

# IL DESTINO DELL'UMANESIMO: IL TERZO (INCLUSO) COME RELAZIONE TRA UMANO E SOCIALE

PIERPAOLO DONATI \*

SOMMARIO: I. *La crisi esistenziale odierna come frutto della rimozione del Terzo.* II. *Comprendere il processo storico secondo la cifra del Terzo a seconda che sia incluso o escluso.* 1. La matrice semantica classica. 2. La matrice semantica moderna. 3. La matrice semantica dopo-moderna 4. Dove porta la matrice relazionale? III. *In che modo si dà il Terzo incluso?* IV. *Per vedere il Terzo incluso occorre uno sguardo relazionale.* V. *Il Terzo e il paradigma relazionale.* VI. *Il destino dell'umanesimo giace nel modo in cui è declinato il Terzo.*

## I. LA CRISI ESISTENZIALE ODIERNA COME FRUTTO DELLA RIMOZIONE DEL TERZO

La condizione umana nelle società altamente modernizzate è sempre più caratterizzata dalla scissione fra l'umano e il sociale. L'umano è qui inteso come ciò che distingue l'agire intenzionale della persona umana, in quanto dotata di volontà e intelletto, nella sua integralità di corpo e spirito, e il sociale inteso come relazioni sociali oggettive che caratterizzano la vita di una collettività. La tesi che vorrei argomentare dice che questa scissione è il prodotto della rimozione della relazionalità ontologicamente costitutiva del sociale in cui giace il Terzo (di cui si dirà). Prive di una visione del Terzo incluso, le connessioni fra l'umano e il sociale vengono meno, provocando tutte le crisi che oggi sperimentiamo nella vita sociale.

Parto dalla constatazione che, nelle società odierne proiettate verso il futuro, risulta sempre più difficile conferire una qualità umana al sociale. L'umano è diventato un immenso campo di battaglia, la cui posta in gioco è il modo in cui viene concepita e praticata la relazione come legame sociale generativo dell'umano. Il sociale non è più percepito come il luogo dove abiti l'umano. Cresce la distanza fra la soggettività individuale e le istituzioni sociali. L'umano viene confinato nella sfera privata e intima dell'individuo, mentre il sociale diventa un "sistema comportamentale" avente dinamismi propri che operano privi di volontà e intenzionalità,

\* Pontificia Accademia delle Scienze Sociali (PASS) e Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Bologna.

dunque privi di qualità umane. Il soggetto umano fluttua nell'ambiente del sistema sociale e la sua relazione con il sistema è quella di una reciproca irritazione. Non c'è reciprocità tra la persona umana e le norme sociali che rendono buona la vita. Questo fatto rivela ciò che Anspach ha chiarito, ovvero che una situazione di crescente disumanizzazione del sociale è dovuta alla mancanza del dono - il dono gratuito - come motore di una relazionalità umana virtuosa e di istituzioni sociali che perseguano la giustizia sociale.<sup>1</sup> Il soggetto umano e le strutture della società sono l'uno per l'altro solo 'rumore' (*noise*), che viene percepito fastidiosamente nei punti ciechi della loro comunicazione.

Al centro di questa condizione umana c'è la crisi radicale del legame sociale. Le società iper-modernizzanti producono un crescente distanziamento fra ciò che, nel legame sociale, viene considerato "umano", identificato sempre più nei vissuti e negli stati interiori degli individui, e ciò che viene visto come "sociale", considerato come esigenza imposta dalla società, non riconducibile alla libertà e spontaneità dell'Io. Per fare un esempio, il legame di coppia è considerato autentico se si configura come una pura relazione affettiva fra individui che si gratificano a vicenda momento per momento, mentre è sentito come inautentico se risponde alle aspettative delle istituzioni sociali e comunitarie.

Non è da oggi che si teorizza la separazione fra l'umano e il sociale. Il dualismo a cui mi riferisco è stato esaltato a partire da quando, con Jean-Jacques Rousseau, il legame sociale è stato considerato solo come vincolo e costrizione imposta da una società repressiva. In seguito, il dualismo è stato teorizzato in senso dialettico dall'idealismo, a cui è succeduto il ribaltamento in senso materialistico da Marx in poi. Oggi assume una radicalità senza precedenti perché, con l'avvento dell'era digitale, tende a scomparire anche quel residuo di mediazione culturale tra sociale e umano sopravvissuto fino alla fine del secolo scorso nei valori (a sfondo religioso) dei mondi della vita popolare (*Lebenswelt*).

Che cosa deriva dalla attuale accelerazione della separazione fra l'umano e il sociale? Ne consegue una schizofrenia della vita sociale che comporta una diffusa crisi esistenziale delle persone. La schizofrenia consiste nel fatto che la persona umana è percepita come sempre più debole e fragile mentre la società tecnologica le promette di andare oltre sé stessa a patto di accettare le sue logiche sistemiche

<sup>1</sup> L'importanza del Terzo, affinché sia possibile attuare la reciprocità positiva nell'interscambio fra la soggettività umana e la vita collettiva, è stata ben illustrata da M. ANSPACH, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007. Sulla base del pensiero di Anspach, emerge la differenza tra la logica sociale che genera mali relazionali, come la vendetta, e la logica che genera i beni relazionali. La differenza consiste nel fatto che i beni relazionali sono prodotti da un dono che anticipa la reciprocità. Nella reciprocità negativa della vendetta si colpisce colui da cui si è stati colpiti; nella positiva reciprocità del dono, invece, si previene il desiderio dell'altro di reiterare il circuito dei mali relazionali. Il ruolo del Terzo è qui assolto dalla relazione donativa.

di sgravio (*Entlastung*)<sup>2</sup> dalle fatiche e dalle responsabilità inerenti a farsi carico delle relazioni sociali, cioè del Terzo incluso. Infatti, le logiche sistemiche sono sempre più rappresentate da connessioni digitali (una sorta di Terzo virtuale) che sostituiscono le relazioni concrete e vitali (in cui giace il Terzo incluso).

Da un lato, nella vita quotidiana, gli individui sperimentano la separazione fra umano e sociale come mancanza di senso e assenza di finalismo nella vita sociale, a cui si dà l'etichetta di "disagi della modernità". Per esempio, si dice: nessuna istanza umana può evitare che i mass media e le nuove tecnologie digitali svuotino la comunicazione interpersonale, che il sistema economico spinga verso consumi superflui, che l'ambiente naturale venga devastato, che la politica crei sempre nuovi conflitti, che la religione si soggettivizzi e diventi solamente un vago sentimento di ciò che è percepito come un mistero. In tutto questo si vede bene la scissione fra il vissuto soggettivo degli individui e le dinamiche sociali. Dall'altro lato, le innovazioni scientifiche e tecnologiche (intelligenze artificiali, robotica, ingegneria genetica, ecc.) promettono un ampliamento indefinito delle libertà degli individui. La società prende le forme di un sistema autonomizzato, una vera e propria macchina sociale, che consente di sognare una soggettività dispiegata oltre i limiti umani, cioè una società post/transumana, ben rappresentata dal *Metaverso* che crea una vita virtuale parallela a quella reale. Per esempio, alimenta l'idea di una procreazione sempre più artificiale, di un lavoro sempre meno pesante, di una identità di genere a disposizione dei desideri soggettivi e, più in generale, fa sognare un umano "aumentato" liberato dai suoi limiti naturali così come da tutti i legami sociali che implicano dei vincoli.

Perché siamo arrivati a questo punto? La mia tesi, che argomenterò in grande sintesi, è che tanto gli aspetti di crisi (un diffuso senso di spersonalizzazione, fino alla dis-umanizzazione, delle relazioni, degli stili di vita e in generale del tessuto sociale), quanto i sogni illusori di liberazione dell'umano (in direzione di un supposto trans/post-umano) nascono dall'aver distorto e annichilito l'elemento che connette fra loro l'umano e il sociale, cioè il Terzo incluso. Per uscire dalla crisi odierna e liberare l'umano nelle sue qualità e proprietà, anche potenziali, occorre riconoscere che il grande errore della modernità è stato distorcere il senso del Terzo incluso, fino alla sua negazione, e che il destino dell'umano dipende dal rimettere in gioco questo "Terzo" che è stato reso impersonale ed espunto dalla dialettica fra l'Io e il Tu.<sup>3</sup> Ma che cos'è questo "Terzo" di cui parlo? Come lo

<sup>2</sup> Cfr. A. GEHLEN, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994.

