

# ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM



# ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS  
CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM

2



## **Board of Governors of the Academy of Sciences of Bologna**

President: Prof. Luigi Bolondi

Vice-President: Prof.ssa Paola Monari

Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Lucio Cocco

Vice-Secretary of the Class of Physical Science: Prof. Aldo Roda

Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Giuseppe Sassatelli

Vice-Secretary of the Class of Moral Sciences Prof. Riccardo Caporali

Treasurer: Prof. Pierluigi Contucci

## **Annales. Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononiensis Classis Scientiarum Moralium**

### ***Editor in Chief***

Antonio C. D. Panaino

### ***Assistant Editor***

Paolo Ognibene

### ***Editorial Board***

Giuseppe Caia (Juridical Sciences)

Loredana Chines (Philology and Italian Studies)

Raffaella Gherardi (Social and Political Sciences)

Paola Monari (Economic and Financial Sciences)

Giuseppe Sassatelli (Archaeological and Historical Sciences)

Walter Tega (Philosophical and Anthropological Sciences)

### ***Editorial Consultant of the Academy of Sciences of Bologna***

Angela Oleandri

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza 10, 40123 Bologna

tel. (+39) 051 232 882

ISBN: 979-12-5477-553-0

ISBN online: 979-12-5477-554-7

ISSN: 2389-6116

DOI: 10.30682/annalesm2402

[www.buonline.com](http://www.buonline.com)

[info@buonline.com](mailto:info@buonline.com)

Copyright © the Authors 2024

The articles are licensed under a Creative Commons Attribution CC BY 4.0

Cover: Pellegrino Tibaldi, *Odysseus and Ino-Leocothea*, 1550-1551,  
detail (Bologna, Academy of Sciences)

Layout: Gianluca Bollina-DoppioClickArt (Bologna)

First edition: December 2024

# Table of contents

<b>Prefazione</b> , <i>Luigi Bolondi</i>	1
<b>Introduzione / Introduction</b> , <i>Antonio C. D. Panaino</i>	3
<b>I colori del tempo e dell'anima tra Occidente e Vicino Oriente</b> <i>Antonio C. D. Panaino</i>	5
<b>De Ctésiphon à Bagdad : héritage technique perse à la cour abbasside ?</b> <i>Alessia Zubani</i>	25
<b>Nuovi sguardi sul nomadismo iranico antico</b> <i>Paolo Ognibene</i>	43
<b>Ripudio della guerra e neutralità alla luce dell'articolo 11 Cost.</b> <i>Giuseppe de Vergottini</i>	57
<b>Workshop on “Complexity in Socio-Economic Systems: The Connectivity Approach”</b> <i>Ivano Cardinale, Aura Reggiani, Roberto Scazzieri</i>	67
<b>Il Terzo nella relazione di alterità</b> <i>Pierpaolo Donati</i>	73
<b>Evoluzione Culturale: una prospettiva quantitativa sui processi di trasmissione della cultura</b> <i>Eugenio Bortolini</i>	93
<b>Note, Discussioni e Recensioni / Notes, Discussions, and Reviews</b> <i>Antonio C. D. Panaino</i>	107



# Il Terzo nella relazione di alterità

*Pierpaolo Donati*

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Effettivo

## Abstract

Every day we encounter the different, the Other than us. The diversity among us puts us in potential conflict. What to do? In these types of encounters there is little point in asking “who am I?” and/or “who are you?”, because arguing on the basis of preyed identities leads nowhere. Rather, the question is: “who am I for you and who are you for me?”, that is, focusing on our relationship, in which there is a boundary that divides us but also unites us. This is the Third included. It can generate misunderstandings and conflicts, or, vice versa, relational goods. It depends on how we treat it. The article talks about the Third as an emerging effect included between the Self and the Other, on which the identity of each of them depends. Only by taking care of the Third can we experience otherness as a relationship of recognition of the Other, and therefore of ourselves, and in this way find the meaning of what it means to be human.

## Keywords

Otherness, Alterity, Third included, Relational sociology, Humanness.

## 1. Nella relazione con l'Altro c'è sempre il Terzo (incluso), che è l'effetto emergente

### 1.1. Il problema del Terzo

La tesi che propongo afferma che, nella relazione fra Ego e Alter, c'è sempre un Terzo, che è il costitutivo dell'alterità, nel senso che è ciò per cui i due sono allo stesso tempo legati e distinti. È un Terzo incluso, non escluso. Il Terzo incluso è l'enigma della relazione fra Ego e Alter. Dal punto di vista fenomenologico, il Terzo è l'effetto che emerge dal modo in cui l'uno si relaziona all'altro.

### 1.2. Chi è questo fantomatico Terzo?

Il Terzo di cui parlo qui è il terzo *incluso* nella relazione, ossia è ciò per cui quella relazione è così e non altrimenti. Il Terzo che vorrei mettere a fuoco esprime la *quidditas* di ogni specifica relazione che si osserva, ne dice la natura. Non è un elemento che venga dall'esterno. Per esempio, se osservo la relazione di coppia maschio/femmina, il Terzo incluso è la potenzialità specifica che tale relazione ha di essere feconda, cioè di generare un figlio. In questo esempio, l'alterità genera un Terzo che è un effetto positivo, cioè il figlio in quanto bene relazionale della coppia. Gli effetti negativi sono invece quelli in cui l'alterità è incapace di essere generativa, o quando fa nascere un conflitto insanabile, una violenza, un abuso.

Mi rendo conto che parlare di Terzo incluso come ciò che caratterizza e qualifica ogni relazione specifica, risulta difficile perché la cultura in cui siamo immersi enfatizza le caratteristiche dell'individuo come tale a spese della relazionalità. In altre parole, considera la relazione sociale come una proiezione dell'individuo e dei suoi stati d'animo, mentre invece la relazione è il prodotto non intenzionale che emerge in modo autonomo dalle azioni degli individui. Il fatto è che, nella cultura prevalente, il Terzo dell'alterità è visto come un qualcosa o qualcuno che costituisce un disturbo e un problema, piuttosto che la soluzione del problema di come creare una relazione positiva.

