SAGGI

Il Terzo (incluso) visto dalla sociologia relazionale

di Pierpaolo Donati

Much of the social sciences removes the ontologically constitutive relationality of the social in which the Third lies. Disconnecting the human from the social causes all the crises we experience in social life today. To get out of these crises, it is necessary to see that the social is human if and only if it operates on the basis of the supra-functional sense that exists in the Third included, as relational sociology shows.

Keywords: Third Included - Relational Sociology - Theological Matrix - Social Bond - Humanism

1. La crisi esistenziale odierna come rimozione del Terzo incluso

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'imbroglione, l'ibrido, lo straniero, il nemico comune, il capro espiatorio; può essere un intruso; può essere un parassita o un angelo disceso dal cielo[1].

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 della stessa relazione[2].

Così inteso, il Terzo è quello visto dalla sociologia relazionale, che opera con lo sguardo relazionale. Per comprendere il senso e l'importanza di questo Terzo, propongo di partire dal considerare la condizione umana nelle società altamente modernizzate. Questa osservazione ha lo scopo di mostrare a quale crisi dell'umano possa portare la 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.

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. Risulta sempre più difficile conferire una qualità umana al sociale. Il sociale non è più percepito come il luogo dove abiti l'umano. L'umano viene confinato nella sfera privata e soggettiva dell'individuo, mentre il sociale diventa un "sistema comportamentale" avente dinamismi propri che operano privi di volontà

---

1 - Il Terzo è così inteso da Olli Pyyhtinen (nel capitolo 'Excluded Thirds, Included: On Being-with.' In O. Pyyhtinen, *Simmel and 'the Social'*, Cham: Palgrave MacMillan, 2010, pp. 89-109).

2 - La teoria del "*terzo incluso*" è alla base del secondo assioma della transdisciplinarità, come definito dal fisico teorico Basarab Nicolescu (*Methodology of Transdisciplinarity*, in "Transdisciplinary Journal of Engineering and Science", December 2010), che postula l'esistenza di uno stato T 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*.

e intenzionalità, 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. Il soggetto e la società sono l'uno per l'altro solo 'rumore' (*noise*), che viene percepito sui punti ciechi della loro comunicazione.

Al centro di questa drammatica 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, civili o religiose.

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 viene meno anche quel residuo di mediazione culturale fra il sociale e l'umano che è sopravvissuto nei mondi vitali (*Lebenswelt*) popolari fino alla fine del secolo scorso e che oggi viene eroso dall'avvento dell'era digitale.

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 l'umano è percepito come sempre più debole e fragile mentre la società gli promette di andare oltre sé stesso a patto di accettare le sue logiche sistemiche di sgravio (*Entlastung*)[3] 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 nuo-

3 - A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano, 1994.

vi 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 costrittivi.

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'avere 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[4]. Ma che cos'è questo "Terzo" di cui parlo? Come lo possiamo intendere e osservare? Come incide sulla vita personale e sociale? Come possiamo trattarlo per realizzare pratiche sociali di autentica umanizzazione?

4 - 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 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-archical ethics to the realm of justice and politics*, in «Philosophy & Social Criticism», 1999, 25(6), pp. 83–104). Altrettanto significativo è ricordare che la stessa accezione di Terzo, inteso come "l'impersonale", è utilizzata da Roberto Esposito (*Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, Cambridge and Malden: Polity, 2012).

2. Comprendere il processo storico secondo la cifra del Terzo incluso

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 agìte 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 del modo di pensare monistico, dualistico e relazionale (tabella 1). Ne derivano tre tipi diversi di concepire la persona umana e quindi di umanesimo.

(i) La matrice semantica classica.

Nella concezione *monistica*, tipica del pensiero classico antico, 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 di appartenenza (tribù, strato sociale, cultura locale) e viene vissuta in modo riproduttivo attraverso l'interiorizzazione degli usi e costumi (l'*habitus*). Lo spazio della riflessività personale è molto ridotto, ovvero 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 nel definire le identità sociali, ma le considera 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).

