que podemos chamar de “sociedade relacional”. Acredito que, sob certas condições, esse tipo de sociedade pode configurar-se como uma “sociedade do humano” (Donati, 2019b). Falo de “sociedade do humano” e não de “sociedade humana” para sublinhar o fato de que a sociedade já não pode ser a expressão imediata das pessoas e das suas relações primárias. A sociedade não será mais imediatamente humana, isto é, sem novas mediações relacionais. A sociedade já é produzida hoje, e será cada vez mais no futuro, com a mediação de tecnologias cada vez mais refinadas e complexas (TICs, IA, robótica). Consequentemente, já não é espontaneamente humana, mas só pode sê-lo com uma nova consciência e uma nova intencionalidade: o humano já não está mais dado, mas deve ser produzido, deve ser “gerado”. Isso exige novas competências sobre a capacidade de refletir sobre as relações entre os seres humanos, as tecnologias e os seus efeitos sociais.

A sociedade humana, para esclarecer, foi aquela da polis de Aristóteles, que chegou até o início da modernidade, antes da globalização e do antropoceno. A modernidade avançada está transformando a natureza da sociedade, tornando-a cada vez mais artificial. Nas últimas décadas, o tecido social tornou-se sociotécnico. As novas mídias substituem as relações diretas entre as pessoas. Como corolário, as identidades e as relações hibridizam-se com as tecnologias, absorvendo a mentalidade das linguagens tecnológicas e dos procedimentos impostos pelos meios tecnológicos. Corremos o risco de perder o que caracteriza o humano em comparação ao não-humano, isto é, o amor pelos outros, a compaixão, a solidariedade, a liberdade, a capacidade de dar um sentido vital às nossas relações. Todas essas qualidades perdem significado na infosfera sempre mais difundida e dominante que surge no horizonte.

Pensem na emergência educativa. As novas gerações perdem progressivamente tudo o que a civilização, nas suas diversas formas e nos diferentes continentes, produziu ao longo de muitos séculos. Nesse cenário, teremos uma sociedade de indivíduos dirigidos pelas tecnologias, incapazes de estabelecer relações colaborativas. Seremos talvez mais relacionais como dizem os relacionistas. Mas será uma relacionalidade desprovida daquela razão relacional necessária para evitar mal-entendidos, competições e conflitos. Difundir-se-á uma reflexividade fraturada, incapaz de desenvolver a pessoa humana. Não tenho saudades do passado, longe disso. Penso, em vez disso, que deveríamos avançar com um novo modelo de humanização. Isto pode ser feito se formos capazes de adotar processos de socialização que aumentem as capacidades meta-reflexivas das pessoas e das culturas.

NOTAS

- 1 Para uma visão abrangente de sua obra, indicamos a consulta a seu perfil no Researchgate, que Donati mantém constante atualizado, disponibilizando o pdf de todas as suas publicações recentes: <https://www.researchgate.net/profile/Pierpaolo-Donati>.

Na Itália, o ensino médio tem duração de cinco anos e é dividido em tipos: liceo clássico, liceo científico, liceo artístico etc. As matérias cursadas diferem de acordo com o liceo e, na época a que Donati se refere, alguns cursos universitários só admitiam alunos que tivessem cursado um certo liceo específico. Nota dos tradutores.

- 2 Josef A. Schumpeter (1883-1950) foi um economista austríaco radicado nos EUA, que contribuiu para a teoria do desenvolvimento econômico no início do século XX. É conhecido por sua definição do empreendedor como aquele que inova, atribuindo-o um papel decisivo no desenvolvimento do sistema capitalista (Martes, 2010). Nota dos tradutores.
- 3 Citando a tradução italiana da obra *O Pequeno Príncipe*, Donati (2023a: 7) transcreve a afirmação da raposa: “non si conoscono che le cose che si addomesticano”. No original francês, o trecho correspondente é: “on ne connaît que les choses que l’on apprivoise” (Saint-Exupéry, 1999). Em português, a melhor tradução para o termo *apprivoisé/domesticare* seria “domesticar”, entretanto, na nossa língua optou-se pela expressão “cativar”: “a gente só conhece bem as coisas que cativou, disse a raposa” (Saint-Exupéry, 2009: 54). Tal opção não mantém o sentido original que remete à ação de amansar um animal selvagem para propiciar sua convivência com os seres humanos. Nota dos tradutores.