Per esempio, nell'etica radicalmente eteronoma di Lévinas (1980), il Terzo è qualcuno che entra nella relazione Ego-Alter, e ne mette in difficoltà l'eticità interpersonale, per rispondere alle esigenze della "politica". In breve, per Lévinas il Terzo è un disturbo, necessario per la sfera politica, ma un pericolo per l'eticità della relazione Ego-Alter che, a suo avviso, deve essere *an-archica*, cioè priva di un *arché*, ossia di un principio originario di tutte le cose, che è ciò che la giustizia politica deve attuare, evitando che il Terzo provochi una perenne oscillazione fra etica e politica (Simmons 1999). Per realizzare l'etica, secondo Lévinas, il Terzo dovrebbe essere escluso.

Un altro esempio è Bauman (1991, 8), il quale rileva che, nella società postmoderna, il Terzo è una figura ambigua, perché il Terzo è definito come un'entità ibrida fra gli opposti (per esempio, un'entità che non è né maschio né femmina, né cittadino né straniero, né religioso né ateo). Egli parte dall'osservazione che, fino alla società moderna, la cultura è stata basata su opposizioni dicotomiche utilizzate per strutturare i confini dell'ordine sociale, come sono le dicotomie Noi/Voi, uomo/donna, cittadino/straniero, esperto/non esperto,

e così via. Queste dicotomie, a suo avviso, servivano in passato a rendere stabile un ordine sociale il quale, se non avesse escluso le forme “viscide” e sconosciute di combinazione fra i caratteri duali, considerate devianti, avrebbe prodotto disordine e caos. Le dicotomie, dice Bauman (1999), determinano la pratica e la visione di un ordine sociale che nasconde dentro di sé una regola perversa, la quale, mentre serve per differenziare un termine dall’altro, risulta discriminante per uno dei due termini. La distinzione dicotomica, per lui, è sinonimo di discriminazione.

Bauman critica la società sostenendo che le coppie uomo-donna, cittadino-straniero, norma-devianza, Noi-Voi, e così via, vengono di fatto utilizzate come dicotomie, nascondendo la regola per cui il secondo termine non è che l’Altro del primo, il suo lato opposto, e in quanto tale deve essere degradato, represso, esiliato, se si vuole mantenere l’ordine sociale. In queste dicotomie, la donna non è altro che “l’Altro dell’uomo”, lo straniero non è altro che l’Altro del nativo, il nemico non è nient’altro che l’opposto dell’amico (se non mi sei amico, mi sei nemico), l’anormalità è l’altro della norma (se non segui la norma, sei anormale), “loro” è l’altro di “noi” (se non sei dei nostri, appartieni agli “Altri”), e così via. Designando un termine come “Altro” in relazione a un termine prioritario di riferimento (per esempio, la donna come “Altro” dell’uomo) lo si discrimina, viene bollato come inferiore, ed emarginato. La dicotomia, osserva Bauman, nega la possibilità di un Altro che sia Terzo rispetto ai poli della dicotomia.

Sfortunatamente, egli definisce il Terzo come un Altro che sfugge alla dicotomia (qualcuno che non è né donna né uomo, né cittadino né straniero, né esperto né non esperto, né noi né voi, e così via). È un Altro ambivalente e disordinato rispetto ai termini della dicotomia, che mette in crisi l’ordine sociale, è l’estraneo che incarna il caos, e quindi è una potenziale minaccia ai confini stabili e fissi che la modernità ha stabilito (Marotta 2002). La critica di Bauman all’ordine sociale è centrata sull’incapacità della società di accogliere un Terzo che sfugge alle dicotomie perché appare “viscido” (*slimy*) e sconosciuto, e per tale ragione viene escluso. Il Terzo non è, come io lo intendo, il prodotto dell’azione reciproca fra gli agenti che media la loro relazione, ma è un *tertium genus*, un Alter inatteso, indeterminato e “strano” (“straniero”, *stranger*), che invece, dice Bauman, dovrebbe essere accolto anziché escluso.

Questo modo di vedere le cose ha la sua parte di verità, ma non è il modo che io propongo di comprendere il Terzo dell’alterità.

Io non intendo il Terzo come l’apparire di un’entità che eccede i poli della dualità perché mescola le loro caratteristiche in vari modi (per esempio, un mix di umano e non umano), e quindi dà vita a degli ibridi. Questi fenomeni esistono e anzi si moltiplicano. Ma non sono il Terzo incluso di cui parlo. Quest’ultimo è quella relazione che, emergendo dai termini della relazione, consente ad entrambi di rigenerare la propria identità dispiegando le proprie potenzialità peculiari attraverso un legame che favorisce la condivisione di ruoli e competenze, nella reciprocità dell’agire. Il Terzo incluso non è una fusione fra due opposti, ma è ciò che essi generano assieme lasciandoli distinti.

Il Terzo dell’alterità Ego-Alter, dal mio punto di vista, 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 soggetti in relazione.<sup>1</sup> Il Terzo è la relazione fra Ego e Alter non come la vedono loro dal loro punto di vista, ma come emerge di fatto. Così inteso, il Terzo è l'entità che esiste *tra* i soggetti in relazione, e che può essere osservato solo con uno sguardo relazionale, che tanti autori, fra cui Lévinas e Bauman, non hanno.

L'alterità non è la risposta al confronto fra due identità già date, cioè “chi sono Io” e “chi sei tu”. È la risposta alla domanda “chi sono io per te, chi sei tu per me?” che non implica necessariamente una relazione dicotomica fra Me e Te, per la quale, seguendo Bauman, io sarei definito come “l'altro da te”, e tu come “l'altro da me”, accentuando la differenza e quindi producendo una reciproca discriminazione. È possibile pensare al Terzo come entità (effetto emergente) non necessariamente ambivalente e disordinata. Questa possibilità giace nel fatto di prendersi cura dell'alterità come un bene relazionale (il Terzo incluso fra l'Io e l'Altro).