<sup>3</sup> Vale la pena di ricordare qui il ruolo del Terzo che è presente nell'etica radicalmente eteronoma di E. Lévinas, secondo il quale il Terzo è qualcuno che entra nella relazione Ego-Alter, e ne mette in difficoltà l'eticità interpersonale, per rispondere alle esigenze della "politica"; dunque anche per Lévinas il Terzo è un disturbo, necessario per la sfera politica, ma un pericolo per l'eticità della relazione Ego-Alter che deve essere "an-archica" (cioè priva di un *archè*, ossia di un principio

possiamo intendere e osservare? Come incide sulla vita personale e sociale? Come possiamo trattarlo per realizzare pratiche sociali di autentica umanizzazione?

Nella sociologia *mainstream*, la figura del Terzo è trattata in modo assai generale, per non dire generico, come una terza entità che si aggiunge a una coppia (un paio di persone o altro), generalmente esterna ad essa, che, come tale, può essere qualunque cosa. Può essere una entità umana (un'altra persona), non-umana (piante, animali) o più-che-umana (divina o transumana). Può essere un mediatore, un *tertius gaudens*, un osservatore, un messaggero, un traduttore, il rivale, il giudice, il sensale, l'imbrogliatore, l'ibrido, lo straniero, il nemico comune, il capro espiatorio; può essere un intruso; può essere un parassita o un angelo disceso dal cielo.<sup>4</sup>

Non è in questo senso così generico che tratterò il tema del Terzo. Il Terzo di cui parlerò è ciò che *sta fra* due agenti (persone individuali o collettive) come *effetto del loro reciproco agire*, e dunque in quanto prodotto *delle loro stesse azioni* sotto l'aspetto della socialità, sociabilità o socievolezza. Lo chiamerò il Terzo incluso in quanto espressione della relazione fra i termini (i soggetti in relazione) della stessa relazione.<sup>5</sup> Così inteso, il Terzo è l'entità che esiste "tra" i soggetti in relazione. Questa entità può essere osservata e trattata adeguatamente solo con un certo sguardo relazionale.

Il modo più eccellente di connettere l'umano e il sociale è il dono, perché nel dono gratuito lavorano insieme l'intenzionalità del soggetto e il sociale nella forma della norma della reciprocità allargata a tutti coloro che condividono una certa condizione umana. Come afferma Anspach, la reciprocità non è puro scambio tra individui; «si impone una *terza forza*, quella della relazione e del suo metalivello: ecco l'autotrascendenza del sociale».<sup>6</sup>

originario di tutte le cose), che invece la giustizia politica deve attuare, con la conseguenza che il Terzo provoca una perenne oscillazione fra etica e politica (cfr. W.P. SIMMONS, *The Third: Levinas' theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics*, «Philosophy & Social Criticism» 25/6 [1999] 83-104). Altrettanto significativo è ricordare che la stessa accezione di Terzo, inteso come "l'impersonale", è utilizzata da R. ESPOSITO, *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, Polity, Cambridge 2012.

<sup>4</sup> Il Terzo è così inteso da O. PYYHTINEN, *Excluded Thirds, Included: On Being-with*, in IDEM, *Simmel and 'the Social'*, Palgrave MacMillan, Cham 2010, 89-109.

<sup>5</sup> La teoria del "terzo incluso" è alla base del secondo assioma della transdisciplinarietà, come definito dal fisico teorico B. NICOLESCU (*Methodology of Transdisciplinarity*, «Transdisciplinary Journal of Engineering and Science» 2010), che postula l'esistenza di uno stato T che include contemporaneamente A e non-A su un livello di realtà diverso da quello del sistema chiuso in esame. In altri termini, è possibile includere il *terzo escluso* se vengono tenute in opportuna considerazione anche altre prospettive di osservazione, influenze e interconnessioni che superino le barriere del sistema chiuso e lo trasformino in un *sistema aperto*.

<sup>6</sup> ANSPACH, *A buon rendere*, 41, corsivo mio.

## II. COMPRENDERE IL PROCESSO STORICO SECONDO LA CIFRA DEL TERZO A SECONDA CHE SIA INCLUSO O ESCLUSO

Oggi tutti percepiscono il fatto che le relazioni sociali sono diventate fluide e prive di consistenza. La nostra società produce, più di ieri, forme sociali che, benché siano agite da persone umane, sono percepite, vissute, rappresentate come carenti, se non proprio svuotate dell'umano.

Per comprendere il processo storico che ha portato a questa situazione, occorre rifarsi alle grandi matrici culturali che hanno configurato la relazione fra umano e sociale sino ad oggi. In estrema sintesi, io individuo due grandi matrici semantiche che hanno segnato i secoli passati e la necessità di superare i loro limiti orientandosi ad una terza matrice che, a mio avviso, sta emergendo, seppure *in nuce*. Queste semantiche sono matrici culturali di derivazione teologica che hanno forgiato e continuano a forgiare tipi diversi di formazioni sociali. Si tratta dei modi di pensare monistico, dualistico e relazionale (tabella 1). Da questi modi derivano tre tipi diversi di concepire la persona umana e quindi tre tipi di umanesimo.

### 1. *La matrice semantica classica*

Nella concezione *monistica*, tipica del pensiero classico antico (*in primis* Aristotele), l'umano e il sociale praticamente si identificano. La società è considerata come umana per il semplice fatto che è costituita da persone umane. Non c'è bisogno di un Terzo, che apparirà solo con la teologia cristiana. Per la semantica classica, l'identità di ogni entità è intesa come sostanza, come qualcosa che, per esistere, non ha bisogno di mettersi in relazione con altro da sé. L'identità è fondata sul principio di autoreferenza [ $A = A$ ], per cui l'identità di A è immediata, esiste senza mediazioni. Dal punto di vista storico sociale, l'identità dell'individuo coincide con quella del gruppo sociale a cui appartiene (tribù, strato sociale, cultura locale) e viene vissuta in modo riproduttivo attraverso l'interiorizzazione degli usi e costumi (*l'habitus*). Lo spazio della riflessività interiore personale è molto ridotto, è riservato ai filosofi, mentre la riflessività relazionale, che pure esiste in pratica, non è tematizzata.

Questa semantica non nega ovviamente l'esistenza e l'importanza delle relazioni sociali nel definire le identità degli individui, ma considera le relazioni e le identità come qualcosa di naturale e dato per scontato. I soggetti sociali tendono a essere identificati con l'attribuzione data a loro "naturalmente" dalla comunità. Questo modo di pensare e di vivere l'identità è tipico delle società semplici, a differenziazione segmentaria (tribù), e permane in quelle a differenziazione verticale, stratificata per ceti (come quella medioevale).