(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 (*codice simbolico identitario*)	L'identità di A è data da una relazione di negazione di ciò che non è A (è una doppia negazione) (*codice simbolico binario*)	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 (*codice simbolico generativo*)
Umano come *immediatamente* sociale	Umano come *negazione* del sociale	Umano come *relazione* al sociale
Il *Terzo* è escluso dal punto di vista logico (principio di non contraddizione), ma è contemplato come elemento aggiuntivo/aggregativo alla dualità	Il *Terzo* è ontologicamente negato (perché la distinzione è un'opposizione antitetica radicale: "o si è umani o si è sociali")	Il *Terzo* [R (A, non-A)] è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione (le sostanze esistono solo in relazione)
Umanesimo tradizionale 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 *sostanzialista*)	*Umanesimo anti-essenzialista (o anti-umanesimo)* 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 *dialettica*)	*Umanesimo relazionale* 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 *relazionale*)

Tab. 1. Tre matrici semantiche del Terzo (visto come relazione fra umano e sociale)

(ii) La matrice semantica moderna.

La modernità nasce come negazione dell'identità fra umano e sociale in base ad una concezione *dualistica* della realtà. 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 rispetto a quanto avviene nel 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 dalla matrice simbolica monistica, la relazione è bensì tematizzata, ma solo per essere usata strumentalmente per produrre un flusso di reciproche negazioni da cui attendersi una evoluzione storica emancipativa[5]. Di qui una visione ontologicamente piatta e prassistica del Terzo.

Nel dualismo 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"[6]. Per questo motivo, se nel pensiero moderno ci può essere un Terzo, quest'ultimo non può che essere meccanico.

Fin qui arriva la modernità.

(iii) 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 dialettica, né tantomeno funzionalistica, ma sovra-funzionale. 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

5 - 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: N. Luhmann, S*istemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna, 1990.

6 - G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, p. 302.

qualcosa e distinguendosi per qualcos'altro. Questa esperienza porta alla necessità di orientarsi verso una nuova semantica, quella propriamente relazionale.

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 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 relazionamento 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 opinioni o gusti personali, ma giace nella relazione come tale, ossia nel bene relazionale. È l'identità che viene a galla quando il soggetto opera la *re-entry* della propria identità (l'Io del proprio Io)[7] 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 all'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.

(iv) Dove porta la matrice relazionale?

La concezione relazionale include quella dualistica come suo caso limite, nel senso che, nel caso della concezione dualistica, la relazione fra A e non-A si presenta nella forma di una opposizione, di un conflitto, di una esclusione. 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;

7 - P. Donati, *A Critical Realist Perspective on Humanness as a Meaningful Re-Entry of Relational Distinctions*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», 2021, 51(1), pp. 49-71.

lo sono per esempio le coppie maschio/femmina, venditore/compratore, elettore/eletto, ecc., che Romano Guardini[8] ha definito "opposizioni polari", nelle quali 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. 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[9]. 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=non(nonA)] inaugurata con la Riforma protestante, per la quale la perfezione passa necessariamente attraverso l'imperfezione[10], 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

8 - R. Guardini, *Der Gegensatz*, Matthias-Grunewald, Mainz, 1925.

9 - P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2015.

10 - Secondo il famoso detto di Lutero: "*pecca fortiter, sed crede fortius*" - pecca fortemente, ma più fortemente credi.

come apprezzamento della relazionalità umana alla luce della matrice teologica trinitaria[11].

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.

3. 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[12]. 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[13]. La reciprocità va qui intesa non come *do ut des*, ma come *scambio simbolico*, cioè come un mutuo darsi reciproco fra soggetti che si valorizzano reciprocamente. Questa realtà può essere vista solo se guardiamo il mondo sociale 'secondo la relazione'[14].

---

11 - P. Coda, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; Giulio Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

12 - P. Donati, *Sociologia della riflessività*, il Mulino, Bologna 2011, p. 195.