Il nocciolo della mia argomentazione è questo. 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 (che esclude il Terzo), e, dall'altro, sono fusi fra loro cosicché le loro distinzioni sono cancellate o rese circolari (il Terzo risulta essere un circolo vizioso, un *loop*, da cui non si esce). 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.

Come possiamo intendere e osservare questo Terzo *incluso* quando consideriamo la crisi delle relazioni fra il senso dell'umano e le pressioni della società, per via della loro separazione, che si manifesta in una certa disumanizzazione della vita, in cui la relazionalità fra le persone e fra i gruppi sociali si colora di aggressività, violenza, incapacità di comprendersi? Senso umano e richieste della società sembrano andare per conto loro e divergere, anziché diventare “più relazionali”.

Un nuovo umanesimo è possibile solo a patto di ridefinire l'alterità fra l'umano e il sociale, cioè (ri)connettere l'umano e il sociale mediante il Terzo quale effetto emergente della loro relazione. Ciò significa andare oltre le matrici culturali che sorreggono le culture monistiche e dualistiche, e dunque non prevedono o negano il Terzo, per affermare un umanesimo basato su una matrice culturale che contempla il Terzo incluso.

---

<sup>1</sup> La teoria del Terzo *incluso* è alla base della trans-disciplinarietà, che postula l'esistenza di uno stato T (terzo) 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*.

## 2. La rimozione del Terzo nella società odierna e le sue conseguenze

Il grande tema del futuro, a mio avviso, è il problema dell'alterità fra l'umano e il sociale. Lo diventa sempre di più a causa della loro crescente separazione fino all'opposizione, che è il prodotto del processo storico iniziato con la modernità. L'umano è qui inteso come ciò che distingue l'agire intenzionale volontario della persona umana, il suo vissuto soggettivo, e il sociale è inteso come ciò che è richiesto dalla società, cioè l'adeguamento alle relazioni sociali che caratterizzano la vita di una collettività e le sue istituzioni sociali.

Parto dalla constatazione che, nelle società odierne proiettate verso il futuro, 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 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. Non c'è reciprocità tra la persona umana e le norme sociali che rendono buona la vita. Le istituzioni sociali sono un Altro, un diverso, per il soggetto, e, viceversa, il soggetto è un Altro per le istituzioni sociali. Lo vediamo nella disaffezione alle istituzioni politiche, così come nell'eludere le regole della convivenza civile.

Per capirci, facciamo l'esempio dell'istituzione del matrimonio. Nella cultura postmoderna, 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 viene istituzionalizzato nel matrimonio. Il matrimonio è percepito come "Altro" rispetto all'Io. È un confine o barriera che crea disagio e quindi anche rifiuto. Non c'è nulla che aiuti a connettere i sentimenti e le azioni dei partner (la parte umana) con le esigenze della sfera pubblica (il sociale) a cui il matrimonio dovrebbe servire per regolare i diritti-doveri dei partner, nonché degli eventuali figli, e rispondere alle richieste delle altre istituzioni (come la scuola, il sistema sanitario, l'organizzazione di lavoro, ecc.), ai quali spetta riconoscere i diritti delle persone che si assumono delle responsabilità familiari. Una "vera" alterità fra i partner, così si dice, non può essere istituzionalizzata. In questo modo, però, le relazioni di coppia fluttuano senza trovare un equilibrio, e sovente diventano tossiche.

Per connettere la soggettività delle persone con le istituzioni sociali si cerca disperatamente un Terzo che sia capace di mediare la loro alterità. Lo si fa introducendo delle regole che possiamo chiamare di *istituzionalizzazione liquida* delle relazioni di vita quotidiana, cioè istituzionalizzando delle forme provvisorie e sempre mutevoli.

In questo modo, però, lo Stato interviene come Terzo esterno, escluso dalla coppia, per supplire alla mancanza di un patto esplicito e pubblico creato fra i partner da loro stessi (il Terzo incluso). L'intervento dello Stato come Terzo (escluso) indica che la scissione fra umano e sociale è il prodotto della rimozione della relazionalità ontologicamente costitutiva del sociale fra le persone, in cui giace il Terzo incluso. 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.

Al centro di questa condizione umana c'è la crisi radicale del legame sociale. 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 dei mondi della vita popolare (*Lebenswelt*) basati sulla religione. La religione, infatti, è stata sinora il garante del Terzo incluso nella relazione fra umano e sociale.

Che cosa deriva dall'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 di sgravio 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.

Questo è l'esito di una modernità che ha trattato le relazioni fra i cittadini in termini di uguaglianza e libertà individuali ignorando, o piuttosto emarginando, la *fraternité*, cioè quella solidarietà sociale di cui si fa carico il Terzo. Qui, per "Terzo" intendo in senso lato quelle sfere sociali, dal legame di coppia al Terzo settore (le organizzazioni del non profit, del volontariato, dell'associazionismo civico o civile, ecc.) e più ampiamente alle sfere della società civile che creano beni relazionali. Da quando la solidarietà è stata affidata allo Stato e alla sua regolazione del mercato, il Terzo della società è stato marginalizzato, e con esso è stata marginalizzata l'istanza di mantenere collegati fra loro l'umano e il sociale.

Questo punto di arrivo è riconducibile al fatto che uguaglianza e libertà non sono stati e, a tutt'oggi, non sono visti in termini relazionali, ma piuttosto in chiave di autonomia dell'individuo astratto (astratto dalla comunità), come lo chiamerebbe il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del '44*. E poiché la relazione implica sempre, invece, una qualche forma di dipendenza, considerare l'Altro come libero ed uguale nella sua autonomia individuale quando è di fatto dipendente, comporta che egli sia escluso oppure incluso come qualcuno che può solo ricevere e non dare (assistenzialismo). Il che significa che viene completamente rimossa la reciprocità relazionale che costituisce la fraternità o solidarietà di mondo vitale.