Tabella 1: Tre matrici semantiche del Terzo (visto come relazione fra umano e sociale)

(i) Semantica Monistica	(ii) Semantica Dualistica	(iii) Semantica Relazionale
A = A	A = non (non-A)	A = Relazione (A, non-A)
L'identità di A è data da una relazione semplice (logica, non mediata) di uguaglianza con sé stesso ( <i>codice simbolico identitario</i> )	L'identità di A è data da una relazione di negazione di ciò che non è A (è una doppia negazione) ( <i>codice simbolico binario</i> )	L'identità di A è data da una relazione (azione reciproca) con l'Altro (il non-A) che genera l'identità di A come effetto emergente della relazione ( <i>codice simbolico generativo</i> )
Umano come <i>immediatamente</i> sociale	Umano come <i>negazione</i> del sociale	Umano come <i>relazione</i> al sociale
Il <i>Terzo</i> è escluso dal punto di vista logico (principio di non contraddizione), ma è contemplato come elemento aggiuntivo/aggregativo alla dualità	Il <i>Terzo</i> è ontologicamente negato (perché la distinzione è un'opposizione antitetica radicale: "o si è umani o si è sociali")	Il <i>Terzo</i> [R (A, nonA)] è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione (le sostanze esistono solo in relazione)
<i>Umanesimo tradizionale</i> La persona umana è una sostanza auto-sufficiente che si realizza nella socialità secondo natura (i beni di relazione esistono come virtù delle persone attraverso cui esse perseguono la loro perfezione e il bene comune) (ontologia <i>sostanzialista</i> )	<i>Umanesimo anti-essenzialista</i> (o <i>anti-umanesimo</i> ) La persona non ha una natura data, ma si costruisce socialmente, mediante le sue capacità di differenziarsi per opposizione ad Altro da sé (i beni relazionali sono puri eventi) (ontologia <i>dialettica</i> )	<i>Umanesimo relazionale</i> L'essenza della persona umana è quella di una costituzione originaria intransitiva che emerge dalla relazione che il Sé ha con un Altro che lo costituisce "relazionalmente" (i beni relazionali appartengono alla realtà del Terzo) (ontologia <i>relazionale</i> )

## 2. La matrice semantica moderna

La modernità nasce come negazione dell'identità fra umano e sociale in base ad una concezione della realtà che la considera come costituita da una *dialettica negativa dualistica*. L'identità tipicamente moderna si basa sul principio della differenza, per cui [A = non (non-A)]: ossia l'identità di A è data dalla negazione di tutto ciò che non è A. L'identità è basata sulla differenza intesa e gestita in modo dialettico o comunque con un codice binario (0/1). L'identità della persona è cercata nella distinzione (come differenza negativa) con l'Altro. Per esempio, la società civile è ciò che non si identifica con lo stato, e dunque la sua identità

è negazione della società politica. In questo modo, le relazioni sociali vengono “mobilizzate”, cioè rese acquisitive e poste a disposizione di un potenziale continuo cambiamento, a differenza della relativa stabilità che caratterizza il paradigma monistico. L'identità di A è relazionale non in quanto condivide qualcosa con il resto del mondo, bensì in quanto si auto-costruisce per negazione dell'esistente. Il Terzo è ciò che risulta da questo processo dialettico. Diversamente da quanto avviene nella matrice simbolica monistica, qui la relazione è invece tematizzata, ma solo per essere usata strumentalmente al fine di produrre un flusso di reciproche negazioni da cui attendersi una evoluzione storica emancipativa.<sup>7</sup> Di qui una visione ontologicamente piatta, prassistica e parassitica del Terzo.

Nel dualismo negativo del pensiero moderno c'è un meccanicismo che nasconde la perdita del fine. Questo meccanismo è quello binario. Come dice Simmel, «la formula del fine è ternaria, quella del meccanismo soltanto binaria».<sup>8</sup> Per questo motivo, se nel pensiero moderno ci può essere un Terzo, quest'ultimo non può che essere meccanico.

Fin qui arriva la modernità.

### 3. *La matrice semantica dopo-moderna*

La società dopo-moderna deve prendere atto della necessità di ridefinire l'identità tenendo conto del bisogno di relazionarsi agli altri in maniera non più funzionalmente dialettica o binaria, ma sovra-funzionale. Sovra-funzionale significa che la relazione, in quanto tale, non separa e oppone i suoi termini, ma, mentre li distingue (li differenzia per le loro operazioni funzionali), li collega unendo le loro operazioni senza fonderli (come avviene nella dialettica moderna di tipo hegeliano). L'Io (e ogni identità A) si scopre sempre più debole e vuoto se non si forma nella relazione con l'Altro e attraverso l'Altro da sé. L'Io e l'Altro non debbono più specializzarsi funzionalmente (e quindi distinguersi per separazione dei compiti, delle prestazioni e delle identità), ma, viceversa trovano la propria identità nel relazionarsi all'Altro condividendo qualcosa e distinguendosi per qualcos'altro. Questa esperienza porta alla necessità di orientarsi verso una nuova semantica, quella propriamente relazionale, dato che il paradigma funzionalista è ormai saturo e occorre munirsi di un paradigma non saturo, cioè disponibile ad ulteriori aperture relazionali.

La concezione relazionale dell'identità si fonda sul principio per cui [A = Relazione (A, non-A)], ossia l'identità di A è data da una relazione (R) fra A e

<sup>7</sup> Tecnicamente, la relazione è usata come operazione di indefinita *re-entry* di una distinzione negatrice a cui è affidato il compito di produrre il cambiamento sociale: cfr. N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.

<sup>8</sup> G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, 302.

non-A, laddove la relazione non è né di semplice uguaglianza (semantica monistica), né binaria (semantica dialettica). In questo caso, l'identità è definita per relazione a un'alterità. L'*Io* *ri-trova sé stesso riflettendo sulla relazione* con un "Altro" da cui è stimolato a trovare la propria identità in ciò che, allo stesso tempo, lo connette e lo distingue dall'Altro. Questa connessione non consiste nel condividere sentimenti, opinioni o gusti personali, ma giace nella relazione come tale, ossia nel bene relazionale prodotto e goduto insieme. È l'identità che viene a galla quando il soggetto opera la *re-entry* della propria identità (l'*Io* del proprio *Io*)<sup>9</sup> all'interno delle reti sociali concrete di cui è parte, e di cui è stato parte nel corso della sua storia. L'identità relazionale implica che *Ego* prenda una distanza da sé stesso (dia spazio e concreta presenza dell'Altro), il che significa che esiste contingenza nell'unità stessa dell'identità personale, la quale viene pertanto a essere costruita in modo complesso, attraverso la sua propria complessità interna sollecitata e favorita da ciò che è altro da sé. Per esempio, Mario pensa (dà uno sguardo) alle vicissitudini di una vita conflittuale trascorsa con sua moglie Maria, e ritrova la sua identità non già negando l'influenza di tali esperienze su sé stesso, ma ridefinendo la propria identità tenendo conto della relazione, per quanto complicata, avuta con lei nel corso della sua vita.

#### 4. Dove porta la matrice relazionale?

La matrice relazionale include la concezione dualistica come suo caso limite, nel senso che nel paradigma relazionale è possibile che la relazione tra A e non-A si presenti sotto forma di reciproca esclusione, ma solo come caso particolare. Tuttavia, è estremamente istruttivo ragionare dal punto di vista di come la semantica relazionale osserva i dualismi. Dal punto di vista relazionale, i dualismi possono essere di due tipi: (a) ci sono i *dualismi che generano opposizioni grigie*, nel senso che la loro relazione ammette l'esistenza di una zona grigia intermedia che è quella di una relazione spuria in cui i termini duali si confondono (per esempio nei dualismi vero/falso, destra/sinistra, buono/cattivo, ecc., qualcosa può essere un po' vero e un po' falso, un po' buono e un po' cattivo, ecc.); in questo caso, la relazione non è propriamente un Terzo, ma una sorta di compromesso combinatorio fra i poli; (b) ci sono invece dei *dualismi che generano il Terzo*, e dunque sono dualismi generativi; lo sono per esempio le coppie maschio/femmina, venditore/compratore, eletto/eletto, ecc., che Romano Guardini<sup>10</sup> ha definito "opposizioni polari", nelle qua-

<sup>9</sup> Cfr. P. DONATI, *A Critical Realist Perspective on Humanness as a Meaningful Re-Entry of Relational Distinctions*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 51/1 (2021) 49-71.

<sup>10</sup> L'opposizione polare definita da Guardini è quella relazione particolare che si caratterizza per connettere due determinazioni che si oppongono, eppure si presuppongono, senza che il loro rapporto sia né una pura esclusione, che sarebbe una contraddizione, né una pura connessione,

li la relazione è una tensione reciproca fra due termini polari che è generativa di un Terzo; così, per esempio, il dualismo maschio/femmina genera il figlio, il dualismo elettore/eletto genera la rappresentanza politica, e così via; in questi casi, i *dualismi sono opposizioni che generano un Terzo*, il quale è il frutto di una relazione di una reciprocità complementare contingente. A Guardini, peraltro, si deve l'idea che la relazione non sia mai interamente mediabile, e l'apertura non mediabile che sta nella relazione è ciò che conduce all'Altro (il Terzo) rispetto ai termini della relazione.