REFERÊNCIAS

- Archer, Margaret Scotford. (2021). *Sapience and sentience: a reply to Porpora*. In: Archer, Margaret Scotford & Andrea M. MacCarini (orgs.). *What is essential to being human? Can AI robots not share it?* London: Routledge, p. 40-55.
- Archer, Margaret Scotford & Donati, Pierpaolo (orgs.). (2008). *Pursuing the common good: how solidarity and subsidiarity can work together*. Roma: Pontifical Academy of Social Sciences/Vatican Press.
- Baker, Lynne Rudder. (2013). Technology and the Future of Persons. *The Monist*, 96/1, p. 37-53.

Bhaskar, Roy. (2008). *A realist theory of science*. London: Routledge.

Dépelteau, François. (2018). From the concept of 'trans-action' to a process-relational sociology. In: Dépelteau, François (org.). *The Palgrave handbook of relational sociology*. London: Palgrave Macmillan, p. 499-520.

Donati, Pierpaolo. (1986). *La famiglia nella società relazionale. Nuove reti e nuove regole*. Milano: Franco Angeli.

Donati, Pierpaolo. (1991). *Teoria relazionale della società*. Milano: Franco Angeli.

Donati, Pierpaolo. (2008). *Oltre il multiculturalismo: la ragione relazionale per un mondo comune*. Roma-Bari: Laterza.

Donati, Pierpaolo. (2011a). *Introduzione alla sociologia relazionale*. Milano: Franco Angeli.

Donati, Pierpaolo. (2011b). *Relational Sociology: a new paradigm for the social sciences*. London: Routledge.

Donati, Pierpaolo. (2011c). *Sociologia della riflessività: come si entra nel dopo-moderno*. Bologna: il Mulino.

Donati, Pierpaolo. (2013a). *Sociologia della relazione*. Bologna: il Mulino.

Donati, Pierpaolo. (2013b). *Sociologia relazionale: come cambia la società*. Brescia: La Scuola.

Donati, Pierpaolo. (2015). Manifesto for a critical realist relational sociology. *International Review of Sociology*, 25/1, p. 86-109.

Donati, Pierpaolo. (2017). Quelle sociologie relationnelles? Une perspective non relationniste. *Nouvelles Perspectives en Sciences Sociales*, 13/1, p. 325-371.

Donati, Pierpaolo. (2019a). *Scoprire i beni relazionali: per generare una nuova socialità*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Donati, Pierpaolo. (2019b). *Sociología relacional de lo humano*. Pamplona: Eunsa.

Donati, Pierpaolo. (2020). Fluxes and Structures: which relational gaze? A comparison between relational sociologies. *Polish Sociological Review*, 210/2, p. 179-197.

Donati, Pierpaolo. (2023a). *Alterità: Sul confine fra l'Io e l'Altro*. Roma: Città Nuova.

Donati, Pierpaolo. (2023b). Gesture from a Critical Realist Perspective: beyond Peirce's Triangle. *Journal of Critical Realism*, 22/1, p. 69-89.

Donati, Pierpaolo. (2024). Margaret Archer's theory of the human person: an assessment. *International Review of Sociology*, no prelo.

Donati, Pierpaolo & Archer, Margaret Scotford. (2015). *The relational subject*. Cambridge: Cambridge University Press.

Emirbayer, Mustafa. (1997). Manifesto for a relational sociology. *American Journal of Sociology*, 103/2, p. 281-317.

Fornasier, Rafael Cerqueira. (2018). Memória e família na Sociologia de Pierpaolo Donati e na Antropologia de Francesco Botturi. *Memorandum*, 35, p. 100-114.

Hałas, Elżbieta. (org.). (2023). *Methodology of relational sociology: approaches and analyses*. Dordrecht: Springer.

Hobbes, Thomas. (2014). *Leviatã: ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret.

Luhmann, Niklas. (1995). *Social Systems*. Palo Alto: Stanford University Press.

Luhmann, Niklas. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana.

Martes, Ana Cristina Braga. (2010). Weber e Schumpeter: a ação econômica do empreendedor. *Brazilian Journal of Political Economy*, 30/2, p. 254-270, 2010.

Marx, Karl. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.

Morgner, Christian. (2019). *John Dewey and the notion of trans-action: a sociological reply on rethinking relations and social processes*. New York: Palgrave Macmillan.

Nietzsche, Friedrich. (2011). *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras.