Quali sono le conseguenze di questo stato di cose?

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". Dall'altro lato, le innovazioni scientifiche e tecnologiche (intelligenze artificiali, robotica, ingegneria genetica, ecc.) favoriscono un sociale che si configura come un sistema autonomizzato, una vera e propria macchina sociale, che consente di sognare una soggettività umana dispiegata oltre i suoi limiti naturali, cioè una società post/trans-umana, ben rappresentata dal *Metaverso* che crea una vita virtuale parallela a quella reale.

Perché siamo arrivati ad una condizione che crea più alienazione che umanizzazione? La mia tesi è che tanto gli aspetti di crisi (un diffuso senso di spersonalizzazione, fino alla disumanizzazione, 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 transumano) nascono dall'aver distorto e annichilito l'elemento che connette fra loro l'umano e il sociale, cioè il Terzo che è incluso nella relazione di alterità, cioè nella relazione con il diverso. Per uscire dalla crisi odierna e liberare l'umano nelle sue qualità e proprietà, anche potenziali, occorre riconoscere 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.

### **3. Comprendere il processo storico in base alla forma che assume il Terzo**

Oggi tutti percepiscono il fatto che le relazioni sociali sono diventate fluide e prive di consistenza. 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, nella tabella 1 delinea due grandi matrici semantiche che hanno segnato i secoli passati e ipotizzo la possibilità di superare i loro limiti orientandosi ad una terza matrice che, a mio avviso, sta emergendo, seppure *in nuce*. Queste tre matrici esprimono una diversa concezione dell'alterità come Terzo e, conseguentemente, dei beni relazionali.

#### *(i) La semantica classica (monistica)*

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. L'umano e il sociale non hanno bisogno di mediazioni. Non c'è bisogno di un Terzo, che apparirà solo con la teologia cristiana. Il *Terzo* è escluso dal punto di vista logico (principio di non contraddizione), anche se è contemplato come elemento aggiuntivo/aggregativo alla dualità. I beni relazionali, di cui il prototipo è l'amicizia, nella cornice di questa semantica, nascono dal perseguire un ideale di perfezione da parte di individui che si relazionano fra loro come persone virtuose.

#### *(ii) La semantica moderna (dualistica)*

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 dualistica negativa*. L'umano e il sociale vengono posti in contrapposizione, ed è proprio la loro contrapposizione (alterità negativa) che si suppone produca innovazione e progresso. Il Terzo è ontologicamente negato, perché in questa semantica la distinzione significa dialettica negativa fra Ego e Alter, indica separazione e discriminazione: o si è umani o si è sociali, *Tertium non datur*. I beni relazionali sono improbabili, se non impossibili dato che l'antitesi fra Ego e Alter nega la possibilità del Terzo incluso nella relazione; ove i beni relazionali si verificassero, sarebbero eventi puramente casuali e contingenti. Di conseguenza, i mali relazionali sono assai più probabili dei beni relazionali.

(i) Semantica Monistica	(ii) Semantica Dualistica	(iii) Semantica Relazionale
<b>Umano = sociale</b>	<b>Umano = il 'non-sociale'</b>	<b>Umano = relazione al sociale</b>
L'umano è <i>immediatamente</i> sociale	L'umano è la <i>negazione</i> del sociale	L'umano è una <i>relazione</i> al sociale
Il <i>Terzo</i> è escluso dal punto di vista logico (vale il principio di identità $A=A$ e di non contraddizione), anche se è contemplato come elemento aggiuntivo/aggregativo alla dualità	Il <i>Terzo</i> è ontologicamente negato perché la distinzione è un'opposizione antitetica radicale fra A e ciò che non è A, cioè l'Altro [ $A = \text{non}(\text{non}A)$ ] ("o si è umani o si è sociali") <i>Tertium non datur</i>	Il <i>Terzo</i> è la relazione stessa che media fra A e l'Altro [ $A = \text{Relazione}(A, \text{non}A)$ ]; il <i>Terzo</i> è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione (le sostanze esistono solo in relazione)
I beni di relazione esistono come espressione delle virtù individuali delle persone attraverso cui esse perseguono la loro perfezione individuale e, <i>per aggregazione</i> , il bene comune  <i>Secondo l'umanesimo tradizionale, l'alterità genera beni di relazione in modo naturale fra individui virtuosi, senza necessità di un Terzo</i>	I beni relazionali sono improbabili, se non impossibili, dato che l'antitesi fra Ego e Alter nega la possibilità del Terzo incluso nella relazione; ove i beni relazionali si verificassero, sarebbero eventi puramente casuali e contingenti  <i>Secondo l'umanesimo moderno anti-essenzialista che va verso il postumanesimo, e l'a-umanesimo, l'alterità è una relazione conflattiva fra Ego e Alter; priva del Terzo, per cui non c'è possibilità di distinguere fra beni e mali relazionali</i>	I beni relazionali hanno esistenza propria e appartengono all'ordine della realtà del Terzo come alterità positiva del differente, che porta un bene (mentre il diverso può fare problema)  <i>Secondo l'umanesimo relazionale, l'alterità è potenzialmente portatrice di beni relazionali (distinti dai mali relazionali) che richiedono necessariamente la mediazione di un Terzo</i>

Tab. 1. Le tre matrici semantiche del Terzo nell'alterità fra umano e sociale.