Nella semantica dualistica (ovvero dialettica) la distinzione è una divisione, uno *slash*, per cui si sta da una parte o dall'altra. Nella semantica relazionale la distinzione è una relazione (il Terzo) che unisce mentre differenzia i termini, cioè la risoluzione dell'enigma che la relazione porta con sé.<sup>11</sup> Sia l'identità personale, sia l'identità sociale, vuoi di una persona (soggetto agente) vuoi di una forma sociale (per esempio la famiglia o un'impresa), sono relazionali. Questa osservazione trova una generalizzazione nella fisica quantistica, nel senso che, mentre i Bit binari sono semplicemente letti in 1 e 0, i Bit quantistici, invece, consentono ai computer di leggere qualsiasi numero compreso tra 0 e 1, rendendo possibili calcoli molto più sofisticati e veloci. Dal punto di vista ontologico, nella mia prospettiva, la quantistica ha messo in luce il fatto che tra 0 e 1 c'è una relazione anziché una separazione netta (lo slash con cui pensano i sociologi *à la* Luhmann), cosicché la distinzione non significa una negazione radicale, ma ammette – anzi implica – una certa condivisione.

Questi spostamenti culturali sembrano oggi entrare anche nella religione cristiana. Storicamente, come fatto sociologico, si può dire che le Chiese cristiane sono passate dalla preminenza della semantica  $[A=A]$  (l'ideale della perfezione individuale), propria dell'antichità e del premoderno, alla semantica  $[A=\text{non}(\text{non-}A)]$  inaugurata con la Riforma protestante, per la quale la perfezione passa necessariamente attraverso l'imperfezione,<sup>12</sup> dato che il peccato e le fragilità sono viste come vie inevitabili, e in certa misura necessarie, attraverso cui passare per tendere alla salvezza. Il problema odierno delle Chiese cristiane è quello di come andare oltre le due semantiche prevalenti nel passato, per superare sia un monismo non più tenibile, sia la dialettica negativa, per aprirsi ad una nuova comprensione del Terzo come apprezzamento della relazionalità umana alla luce della matrice teologica trinitaria.<sup>13</sup>

che sarebbe una identità. Quindi, l'opposizione polare è quel particolare tipo di relazione che è formata sia da un'esclusione relativa che da un'inclusione relativa. È questo tipo di relazione che chiamiamo "polarità" (cfr. R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, Matthias-Grunewald, Mainz 1925).

<sup>11</sup> L'enigma della relazione consiste nel fatto di come essa possa unire e differenziare i termini nello stesso tempo. Cfr. P. DONATI, *L'enigma della relazione*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2015.

<sup>12</sup> Secondo il famoso detto di Lutero: "pecca fortiter, sed crede fortius" – pecca fortemente, ma più fortemente credi.

<sup>13</sup> Cfr. P. CODA, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; G. MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

Per i credenti, la necessità del Terzo è ben sperimentabile di fronte al compito di santificare la vita ordinaria, che consiste nel trattare le cose terrene – quando l’Io si confronta con la Cosa da fare – con spirito contemplativo. Il Terzo è la relazione che permette di tenere assieme Marta e Maria, cioè di impegnarsi in modo assorbente nelle cose umane mantenendo il punto di vista soprannaturale. Il Terzo è lo spirito contemplativo che permette di fare bene le cose dal punto di vista umano e sociale rimanendo aperti alla trascendenza. Esso consiste nel relazionarsi alle cose terrene in un certo modo (il modo dello Spirito), per cui possiamo concentrarci in esse senza alienarci in esse. È il Terzo che ci permette di trattare le cose del mondo a cui apparteniamo *necessariamente* senza che queste attività ci rendano schiavi del mondo.

Lo schema appena proposto (tabella 1) è utile per valutare e confrontare le diverse matrici teologiche della società. Prendo come esempio la matrice teologica neo-materialistica di Bruno Latour,<sup>14</sup> un autore noto per la teoria dell’*actor-network* (ANT), che intreccia sociologia della scienza, filosofia politica e teologia. Latour sostiene che il cambiamento climatico offre alla teologia cristiana un’occasione per liberarsi completamente del passato. Per ottenere questa liberazione, propone un “realismo pragmatico” (ovvero, come lui la chiama, una “materilogia”) che consiste nel rifiutare l’artificialità dei dualismi oppositivi (come quelli fra immanenza e trascendenza, creazione divina e autocreazione cosmica, realtà e conoscenza, soggetto e oggetto, e così via), per adottare una prospettiva che, a suo avviso, sarebbe relazionale in quanto connette in rete tutti gli (apparenti) opposti mettendoli in interazioni e transazioni circolari fra di loro. Credo che si possa certamente apprezzare l’intenzione di delineare una teologia che non si relazioni più alla materia e al

<sup>14</sup> Una sintesi della teologia di Bruno Latour, radicata nei suoi studi di Dottorato in teologia all’università, si trova nella relazione da lui tenuta all’International Congress of the European Society for Catholic Theology a Osnabrück nell’agosto 2021 (cfr. *Mutamento ecologico e cosmologia cristiana*, «Vita e Pensiero» 104/6 (2021) 5-15). A suo avviso, lottare contro il materialismo è un compito superato, «occorre infatti rimaterializzare in mille modi l’appartenenza alla terra» (*ibidem*, 9). «*A cosa ti serve salvarli l’anima, se finisci per perdere il mondo terreno?*» (*ibidem*, 10, corsivo mio). Il cambiamento climatico, unito a eventi come le pandemie, provoca una immensa rottura nelle concezioni del mondo e in particolare offre alla teologia cristiana l’occasione di ripensare come accompagnare la ripresa della predicazione liberata da proiezioni cosmologiche senza più alcun rapporto con il nostro tempo. Come scrive T. BLAKE, «Latour’s metaphysical system in *An Inquiry into Modes of Existence* is not descriptive and empirical, but a priori and prescriptive. The treatment of religion is particularly revealing of how the fable of an ethnographic investigation serves to legitimate autobiographical prejudices as if they were the result of independent research» (*Bruno Latour’s Metaphysics of Religion*, in [https://www.academia.edu/9863626/Bruno\\_Latours\\_Metaphysics\\_of\\_Religion](https://www.academia.edu/9863626/Bruno_Latours_Metaphysics_of_Religion) [accesso March 22, 2022]).

creato in termini strumentali di dominazione, ma invece di rispetto e cooperazione. Tuttavia, nei termini delle tre matrici semantiche da me delineate, è chiaro che, se da un lato Latour propone un superamento della matrice moderna dualistica, dall'altro finisce in un relazionismo che con-fonde fra loro i termini oppositivi, per esempio immanenza e trascendenza, cosmologia cristiana e cosmologia naturale, e quindi perde completamente la loro distinzione reale, che sta, appunto, nel Terzo incluso della loro relazione. In breve, la matrice teologica di Latour non è veramente relazionale perché non ha un concetto adeguato del Terzo incluso.

### III. IN CHE MODO SI DÀ IL TERZO INCLUSO?

A mio avviso, il problema odierno non è tanto quello di discutere l'antico problema se il Terzo sia dato o meno (*Tertium datur o tertium non datur?*), ma di comprendere il modo in cui il Terzo esiste o sia possibile nella società odierna e in quella del prossimo futuro. Come dobbiamo intendere il Terzo della semantica relazionale delineata nella tabella 1?