Petrini, Giancarlo & Moreira, Lúcia Vaz de Campos. (2020). Relações familiares. In: Moreira, Lúcia Vaz de Campos & Petrini, Giancarlo (orgs.). *Relações e políticas familiares*. Belo Horizonte: Dialética, p. 27-49.

Quintaneiro, Tânia. (2004). The concept of figuration or configuration in Norbert Elias' sociological theory. *Teoria & Sociedade*, 12/1, p. 54-69.

Saint-Exupéry, Antoine de. (1999). *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard.

Saint-Exupéry, Antoine de. (2009). *O Pequeno Príncipe*. Rio de Janeiro: Agir.

Vandenberghe, Frédéric. (2017). A relação como operador mágico: superando a divisão entre sociologia processual e relacional. *Sociologia & Antropologia*, 7/2, p. 341-370.

A RELAÇÃO COMO PROTAGONISTA: ENTREVISTA COM PIERPAOLO DONATI

Palavras-chave:

Pierpaolo Donati;
Sociologia Relacional;
Realismo crítico;
Interculturalidade;
Alteridade.

Resumo

Pierpaolo Donati, sociólogo italiano e professor emérito da Università di Bologna, é um dos protagonistas da chamada virada relacional nas Ciências Sociais. Nos debates que marcam o campo, defende que a Teoria Relacional da Sociedade se fundamenta em uma ontologia estratificada, com inspiração no realismo crítico. Sua vasta produção possui traduções em diversas línguas, embora poucos de seus trabalhos tenham sido publicados no Brasil. Nesta entrevista, Donati apresenta didaticamente os principais conceitos e especificidades da abordagem que vem formulando há mais de 40 anos. Abordamos sua formação, influências e parcerias; contribuições para os debates sobre interculturalidade e relações com a alteridade; desafios e perspectivas da Sociologia Relacional, bem como seu projeto para a sociedade.

THE RELATION AS THE PROTAGONIST: INTERVIEW WITH PIERPAOLO DONATI

Keywords:

Pierpaolo donati;
Relational sociology;
Critical realism;
Interculturality;
Alterity.

Abstract

Pierpaolo Donati, italian sociologist and professor emeritus at the Università di Bologna, is one of the protagonists of the so-called relational turn in social sciences. In the debates that mark the field, he argues that the relational theory of society must be based on a stratified ontology, inspired by critical realism. His vast production has been translated into several languages, although few of his works have been published in Brazil. In this interview, Donati didactically presents the main concepts and specificities of the approach he has been formulating for more than 40 years. We talked about his background, influences and partnerships; contributions to debates on interculturality and relations with alterity; challenges and perspectives of relational sociology, as well as his project for society.

Roberta Vasconcelos Leite é psicóloga, mestre e doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado no Departamento de Ciências Políticas e Sociais da Università di Bologna (Itália). Professora Adjunta da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri e Professora Internacional da Universidad Nacional del Litoral (Argentina). Tem experiência em: Internacionalização e Interculturalidade, Psicologia Social, Psicologia da Cultura. É autora do livro “Pesquisa fenomenológica de um encontro intercultural: experiência de crianças da comunidade tradicional Morro Vermelho” (2016) e publicou recentemente “Desenvolvimentos e perspectivas da teoria relacional nas ciências sociais” (*Memorandum*, 2023).

Yuri Elias Gaspar é psicólogo, mestre e doutor em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado no Departamento de Ciências Políticas e Sociais da Università di Bologna (Itália). Professor Adjunto da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri e Professor Internacional da Universidad Nacional del Litoral (Argentina). Tem experiência nas áreas: Internacionalização e Interculturalidade, Psicologia Social, Psicologia da Cultura. É autor do livro “Ser voluntário, ser realizado: investigação fenomenológica numa instituição espírita” (2013) e publicou recentemente “Desenvolvimentos e perspectivas da teoria relacional nas ciências sociais” (*Memorandum*, 2023).

Fonte de financiamento: Não se aplica.

Conflito de interesses: Não há.

Contribuição dos Autores: Roberta Vasconcelos Leite e Yuri Elias Gaspar elaboraram o roteiro de perguntas, a introdução do texto e as notas e atuaram como entrevistadores e tradutores. Pierpaolo Donati elaborou as respostas às perguntas.

Aprovação do Comitê de Ética: Não se aplica.

Disponibilidade de Dados: Não se aplica.

Editora responsável: Thays Monticelli

Recebido em 13/03/2024 | Revisado em 16/05/2024 |

Aprovado em 22/05/2024