*(iii) La semantica trans-moderna (relazionale)*

Quando la modernità entra in crisi radicale a causa delle sue contraddizioni e degli esiti anti-umanistici, fino alla perdita del soggetto umano, si fa strada una semantica in cui l'umano, per non perire, deve ridefinirsi, e lo fa come relazione con il sociale. Non più l'opposizione dualistica fra umano e sociale, ma ricerca di nuove relazioni fra di essi. Il che significa ridefinizione delle relazioni come quelle di coppia, familiari, associative, e così via nel sociale. Il Terzo viene visto come l'elemento che media la relazione fra A e l'Altro. L'identità di A è data dall'equazione [ $A = \text{Relazione}(A, \text{non}A)$ ]; il Terzo è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione (le sostanze esistono solo in relazione). I beni relazionali (come la fiducia, la cooperazione, la reciprocità) appaiono allora come entità che hanno una consistenza/esistenza propria, in quanto non appartengono all'ordine di realtà dei singoli, ma all'ordine di realtà delle relazioni fra di essi. I beni relazionali sono un esempio di

Terzo incluso positivo quando l'alterità si configura come una relazione capace di creare condivisione fra i "differenti" (che hanno posizioni plurali), mentre sono problematici fra i "diversi" (che vanno in direzioni opposte e creano i mali relazionali).

È interessante notare che la semantica relazionale include la concezione dualistica come suo caso limite. Infatti, è possibile che la relazione tra A e non-A diventi, in certi casi estremi, una reciproca esclusione, come nei fenomeni di violenza, abusi, guerre. Questa considerazione è istruttiva perché ci aiuta a ragionare su come la semantica relazionale osserva i dualismi fra persone, fra soggetti collettivi, fra ideologie.

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, soggettivo/oggettivo, qualcosa può essere un po' vero e un po' falso, un po' buono e un po' cattivo, un po' soggettivo e un po' oggettivo); in questo caso, la relazione di alterità origina un Terzo che ha queste caratteristiche ambivalenti;

(b) ci sono invece dei *dualismi che generano il Terzo come alterità positiva*, e dunque sono dualismi generativi; lo sono per esempio le coppie maschio/femmina, venditore/compratore, elettore/eletto, che sono "opposizioni polari", cioè relazioni particolari che si caratterizzano per connettere due determinazioni che si oppongono, eppure si presuppongono, senza che la loro relazione sia né una pura esclusione, che sarebbe una contraddizione, né una totale connessione, che sarebbe una identità.<sup>2</sup> La tensione reciproca fra due termini polari è generativa di un Terzo reale; così, per esempio, il dualismo maschio/femmina genera il figlio, il dualismo elettore/eletto genera la rappresentanza politica, il dualismo venditore/acquirente genera un negoziato, e così via; in questi casi, i *dualismi sono opposizioni che generano un Terzo* che è il frutto di una relazione di reciprocità complementare e contingente. La relazione non è mai interamente mediabile dai termini che stanno in relazione (in orizzontale), e pertanto è inevitabile che la relazione, non mediabile in sé, si apra a ciò che conduce all'Altro (il Terzo) rispetto ai termini della relazione.

Al contrario della semantica dualistica (ovvero dialettica), in cui la distinzione è una divisione netta, 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. È il Terzo che scioglie l'enigma intrinseco alla relazione, in quanto spiega ciò che viene separato e ciò che viene unito nella distinzione. Io e Te non siamo due opposti che trovano la propria identità nel negare l'Altro,

<sup>2</sup> Romano Guardini (1997, 89) così definisce l'opposizione polare: «Non, dunque, pura esclusione; sarebbe contraddizione. Non pura inclusione; sarebbe identità. È una specie peculiare di relazione, fatta simultaneamente di relativa esclusione e inclusione. È esattamente questa la relazione che chiamiamo opposizione [polare]. I due elementi così rapportati formano evidentemente un'unità. Ed anzi molto forte; un'unità per il bene e per il male. Essa consiste appunto nel dato di questa simultanea repulsione e attrazione reciproca, diversità e somiglianza, molteplicità e unità; unità in tensione».

ma ci ritroviamo uniti e allo stesso tempo differenti nella relazione del Noi (*we-relation*), come avviene in una famiglia, in una associazione, in un'impresa, in una comunità religiosa, in una classe scolastica.

Sia l'identità personale, sia l'identità sociale, sia di una persona, sia di una forma sociale (per esempio un'impresa o una famiglia), sono relazionali e lo diventano sempre più quanto più il codice binario 0/1 è sostituito dal codice quantistico che consente di leggere ciò che è compreso tra 0 e 1. Dal punto di vista ontologico, nella mia prospettiva, la fisica 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.

L'alterità umano/sociale appare, insomma, come una realtà relazionale complessa, non un'opposizione negativa o un monismo.

L'umano non può più essere immediatamente sociale, né può essere negazione del sociale, ma si pone come relazione al sociale. Il Terzo nella/della alterità non può più essere semplicemente escluso o negato, ma è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione. Le sostanze (e in particolare le persone) esistono solo in relazione. L'alterità può essere allora concepita come un bene relazionale, secondo un umanesimo relazionale. Il Terzo è il bene relazionale dell'alterità come tale di cui abbiamo bisogno per essere umani. La realtà del Terzo si può empiricamente osservare nei beni (e nei mali) relazionali (Donati 2021, 103-107).

Se non si segue la pista relazionale, è facile andare fuori strada. Prendo come esempio il pensiero di Bruno Latour (2005 e 2007), un autore noto per l'*actor-network theory* (ANT), che intreccia sociologia della scienza, filosofia politica e teologia. Questa teoria afferma che stiamo andando verso un nuovo mondo in cui tutte le entità (incluse persone e forme sociali) perderanno i loro confini, la loro "sostanza", e si ibrideranno fra di loro, assemblandosi in reti sociali fluide e multiformi, in cui gli agenti non saranno più delle entità ben identificabili (incluse le persone umane), ma saranno attori che consistono di queste stesse reti (detti "attanti", *actant*). Secondo questa visione, le azioni umane non avranno più un loro "soggetto", perché l'attore-agente sarà distribuito nella rete. In breve, Latour riduce il sociale e l'umano ad una relazionalità fluida e indeterminata che fonde, per così dire, i termini della relazione, ad esempio soggetto e oggetto, materia e spirito, reale e virtuale, producendo ibridi.