La relazione è un Terzo che agisce sui termini non già perché venga dall'esterno, o perché sia una sorta di combinazione (accordo, patto, contratto, ecc.) fra i suoi termini, ma perché comporta l'elemento caratterizzante della relazione che è la *reciprocità* in essa contenuta, se ontologicamente deve essere una relazione (rel-azione = azione reciproca) e non qualcos'altro, come una semplice interazione o transazione.<sup>15</sup> La reciprocità è l'elemento fondante della socialità perché rende gli agenti sociali capaci di ottenere, mantenere e generare le loro relazioni interpersonali in connessione con le istituzioni sociali.<sup>16</sup> La reciprocità va qui intesa non come *do ut des* (come ha sostenuto Alvin Gouldner negli anni 1960), ma come uno *scambio simbolico positivo*, guidato da un dono che Ego fa ad Alter per sollecitare Alter a fare lo stesso, cioè a fare un dono a qualcun altro nella rete sociale relazionale allargata di coloro che condividono una comune condizione umana. Il dono agisce quindi come un terzo incluso che stimola la relazione Ego-Alter a trascendersi.

La reciprocità positiva è innescata da una libera donazione di sé nel rapporto tra soggetti che vogliono valorizzarsi reciprocamente piuttosto che ricambiare i mali ricevuti o trarne profitto. In questa reciprocità possiamo vedere il Terzo incluso come quel tipo di relazione che assume le sembianze di un dono fatto non per un utilitarismo individuale o collettivo, ma come un investimento nel dono futuro che l'Altro potrà fare, cioè, un'azione che «inverte la reciprocità negativa della vendetta, anticipando la reciprocità stessa: non si dona a chi ha dato, ma a chi darà».<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Sulla differenza fra relazione e interazione o transazione: P. DONATI, *Sociologia della riflessività*, Il Mulino, Bologna 2011, 195.

<sup>16</sup> Cfr. C. PAPILOU, *Sociology through relation*, Palgrave, New York 2018.

<sup>17</sup> ANSPACH, *A buon rendere*, 41.

Questa realtà può essere vista solo se guardiamo il mondo sociale “secondo la relazione”.<sup>18</sup>

Forzando un’osservazione di Tommaso d’Aquino,<sup>19</sup> per renderla rilevante dal punto di vista ontologico ed epistemologico anche per le scienze sociali e umane, possiamo distinguere fra tre modi o ordini di conoscenza della realtà: secondo la sostanza (*secundum substantiam*), secondo gli accidenti (nel senso aristotelico di realtà che dipendono dalla sostanza) (*secundum accidens*), e secondo la relazione (*secundum relationem*). Sostanza, accidenti (ovvero contingenze)<sup>20</sup> e relazioni sono tre ordini di realtà che richiedono strumenti appropriati di conoscenza per ciascuno di essi. Il problema di fondo è come connettere questi tre ordini di realtà. La qual cosa può essere fatta solo ammettendo l’esistenza del Terzo (*Tertium datur*), che è appunto la relazione in quanto *co-principio* della sostanza. È nella relazione, per quanto riguarda le realtà umane, che si collocano le contingenze che caratterizzano il modo in cui le sostanze possono esistere nel mondo. Tommaso ha considerato la relazione come *l’ens minimum*, di scarsa importanza, perché non aveva lo sguardo sulle realtà temporali umane, ma sulle realtà divine, cioè parlava delle relazioni nella Trinità e di come essa opera nel mondo. In linea generale, la relazionalità sociale del mondo secolare è stata una scoperta della modernità.

D’altra parte, la modernità ha sviluppato la relazionalità soprattutto in chiave autoreferenziale, cioè come proiezione della soggettività umana. Per uscire dall’autoreferenzialità dell’Io e dei sistemi sociali a cui è giunta la modernità, è necessario introdurre il Terzo. In grande sintesi: affinché emerga una vera relazione fra Ego e Alter non basta che l’Io veda il Tu come soggetto anziché come oggetto (Buber), oppure che Ego si rispecchi nella faccia dell’Altro (Lévinas), dato che queste relazioni indicano piuttosto un’intersoggettività intesa come riflesso dell’Io nel Tu e viceversa. Una relazione sociale significativa si forma solo se emerge il Terzo tra l’Io e il Tu.

Il fatto che molti autori non vedano il terzo, può essere spiegato con il fatto che la gran parte di essi adotta una visione “secondo la sostanza” (come nel caso degli “essenzialisti” che hanno una visione della natura degli enti come realtà

<sup>18</sup> Cfr. P. DONATI, *Lo sguardo relazionale. Saggio sul punto cieco delle scienze sociali*, Meltemi, Milano 2021.

<sup>19</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Distinctio 26, ESD, Bologna 2000, II, 169.

<sup>20</sup> Io traduco il concetto di “accidente” (in senso aristotelico) in quello – più sociologico – di “contingenza”, nel duplice significato di “dipendente da” e di “possibile altrimenti”. Le contingenze sono ciò che caratterizza la vita ordinaria nell’ordine temporale.

fissa, invariabile, cioè un “*idem senza ipse*”<sup>21</sup>) oppure una visione “secondo le pure contingenze” (come nel caso dei “relazionisti”, per i quali le relazioni sono solo flussi e processi senza struttura, cioè “né *idem*, né *ipse*”, perché tutto è pura evenemenzialità). Nella cultura contemporanea la cecità verso il Terzo prevale nel relazionismo metafisico, ontologico ed epistemologico, secondo il quale il Terzo è un puro evento casuale senza struttura.<sup>22</sup>

La svolta odierna del relazionismo che porta la prospettiva relazionale a diventare radicalmente relativistica si manifesta come con-fusione fra umano e non-umano, come paradossale inversione fra i due, come simulazione e annullamento dei confini fra di essi.

#### IV. PER VEDERE IL TERZO INCLUSO OCCORRE UNO SGUARDO RELAZIONALE

È tempo di rivedere le tendenze anti-umanistiche a cui è arrivata la cultura occidentale. Le prospettive future delle scienze sociali sono oggi segnate dall'esigenza di ridefinire il sistema di osservazione del sociale dal punto di vista dell'umano.

Si tratta qui di prendere atto che le scienze sociali moderne *hanno perduto* l'umano perché lo hanno collocato o nell'individuo o in entità collettive, mentre lo si può vedere solo “in rel/azione”, cioè attraverso il Terzo.

Ancor oggi, le scienze sociali sono strette fra individualismo e olismo. Da un lato, c'è chi ritiene che l'umano esista solo e soltanto nell'individuo: nel sociale non ci sarebbe l'umano semplicemente perché il sociale non ha realtà propria: seguendo Max Weber,<sup>23</sup> essi ritengono che la scienza sociale non possa procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui essa deve adottare dei metodi strettamente individualistici. Alla luce di questa posizione, si comprende la famosa affermazione di Margaret Thatcher secondo cui “la società non esiste, esistono solo gli individui”. Dall'altro, c'è chi ritiene che l'umano risieda in una qualche entità collettiva di carattere puramente culturale:<sup>24</sup> costoro definiscono l'uomo (e l'umano) come un “artefatto culturale” di *patterns* collettivi.

Le scienze sociali oscillano fra l'uno e l'altro polo semplicemente perché hanno una scarsa consapevolezza relazionale. Per questa ragione affermano che, nel-

<sup>21</sup> Come ho spiegato altrove (DONATI, *Lo sguardo relazionale*), per me l'*idem* è l'identità di Ego sempre uguale a sé stessa, mentre l'*ipse* è l'identità che Ego ritrova e rigenera passando attraverso le vicissitudini relazionali che ha sperimentato nel corso della sua vita.

<sup>22</sup> Per l'analisi e la critica del relazionismo, nei suoi principali esponenti, si veda P. DONATI, *Transcending Modernity with Relational Thinking*, Routledge, London 2021.

<sup>23</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968.

<sup>24</sup> Basterà qui citare la prospettiva dei *cultural studies*, per esempio di Clifford Geertz e Jeffrey Alexander.

la società, l'umano non c'è da nessuna parte (si vedano autori come Foucault, Baudrillard, Lyotard, Derrida, e la sociologia dichiaratamente anti-umanistica di Luhmann) e quindi vedono il sociale come sempre più problematico per un qualsiasi umanesimo. Queste prospettive non vedono la connessione fra umano e sociale semplicemente perché, nel sistema di osservazione che viene adottato, l'umano ha fin dall'inizio già perduto il suo carattere relazionale.