13 - C. Papilloud, *Sociology through relation*, Palgrave, New York 2018.

14 - P. Donati, *Lo sguardo relazionale. Saggio sul punto cieco delle scienze sociali,* Meltemi, Milano 2021.

Per uscire dall'autoreferenzialità a cui la modernità è giunta, occorre introdurre il Terzo. In grande sintesi: nella relazione Ego-Alter, non basta che l'Io veda il Tu (Buber), o il volto dell'Altro (Lévinas), e stabilisca una intersoggettività come riflesso dell'Io nel Tu e viceversa, ma occorre vedere il Terzo fra 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) oppure una visione "secondo le contingenze" (come nel caso dei relazionisti, per i quali le relazioni sono solo flussi e processi senza struttura). Nella sociologia 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[15].

La svolta relazionista si manifesta come con-fusione fra umano e inumano, come paradossale in-versione fra i due, come simulazione e annullamento dei confini fra di essi.

4. 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 perso* l'umano perché lo hanno collocato o nell'individuo o in entità collettive, mentre lo si può vedere solo "in rel/azione".

Ancor oggi, le scienze sociali sono strette fra individualismo e olismo. Da un lato, c'è chi ritiene che l'umano sia solo e soltanto nell'individuo: nel sociale non ci sarebbe l'umano semplicemente perché il sociale non ha realtà propria[16]. Dall'altro, c'è chi ritiene che l'umano risieda in una qualche realtà collettiva, come una cultura[17].

---

15 - Per l'analisi e la critica del relazionismo, nei suoi principali esponenti, si veda P. Donati, *Transcending Modernity with Relational Thinking*, Routledge, London 2021.

16 - La più classica, a questo proposito, è certamente la posizione di Max Weber (*Economia e società*, Comunità, Milano 1968), secondo il quale "la sociologia non può procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui essa deve adottare dei metodi strettamente individualistici". Alla luce di questa posizione, si comprende la famosa affermazione di Margaret Thatcher secondo cui "la società non esiste, esistono solo gli individui".

17 - Basterà qui citare la prospettiva dei *cultural studies*, per esempio di Clifford Geertz e Jeffrey Alexander, che vedono e 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 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 vedono il sociale come sempre più problematico. 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[18], 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 (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; le relazioni sociali si differenziano di conseguenza, secondo processi contingenti; la società sta lì, nel fatto che anche 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

18 - N. Cristianini, *Shortcuts to Artificial Intelligence*, in M. Pelillo and T. Scantamburlo (eds.), *Machines We Trust: Perspectives on Dependable AI*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2021.

'società umana', per significare che il carattere umano del sociale non è più un dato in-mediato, ma deve essere prodotto riflessivamente, attraverso nuovi conferimenti di senso ai nessi in cui l'umano viene distinto dal non-umano, per distinzione con quelle società che vengono chiamate 'società animale', 'società tecnica', e altre ancora.

Questa prospettiva propone una lettura (relazionale) della società che non separa il punto di vista *interno* agli attori (punto di vista soggettivo) dal punto di vista *esterno* agli orientamenti degli attori (punto di vista istituzionale), ma ne mantiene la intrinseca referenza connettiva attraverso il Terzo. In questo giace la possibilità di una teoria della società come realtà che si differenzia in diverse forme di socialità. E che lo fa in base al tipo di relazionamento che i soggetti osservano e realizzano fra il loro punto di vista 'interno' e le esigenze a loro 'esterne' mediante il 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 sociale e umano), e dall'altro, nascono forme sociali in cui l'umano e il sociale si (ri)collegano *attraverso nuove distinzioni relazionali.*

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 reattività o affermazioni di pura individualità) e 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 agìte da individui umani.

PIERPAOLO DONATI
Professore *Alma Mater* (PAM) di Sociologia, Università di Bologna
pierpaolo.donati@unibo.it