Fondamento e punto di arrivo di questa prospettiva relazionista è una matrice neo-materialistica. Latour sostiene che il cambiamento climatico offre 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.

Con ciò, a mio avviso, si arriva a sostenere che scomparirà anche il concetto di alterità. Latour suppone che la relazione fra l'Io e l'Altro diventi un flusso di interazioni in cui non si potrà distinguere l'uno dall'altro, in quanto diventeranno intercambiabili e sempre reversibili.



Questa teoria non mi sembra per nulla soddisfacente, perché ha una concezione inadeguata delle distinzioni e porta ad una visione relativistica e prassistica della realtà sociale, che è la conseguenza della sua ontologia sociale piatta.

Nei termini delle tre matrici semantiche da me delineate (Tab. 1), è chiaro che, se da un lato Latour propone un superamento della matrice moderna dualistica, dall'altro finisce in un relationismo che con-fonde fra loro i termini oppositivi, per esempio Ego e Alter, e quindi perde completamente la loro distinzione reale, che sta, appunto, nel Terzo incluso della loro relazione.

## 4. In che modo si dà il Terzo (incluso)?

### 4.1. Come è possibile il Terzo incluso?

Il problema è quello di comprendere il modo in cui il Terzo esiste o sia possibile in una società che non lo vede e comunque tende a farne a meno. Certamente vediamo gli scambi interattivi negli incontri interpersonali, ma è oscuro il senso della relazione come tale fra l'Io e il Tu. Il contesto è dato per presupposto. Il più delle volte, l'uno presenta all'altro i suoi problemi, e l'altro non risponde stando di fronte ad un Tu, ma interloquisce riferendosi ad un contesto e a temi che stanno altrove. L'alterità è distorta, perché la coscienza della relazione è assente. Affinché la relazione di alterità possa prendere una forma comprensibile, occorre che i soggetti agiscano con una certa intenzionalità reciproca.

A questo proposito, c'è chi è ottimista, nel senso che si dà per scontato che tale intenzionalità reciproca esista. Lo hanno pensato, ad esempio, Max Weber e Georg Simmel. Per Weber, la relazione fonda la socialità innanzitutto perché esiste già da sempre un Ego di fronte ad un Alter e il loro posizionarsi reciproco l'uno dinanzi all'altro presuppone una struttura formale di significato, sorretta da una coscienza che ha come intenzione l'azione sociale stessa. È quella che Simmel chiama «la coscienza di associarsi o di essere associati [...]». Si tratta dei processi dell'azione reciproca, i quali per l'individuo significano il fatto – non astratto, ma tuttavia suscettibile di espressione astratta – di essere associato» (Simmel 1989, 30).

Vorrei soffermarmi un attimo su questi autori perché essi ci insegnano quanto sia difficile cogliere l'alterità, al di là delle intenzioni soggettive. In essi ritroviamo le nostre stesse incapacità di osservazione e comprensione dell'alterità.

Infatti, benché Weber e Simmel parlino di alterità, a mio avviso, hanno un'idea piuttosto vaga del Terzo *incluso* come realtà emergente nella relazione Io-Tu. Weber non vede alcun Terzo incluso nelle relazioni sociali; definisce la relazione in questo modo: «per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità» (Weber 1968, vol. I, 23-24]. L'approccio weberiano è all'origine di tutte le sociologie dell'azione (o "azionistiche") basate sull'individualismo metodologico.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Per esempio, Weber (1968), nel definire una famiglia, vede la relazione madre-figlio, ma non ritiene che altre relazioni siano strutturalmente necessarie per fare una famiglia. Il suo concetto di relazione è quello di riferimenti simbolici reciproci, senza che vi sia un legame fra Ego e Alter, tantomeno un Terzo.



Dal canto suo, Simmel parla bensì dell'effetto di scambio (o effetto di reciprocità, detto *Wechselwirkung*) che connette i due attori al di là delle loro intenzioni individuali, ma non lo teorizza propriamente come un Terzo incluso nel senso che ho chiarito. Quando Simmel parla del Terzo, si riferisce ad un elemento prodotto dallo scambio, ma esterno piuttosto che costitutivo della relazione Ego-Alter. È un elemento che si aggiunge ad un duo e fa un terzetto.

Tuttavia, è pur vero che egli parla anche del fatto che i soggetti non possono realizzare i loro scopi (stare in relazione) senza mezzi adeguati, e questo indica che è necessario un collegamento relazionale tra i fini e i mezzi, a cui si può attribuire il carattere di un Terzo. Questo collegamento, dice Simmel, manca nei meccanismi automatici che operano sulla base del dualismo impulso-azione. Per comprendere la vita sociale si richiede una visione triadica e non puramente diadica del sociale. Egli afferma: «La formula del fine è ternaria, quella del meccanismo soltanto binaria» (Simmel 1984, 302). Tuttavia, il Terzo rimane un'entità ambigua.

Come ha notato Davide Ruggieri (2015), per Simmel, la prima della apriorità sociologiche è l'alterità, ma l'alterità è intesa come orizzonte di senso dell'azione individuale. Per Simmel, «la prima (e fondamentale) condizione di conoscenza dell'azione sociale è il fatto che si è immediatamente a contatto con una alterità indefinita (“generalizzazione dell'altro”))». L'azione reciproca si costituisce in forza del modo immediato di darsi dell'altro, infinitamente affine e al contempo infinitamente lontano (altro appunto) da ciò che siamo. Il fatto di essere associati (la possibilità di relazione tra Ego e Alter) «si dà immediatamente come orizzonte di senso dell'azione sociale» (Ruggieri 2015, 30). In breve, l'alterità è ambigualmente un dato di fatto e una possibilità, che dipende dall'agire intenzionato degli attori. È qualcosa che è vissuto dall'individuo, il quale entra nella relazione con l'Altro senza impegnare tutto la sua sfera personale nell'interazione con altri. In ciò, Simmel si avvicina a Weber.