Una scienza sociale all'altezza dei tempi non può e non deve certo pensare di poter partire da una antropologia precostituita per 'applicarla' al sociale. Ma neppure è possibile fare il contrario, ossia dedurre una antropologia dai puri comportamenti sociali, benché quest'ultima sia la filosofia con cui si generano oggi le più sofisticate intelligenze artificiali,<sup>25</sup> dato che il puro comportamentismo non dà conto del senso delle relazioni umane. Ma allora dove sta la soluzione?

Per una soluzione è necessario orientarsi a mantenere il punto di vista dell'umano nel sistema di osservazione della scienza sociale. La sociologia relazionale propone di vedere le cose nel modo seguente.

Si tratta innanzitutto di prendere le distanze dai riduzionismi delle teorie sociologiche moderne e postmoderne che hanno adottato le due modalità prevalenti di osservazione, cioè:

(i) tutto il sociale è sistema e l'umano sta nell'ambiente del sistema sociale (è la prospettiva olistica inaugurata da Émile Durkheim, proseguita nei vari tipi di strutturalismo, e da ultimo assunta da Luhmann);

(ii) nulla del sociale è sistema, perché il sociale è tutto e solamente ciò che c'è negli individui (è la prospettiva dell'individualismo ontologico e metodologico inaugurato da Max Weber, e proseguito con la *rational choice* e tanti altri approcci).

Benché molti autori abbiano cercato di combinare queste due prospettive con vari mix (si veda il lungo dibattito *agency vs structure*), la scissione fra umano e sociale è aumentata anziché diminuire.

Occorre, allora, assumere una diversa modalità di osservazione sociologica che chiamo relazionale, secondo la quale:

(iii) la società è fatta di relazioni per le quali l'esigenza della distinzione umano/non-umano non può mai essere annullata; di conseguenza, le relazioni sociali si differenziano secondo processi contingenti sia dal lato umano sia da quello non-umano; la società sta nel fatto che i meccanismi funzionali richiamano e richiedono rel/azioni (azioni reciproche), e non solo "comportamenti" per i quali gli orientamenti soggettivi degli attori siano irrilevanti o addirittura fattori da eliminare; io parlo di "società dell'umano", anziché di "società umana", per significare che il carattere umano della società non è più un dato immediato (privo di mediazioni

<sup>25</sup> Cfr. N. CRISTIANINI, *Shortcuts to Artificial Intelligence*, in M. PELILLO, T. SCANTAMBURLO (eds.), *Machines We Trust: Perspectives on Dependable AI*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 2021.

pratiche e tecnologiche), ma deve essere prodotto in modo riflessivo attraverso delle mediazioni. Queste mediazioni sono nuovi conferimenti di significato a quelle connessioni fra umano e non umano in cui occorre distinguere l'umano dal non umano. Solo in questo modo possiamo distinguere la società dell'umano dalle altre società che sono chiamate società animali, società tecniche e così via.

Questa prospettiva propone una lettura relazionale della società che la osservi come realtà che differenzia sé stessa in diverse forme di sociabilità. Tale differenziazione avviene in base alla relazione che i soggetti osservano e realizzano fra il loro punto di vista interno e le richieste poste a loro dall'esterno, cioè sulla base del Terzo.

La pluralizzazione della società si presenta come un processo di morfogenesi in cui, da un lato, nascono forme sociali in cui il legame viene distrutto (separazione netta fra il sociale e l'umano), e dall'altro, nascono forme sociali in cui l'umano e il sociale si (ri)collegano *attraverso nuove distinzioni relazionali*.<sup>26</sup>

Ne deduco che, sia sul piano teorico sia su quello empirico, la rigenerazione dell'umano è il prodotto di una morfogenesi qualificata del legame sociale, nel senso che l'“*uomo rigenerato*” è il frutto di un modo nuovo di vedere e praticare le sue relazioni sociali.

L'uomo senza legami è un uomo senza qualità, e invero neppure “uomo”. L'uomo nuovo è quello che sa gestire il legame sociale perché sa vedere e affrontare gli enigmi della relazione sociale, anzi la relazione stessa, ossia *il legame sociale stesso come enigma*: l'enigma di come si possa avere un vincolo reciproco caratterizzato dall'unità delle differenze fra i soggetti, evitando gli esiti che portano al conflitto fra di loro e/o alla distruzione della relazione.

Possiamo dire che *una forma sociale è umana se e nella misura in cui le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orientano reciprocamente in base al senso sovra-funzionale che c'è nel Terzo*. Una forma sociale è povera di umanità nella misura in cui i soggetti non si orientano reciprocamente in base alla relazione che li connette (perché in tal caso ci sono solo reazioni unilaterali o volontà di affermazioni individuali) e tantomeno è umana allorquando il senso delle azioni è solo funzionale (o di pura autopoiesi sistemica), perché in tal caso le azioni mancano di una intenzionalità riflessiva, anche se agite da persone umane.

Collocata in questo quadro, la relazione fra l'umano e il sociale diventa più istruttiva. L'umano e il sociale diventano sempre più interattivi, e in questo e per questo più “rel/azionali”. Nel *framework* relazionale, la distinzione fra il sociale umano e il sociale non-umano può essere pensata e osservata come punto cieco *senza con questo mettere in fluttuazione radicalmente indeterminata né l'uno né l'altro* come avviene quando i termini della relazione sono fusi fra di loro. L'umano può essere ri-distinto dal non-umano.

<sup>26</sup> Sul concetto di “distinzioni relazionali”, si veda DONATI, *A Critical Realist Perspective on Humanness as a Meaningful Re-Entry of Relational Distinctions*.

## V. IL TERZO E IL PARADIGMA RELAZIONALE

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

(i) il sociale è umano in tanto in quanto è rel/azionale, cioè frutto dell'azione reciproca di soggetti-in-relazione fra loro, che genera il Terzo;

(ii) nella relazione sociale, le caratteristiche dell'umano (gli elementi biologici, affettivi, cognitivi e simbolici) sono relazionate fra loro; la relazione è il luogo-tempo in cui operano e si manifestano i singoli elementi o dimensioni con le loro qualità e proprietà causali; le relazioni sono collocate in un contesto e generano a loro volta altre relazioni, cioè un altro contesto sociale;

(iii) l'azione sociale è umana in tanto in quanto non solo presenta uno degli elementi o dimensioni anzidetti dell'umano (per esempio la razionalità o la capacità simbolico-interpretativa), ma in quanto genera una forma sociale umana specifica;

(iv) fra umano e sociale vi è distanza, proprio perché la relazione implica una distanza), ma vi è anche interdipendenza e interazione, e pertanto storia;

(v) la qualità umana delle forme sociali richiede una particolare gestione dei confini fra le relazioni sociali (intersoggettive e strutturali) e la loro sfera latente, quella dei valori ultimi;<sup>27</sup> ciò significa che occorre osservare le relazioni in modo tale da distinguere gli elementi immanenti e trascendenti per comprendere ciò che nell'umano vi è di irriducibile al sociale.

Per i semiotici l'approccio "relazionale" è qualcosa da presumere di default: le stesse nozioni di segno, semiosi, semiosfera, ecc. rimandano a reti di relazioni dinamiche che costituiscono gli elementi stessi di cui sono composte. Il segno, ad esempio, nella prospettiva saussuriana è una relazione tra il significante e il significato. E ancora di più: *questa relazione è costitutiva*, nel senso che il significante *come significante* e il significato *come significato non sono prescritti al di fuori di questa relazione*. Il segno "padre" indica una relazione perché questo segno indica una relazione generativa del figlio e implica la relazione inversa (è il figlio che rende padre chi lo genera), senza che i termini si possano dare al di fuori della loro relazione. Nelle scienze sociali moderne, invece, la strategia di ricerca abituale è stata, e tuttora pare essere, "l'arte della separazione": gli elementi e le loro relazioni sono analizzati in modo frammentario come unità distinte in quanto separate. Quello che propone la sociologia relazionale è che gli elementi, e le loro relazioni, dovrebbero essere "considerati come distinti" (epistemologia analitica), ma non come "separati".

Di qui anche la possibilità di una nuova antropologia relazionale a cui affidare il compito di comprendere (nel senso di *cum-prehendere*) i fatti sociali come "fatti

<sup>27</sup> Per maggiori dettagli si veda DONATI, *L'enigma della relazione*, 41-44.

totali”, cioè tali da influenzare ogni aspetto della vita sociale, in quanto radicati nell’umano.

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

a) Dal punto di vista sociologico, l’umano della famiglia non è il fatto che essa sia costituita di individui umani, che è condizione necessaria ma non sufficiente. Gli individui, infatti, costituiscono come tali tante altre forme sociali che non sono famiglia e spesso stanno in famiglia come se fossero altrove. L’umano che è nella famiglia sta nel fatto di vivere una relazione sociale *sui generis*, ossia un’azione reciproca che costruisce una forma specifica di relazionalità fra persone, che consiste nella costruzione di un Noi cosciente e riflessivo. Questa relazione del Noi è il Terzo che “fa” la famiglia, almeno come desiderio e progetto. È questo Terzo che umanizza la famiglia perché offre la trascendenza, ossia indica il suo “dover essere” come relazione unica e non fungibile per i suoi membri.

b) Nel caso della cittadinanza, essa è umana non in quanto attribuzione di uno status all’individuo da parte dello Stato, ma in quanto relazione sociale fra consociati. Nel mondo trans-moderno, la cittadinanza nazionale tipica della modernità non è più tenibile, in forza dei processi di globalizzazione e della necessità di includere coloro che ne sono esclusi perché vivono ai margini della società, sono rifugiati, apolidi, migranti senza nome (non-persone). La cittadinanza, per essere inclusiva, non può più coincidere con la distribuzione di diritti che sono appannaggio dello Stato-nazione, perché i diritti del cittadino non sono più una elargizione dello Stato, ma diventano espressione e costruzione di un complesso di diritti che, nei vari campi (civile, economico, politico, sociale), si riferiscono ai diritti dell’essere umano in quanto persona (individuo-in-relazione). Il compito di questo passaggio da una cittadinanza puramente statutale ad una cittadinanza societaria è precisamente il compito del Terzo. In particolare, è un compito del Terzo settore, qualora comprendesse che esso non esiste come elemento aggiunto rispetto al binomio Stato/Mercato (*lab/lib*) per mettere rimedio ai suoi fallimenti sociali, ma esiste per diffondere nella società il suo proprio modo di creare socialità, ossia di generare il Terzo.

c) Un manufatto architettonico o un assetto urbanistico è definibile come il luogo delle intenzionalità umane che in esso si esprimono (in vario grado e tipo) attraverso un uso configurativo (o figurativo) dello spazio relazionale. L’architettura è un modo di rivestire le relazioni sociali nello spazio e con lo spazio. Disegnare un alloggio o una zona residenziale vuol dire progettare uno spazio di legami sociali. Se l’abito architettonico di una casa, di una fabbrica, di un ospedale, di una chiesa, di un quartiere urbano è “ben fatto”, le persone che lo abitano potranno avere relazioni che corrispondono alle qualità umane proprie di quel luogo (come casa,

fabbrica, ospedale, e così via), secondo il suo senso intenzionato e secondo i nessi simbolici propri, altrimenti l'abito architettonico o urbanistico solleciterà un altro genere di relazioni. Per il modo in cui è fatta dal punto di vista architettonico, una casa può diventare solo un dormitorio o una tana, piuttosto che un luogo dove stare insieme in modo intimo e prendersi cura dei beni relazionali; una fabbrica può diventare un luogo in cui si suscita il controllo o la concorrenza reciproci, piuttosto che la collaborazione; un ospedale può diventare una macchina sanitaria dove gli aspetti tecnici della cura medica emarginano il dialogo tra il personale sanitario e i pazienti, così come tra i pazienti e le loro famiglie; una chiesa può diventare un luogo per svolgere un'attività di divertimento o di riposo o di mera socializzazione fra le persone, anziché essere configurata come il luogo dell'incontro personale e comunitario con Dio; un quartiere urbano può isolare le famiglie con abitazioni distanti e chiuse in sé, oppure invece prevedere percorsi di incontro e spazi comuni che generano relazioni mutue di buon vicinato e solidarietà fra gli abitanti. Più in generale, la configurazione architettonica o urbanistica di un luogo è percepita come meno umana se gli imperativi strumentali, procedurali, di funzionalità tecnica o anche estetici (secondo una certa idea di arte) sono tali da rendere quel luogo incapace di generare relazioni significative fra le persone che lo abitano. Pertanto l'abito architettonico o urbanistico può essere valutato in base alla sua capacità di generare il Terzo, ossia di sollecitare delle relazioni che facciano fiorire le qualità umane delle persone anziché estraniarle.

Qualche studioso interpreta il Terzo come elemento strutturale che costituisce la forma più piccola dell'organizzazione sociale, in quanto rende perfetta (comunitaria) la coppia duale che altrimenti rischia sempre di essere conflittuale. Prendiamo, ad esempio, la proposta di Wolfgang Grassl, docente di *business administration* al St. Norbert College,<sup>28</sup> di considerare "la struttura della Santa Trinità come un programma per la società e la politica". A suo parere, "le decisioni strategiche di gestione e i modelli organizzativi delle imprese sono stati recentemente analizzati in termini di strutture triadiche che possono essere interpretate in chiave trinitaria". Questa prospettiva è certamente interessante, a patto però di non enfatizzare la struttura (trinitaria) a scapito della (sua) relazionalità, e di non assimilare la relazionalità contingente del mondo umano alla relazionalità ipostatica della Trinità.

A mio avviso, una interpretazione eccessivamente strutturale del Terzo rischia di lasciare in ombra le sue qualità e proprietà relazionali, perciò ritengo che il Terzo non debba essere inteso come una terza parte aggiunta ad altre due parti, delle quali essere la mediazione, ma come una relazione emergente che svela la

<sup>28</sup> In un articolo non pubblicato, ma scaricabile da ResearchGate (*Pluris Valere: Towards Trinitarian Rationality in Social Life*), Wolfgang Grassl cita a questo proposito R.W. KEIDEL, *The Geometry of Strategy*, Routledge, New York 2010.

relazionalità dei termini che collega. Il Terzo di cui io parlo non è un elemento in più che perfeziona la struttura duale (per esempio, la dualità padre e figlio, per capirci), ma è la relazione emergente che li collega e li esprime, quindi li “spiega”, dà loro significato e identità. In breve, il Terzo non è l’elemento aggiuntivo necessario perché due elementi diventino una triade (soggetti, persone, o altro), organizzativamente migliore, ma è una forma relazionale che nasconde e svela il mistero della relazionalità ontologica dell’essere.

## VI. IL DESTINO DELL’UMANESIMO GIACE NEL MODO IN CUI È DECLINATO IL TERZO

Per concludere. La crisi della società contemporanea, a livello mondiale, è crisi della modernità occidentale nella misura in cui quest’ultima si è de-umanizzata perché si è immunizzata dal Terzo, cioè si è immunizzata dalla relazione che connette l’umano e il sociale. Tuttavia, nonostante ciò, nei mondi della vita (*Lebenswelt*) persiste ancora la richiesta di un lavoro più umano, di una vita più umana, di una società più umana, e in genere di relazioni sociali più umane. È possibile superare la crisi contemporanea, evitando le derive transumaniste? La risposta che ho cercato di dare è che la strada da percorrere consiste nell’adottare una prospettiva relazionale per cui la vita sociale, per essere umana, deve saper vedere e praticare il Terzo incluso (*Tertium datur*). Che cosa significa questo?

Significa assumere uno sguardo sulla realtà che non considera la relazione sociale come ostacolo alla libertà individuale, ma come il luogo in cui si esercita la libertà umana. Fuori della relazione, la libertà perde le qualità necessarie per creare beni relazionali. I mali relazionali sono precisamente il prodotto di un genere di libertà che è, o vuole essere, priva di legami.

Introdurre il Terzo apre un nuovo confronto fra i vari tipi di umanesimo e aiuta a superare il dualismo umanesimo *vs* anti-umanesimo, in quanto rende capaci di distinguere fra il sociale-umano e il sociale-non-umano.