Dal mio punto di vista, l'alterità di cui Simmel parla è una struttura di intenzioni reciproche fra Ego e Alter che però non arriva ancora a configurarsi come una relazione vera e propria. Per Simmel, la struttura di una coppia di persone considerate insieme (un “duo”) è costituita dall'Io e dal Tu connessi da intenzioni reciproche, ma non propriamente da un Terzo che sia Altro rispetto alle loro intenzioni, pur essendo frutto del loro agire, e che configuri la relazione, non solo un effetto dell'interazione.

L'ambivalenza di Simmel si vede nel fatto che tratta l'alterità come un confronto fra i ruoli e le posizioni occupate da Ego e Alter, cosicché l'alterità assume il carattere di una relazione strutturale fra ruoli e posizioni diverse, ad esempio fra cittadini e stranieri. In questi casi, l'Io percepisce il Tu come tipizzato. Altre volte, invece, il Tu è specifico in quanto non si riferisce all'alterità in generale, ad un altro anonimo, ma ad una persona particolare, al singolare, come seconda persona del pronome personale Tu. Questa ambivalenza, in realtà è propria di tutti noi quando trattiamo l'Altro in parte tipizzandolo per la posizione o ruolo che ha, e in parte sapendo che l'Altro è pur sempre una persona che non è riducibile a quello che fa in quella posizione o ruolo.

Da un lato, Simmel anticipa Lévinas sottolineando che l'etica non dovrebbe essere intesa principalmente come riferimento a codici e regole morali, ma come responsabilità e rispetto dell'individuo come tale verso l'Altro. Dall'altra, a differenza di Lévinas, egli non concepisce l'altro come un Tu singolare, ma come un Tu percepito attraverso tipi e categorie sociali imper-

sonali. Abbiamo qui un esempio di come Simmel formalizzi l'alterità, anche se si rende conto che non è possibile ridurre l'alterità umana a dei ruoli sociali.

La ragione dell'ambivalenza di Simmel deriva forse dal fatto che lui, come in tanti altri studiosi, vi è la paura che la figura del Terzo possa essere inteso come una entità (collettività) che sovrasta i termini della relazione e si impone ad essi. Simmel insiste sul fatto che i due della coppia non formano alcuna struttura super-individuale che crescerebbe oltre i suoi elementi. Nella coppia Io-Tu, gli individui si confrontano solo l'uno con l'altro come individui. Ego affronta un Alter per il quale egli stesso è un Tu. Nient'altro. Il duo è «inseparabile dall'immediatezza dell'interazione», dice Simmel (1989) (si noti: interazione, e non relazione). Il duo è contrassegnato dall'assenza o dall'esclusione di Terzi interferenti o mediatori. Il Terzo resta estraneo alla dialettica tra l'Io e il Tu.

Per arrivare a vedere il Terzo come effetto emergente della relazione di alterità fra Ego e Alter, fra l'Io e il Tu, occorre fare un passo in più.

#### 4.2. *L'esempio della relazione di intimità*

Prendiamo la relazione di intimità fra due amanti. Simmel (1997) ritiene intima una relazione in quanto esclude tutto ciò che può interferire con essa. L'intimità, per lui, è esclusiva per natura. Può essere raggiunta solo escludendo tutti i Terzi possibili, che possono disturbare, interrompere o far svanire l'intimità. Qui, chiaramente, Simmel intende il Terzo come esterno alla coppia.

Certamente l'intimità degli amanti esclude un Terzo esterno. Ma osserverei due cose. In primo luogo, la relazione di intimità fra i due partner non dipende solo dalle loro intenzioni in un certo momento, ma risente della storia relazionale di ciascuno di essi e del contesto in cui si trovano. La società è sempre presente in questo modo anche nelle relazioni più intime. In secondo luogo, se è vero che l'intimità esclude l'intervento di un Terzo esterno, ciò non significa che nella stessa relazione fra i due amanti non ci sia qualcosa che li tiene distinti, quindi distanti, fra di loro. Questo qualcosa è, appunto, l'alterità che si manifesta come Terzo della relazione, un Terzo che non può essere eliminato, e fa sentire comunque distinti, se non separati nonostante tutte le effusioni d'affetto. L'intimità esclude dunque l'intrusione di un Terzo esterno, ma porta con sé un Terzo che è l'alterità della relazione stessa, che distanzia e distingue gli amanti, per quanto possano essere fusi fra loro.

Le ricerche empiriche sulle dinamiche dell'amore di coppia confermano questa realtà. È nel negare il Terzo incluso che crolla e svanisce l'amore romantico, quello nato in Provenza, fiorito nel secolo XIII e arrivato fino al Novecento in Europa. Quel tipo di amore è tanto ricercato quanto risulta impossibile da realizzare se lo si concepisce come una relazione fra due amanti senza alcun Terzo. Di fatto, anche nella più intima delle intimità, è presente la società, con le sue pressioni sociopsicologiche, generazionali e culturali che si incarnano diversamente nei due amanti.

Mi sembra che una certa sociologia *mainstreaming* dimentichi questa realtà. Per esempio, Anthony Giddens (1995) parla della relazione intima come "relazione pura" basata sulla ricerca di Sé con un Altro che fa la stessa cosa, nell'intesa che la relazione duri solo fino a quando Ego e Alter ne traggono utilità e soddisfazione individuale. A me sembra che, in questa idea di "relazione pura", manchi l'alterità, come dimostrano i fallimenti nelle dinamiche affettive delle coppie che seguono questo modello. Se il confine è qualcosa che ciascuno definisce come soddisfacente e uti-

le per sé medesimo, che confine è? L'alterità descritta da Giddens, e preconizzata come modello di tutte le relazioni interpersonali, è quella di due individui che condividono solo delle utilità individuali, e non una vera e propria relazione. È un'alterità vissuta come uno stare assieme provvisorio, fino a che non venga più utile cercare altrove. Mentre, sul piano sociologico, la coppia diventa veramente tale, e non solo un aggregato di due individui, quando contempla il Terzo incluso.