A mio avviso, per operare questa distinzione, dobbiamo andare oltre le categorie neopositivistiche e neoermeneutiche, così come quelle individualistiche (volontaristiche, azionistiche) ed olistiche (sistemiche o di un comunitarismo chiuso in sé stesso), per adottare una prospettiva relazionale. La distinzione umano/non-umano nel sociale diventa sempre più, e non sempre meno, rilevante per una serie di motivi che vanno esplicitati ed analizzati.

(i) Motivi in negativo. La perdita della categoria culturale del Terzo come relazione che distingue mentre connette porta, da un lato, ad accentuare le divisioni e i dualismi nei regimi gerarchici e autoritari, e, dall’altro, si rovescia in un certo indifferentismo e relativismo culturale nei regimi democratici che propugnano una cultura “globalizzata”.

Da un lato, a livello internazionale è evidente una tendenza emergente verso un crescente autoritarismo nei sistemi politici di molti Paesi in tutti i continenti. In questi casi, si nota la persistenza, anzi l'aggravamento, di un modo di relazionarsi all'Altro che ricorre ad un pensiero monistico (dominio) o dualistico (opposizione all'Altro), annullando il ruolo del Terzo come modo di relazionarsi a chi è diverso riconoscendo le sue ragioni, la sua dignità e i suoi diritti di cittadinanza. La mancanza di consapevolezza e pratica del Terzo come legame reciproco tra persone e parti della società favorisce l'emergere di centralismo autoritario, nazionalismo, populismo, movimenti sovranisti.

Dal lato della cultura globalizzata, due esempi possono evidenziare la difficoltà di includere il Terzo nel suo modo di operare.

Una forte tendenza è quella di svuotare la distinzione umano/non umano che porta all'animazione di realtà fisiche inanimate, come la terra e le piante, e l'attribuzione ad animali non umani di una soggettività per certi versi simile a quella dell'uomo. Tutte queste entità hanno infatti una loro dignità ed esigono rispetto, ma questo rapporto di doveroso riconoscimento è compito dei soggetti umani come loro responsabilità. Per riconoscere i diritti di queste entità non sembra necessario eliminare le differenze tra socialità umana e non umana. Tale riconoscimento spetta al ruolo del Terzo. Certo, la socialità umana condivide qualcosa con la socialità delle entità non umane, ma si tratta di realtà diverse in termini di qualità e poteri causali. La differenza è evidenziata dai diversi modi di specificare il Terzo che si costituisce in questi diversi campi della socialità.

Una tendenza parallela è quella di cancellare la distinzione tra relazioni interumane e relazioni mediate dalla tecnologia digitale che hanno un carattere puramente virtuale. Come sappiamo, i mondi delle nuove tecnologie, come le ICT, l'intelligenza artificiale e la robotica, stanno diventando non tanto un'estensione o un potenziamento delle limitate capacità della persona umana, quanto piuttosto un loro sostituto. Si veda, ad esempio, il caso del Metaverso. Considerare questi mondi artificiali ("società tecniche") come *ipso facto* umani comporta l'attribuzione della realtà umana a una società virtuale o iperreale che non è intrinsecamente umana. Quando assimiliamo le relazioni tra persone e strumenti tecnologici (ad esempio tra una persona e un robot) a quelle tra persone umane, il sociale propriamente umano viene distorto e si creano enormi problemi di comunicazione e identità. Anche qui il motivo della distorsione è dovuto al fatto di ignorare il Terzo, e quindi di non vedere la diversità del Terzo che si genera nei rapporti sociali che hanno qualità e proprietà causali differenti.

Tuttavia, bisogna anche ammettere che proprio questi confronti generano la ricerca di nuove modalità relazionali che vedono nel Terzo la soluzione per illuminare i punti ciechi della distinzione umano/non-umano.

(ii) Motivi in positivo. La distinzione umano/non-umano viene cercata e riproposta come distinzione direttrice per la riumanizzazione di molti ambiti di vita sociale. Si parla di riumanizzare il lavoro e l'economia, i servizi sociali, la burocrazia, i sistemi sanitari, il sistema educativo, gli stili di vita e i consumi, l'architettura e l'urbanistica, il mondo dei mass media, e la stessa scienza. Molto spesso, questo proposito di "riumanizzare la società" è solamente reattivo, in quanto nasce da un senso di frustrazione o impotenza, e risponde all'impulso di ritornare a qualche mitica età passata. Questa reattività umanistica porta all'idea, invero improbabile, che sia possibile applicare un modello *a-priori* di umanità alla vita sociale, il che è del tutto velleitario. In altri casi ancora, invece, si rivela l'emergenza di una nuova "società dell'umano", cioè un modo di vivere le relazioni sociali che, producendo nuove significative distinzioni (significanti del Terzo) tra umano/non umano, è capace di rigenerare il senso umano delle forme sociali che fanno la società.

È il caso, per esempio, della ricerca di relazioni lavorative più umane in quanto capaci di conferire soggettività ad entrambi i poli della relazione (datore di lavoro/lavoratore, fornitore/cliente, produttore/prodotto) mediante forme fiduciarie e di reciproca cooperazione di vario genere. Oppure l'idea che, di fronte a certi conflitti o difficoltà fra i coniugi, o fra genitori e figli, le relazioni familiari possano e debbano essere ri-distinte in base alla loro capacità di generare beni relazionali anziché mali relazionali. Oppure che l'architettura degli ospedali e dei servizi sanitari debba essere ridisegnata con lo scopo di favorire il mantenimento delle relazioni fra il paziente, la famiglia e il suo mondo vitale. Oppure ancora l'idea che i media comunicativi possano e debbano essere ripensati alla luce degli effetti che producono sui fruitori, in quanto aiuto oppure ostacolo ad un interagire comunicativo che deve alimentare fiducia, cooperazione, reciprocità anziché abusi, violenze, conflitti.

In sintesi, non sarà più possibile pensare che il sociale possa essere immediatamente umano (in-mediatamente significa senza mediazioni tecnologiche fra gli agenti). Le mediazioni tecnologiche comportano la morfogenesi dell'umano. Tuttavia, contro la tesi di una inevitabile e progressiva separazione netta fra umano e sociale, è possibile, e anzi necessario, sperare che emerga una nuova cultura del Terzo capace di connetterli secondo distinzioni significative, in quanto il significato della loro distinzione non è una divisione, ma giace, appunto, nella loro relazionalità, cioè nel Terzo.

#### ABSTRACT

Nelle scienze umane e sociali che affrontano i dilemmi delle relazioni fra ciò che è soggettività umana e ciò che è richiesto dalla società, oggi prevalgono due tendenze:

da un lato, l'umano e il sociale sono considerati come opposti secondo un codice dualistico o binario, e, dall'altro, sono fusi fra loro cosicché le loro distinzioni sono cancellate o rese circolari. Di conseguenza, viene rimossa la relazionalità ontologicamente costitutiva sia dell'umano sia del sociale in cui risiede il Terzo. Tale rimozione provoca una diffusa disumanizzazione della vita sociale. Un nuovo umanesimo è possibile solo a patto di connettere l'umano e il sociale mediante il Terzo quale effetto emergente della loro relazione. Ciò significa andare oltre le matrici teologiche che sorreggono le culture monistiche e dualistiche, e dunque non prevedono o negano il Terzo, per affermare un umanesimo basato su una matrice teologica del Terzo incluso.

In the human and social sciences that address the dilemmas of the relationships between what is human subjectivity and what is required by society, today two tendencies prevail: on the one hand, the human and the social are considered as opposites according to a dualistic or binary code, and, on the other hand, they are fused together so that their distinctions are canceled or made circular. Consequently, the ontologically constitutive relationality of both the human and the social in which the Third resides is removed. This removal causes a widespread dehumanization of social life. A new humanism is possible only on condition that we connect the human and the social through the Third as an emerging effect of their relationship. This means going beyond the theological matrices that support monistic and dualistic cultures, and therefore do not foresee or deny the Third, to affirm a humanism based on a theological matrix of the Third included.