Come dobbiamo, allora, intendere il Terzo secondo la semantica relazionale delineata nella precedente tabella 1?

Il Terzo è l'alterità che si manifesta come effetto della relazione che agisce sui soggetti della relazione stessa, non perché venga dall'esterno, ma perché comporta l'elemento caratterizzante della relazione che è la *reciprocità* in essa contenuta. La reciprocità può essere negativa, come nel conflitto e nell'opposizione, per non parlare della vendetta. Oppure può essere positiva, come forma di dono reciproco fra Ego e Alter. In questo caso, non è un *do ut des*, ma è uno *scambio simbolico positivo* guidato da un dono che Ego fa ad Alter per sollecitare Alter a fare lo stesso. Il dono agisce quindi come un catalizzatore che stimola la relazione Ego-Alter a trascendersi nel Terzo.

Dire che il Terzo nasce dai soggetti ed è incluso nella loro stessa relazione come effetto di reciprocità, non significa escludere che possa fare riferimento a qualcosa che lo trascende, o che necessiti di patto formale fra i partner. Tutti questi fattori possono rafforzare la relazione di coppia. Ma è la reciprocità l'elemento costitutivo della socialità che è nell'alterità quando l'alterità non è opposizione ad un Altro, ma è l'apertura ad una azione reciproca che supera l'autoreferenzialità dei termini che collega. La relazione di alterità non è una semplice interazione o transazione, come sostengono i relazionisti.<sup>4</sup>

Se intendiamo il Terzo in questo modo, cioè come risorsa ed effetto di una reciprocità positiva, possiamo allora comprendere la sua importanza nel favorire l'interscambio fra la soggettività umana e la vita collettiva, fra l'umano e il sociale, quando è in gioco la loro alterità. Infatti, quando l'alterità è praticata come reciprocità positiva, vengono generati dei beni relazionali, come la fiducia, la cooperazione, il perdono e tutte le forme di coesistenza pacifica. Al contrario, la reciprocità negativa genera dei mali relazionali, come il conflitto, l'odio, la vendetta.

Il Terzo incluso è dunque reale, e non è solo una possibilità. Lo possiamo vedere solo se guardiamo il mondo sociale «secondo l'ordine di realtà della relazione» (Donati 2023), che è il tema del prossimo paragrafo.

### 4.3. Occorre assumere un nuovo punto di vista

L'ordine della relazione è un ordine di realtà a sé. In breve, si tratta di distinguere fra tre modi o ordini di conoscenza della realtà: (i) secondo la sostanza (*secundum substantiam*), (ii) secondo gli accidenti (nel senso aristotelico di realtà che dipendono dalla sostanza) (*secundum acci-dens*), e (iii) secondo la relazione (*secundum relationem*).

Questi tre ordini di realtà (sostanze, accidenti ovvero contingenze,<sup>5</sup> e relazioni) richiedono strumenti appropriati e specifici di conoscenza per ciascuno di essi.

<sup>4</sup> Sulla differenza fra scienze sociali relazionali e relazioniste si veda Donati 2022.

<sup>5</sup> Io traduco il concetto di "accidente" (in senso aristotelico) in quello sociologico di "contingenza", e distingo la contingenza nel duplice significato di "dipendenza da" e di "possibile altrimenti".

Nell'alterità troviamo tutte e tre queste realtà. Il problema è come connetterle fra di loro. Ebbene, è facile vedere che l'alterità è una relazione che collega due persone-sostanze e implica delle contingenze, che sono osservabili nelle qualità e nei poteri causali di ciò che, di fatto, emerge fra le due persone, ossia quello che qui indico come 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 1981), oppure che Ego si rispecchi nel volto dell'Altro (Lévinas 1980), 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. 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 riscoprire il Terzo.

Il fatto che molti autori non vedano il Terzo può essere spiegato se si considera 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 immutabile, cioè un "*idem senza ipse*"), 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 evenemenzialità, puri eventi, continua mutabilità). Nel primo caso abbiamo la tendenza a tipizzare l'Altro, cioè a fissare l'Altro in uno stereotipo, che gli attribuisce generalmente una natura negativa. Nel secondo caso si verifica l'opposto, cioè la sostanza si dissolve e il Terzo diventa un puro evento casuale, un processo senza struttura (Donati 2021).

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. Le conseguenze sono che il Terzo viene stravolto e annichilito, e con esso l'alterità. La relazione delle persone con le cose e i robot viene equiparata alla relazione fra persone umane (*interpersonale*), cosicché le qualità specifiche delle relazioni umane vanno perdute.

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 relazione", cioè attraverso il Terzo, il che significa nell'alterità.

## 5. Il Terzo: prendersi cura del confine fra l'Io e l'Altro

Più analiticamente, possiamo articolare un quadro concettuale che ci consenta di rendere più esplicita la prospettiva relazionale che raccomanda di prendersi cura del Terzo. In sintesi:

- (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, gli elementi dell'umano (biologici, affettivi, cognitivi e simbolici) sono relazionati fra loro; la relazione è il luogo-tempo in cui operano e si manifestano i singoli elementi 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 distinzione, 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>6</sup> ciò significa che occorre osservare le relazioni in modo tale da distinguere – mantenendole compresenti – gli elementi immanenti e trascendenti per comprendere ciò che nell'umano vi è di irriducibile al sociale.

L'uomo nuovo è quello che sa gestire il legame sociale nell'alterità fra ciò che è soggettivo e ciò che è 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 fra soggettività e istituzioni sociali caratterizzato dalla loro connessione nelle differenze, evitando gli esiti che portano al conflitto o alla negazione 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 sovralfunzionale 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. Tantomeno è umana allorché il senso delle azioni è puramente comportamentale o funzionale, 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/azionari". Nel framework relazionale, la distinzione fra il sociale umano e il sociale non-umano può essere pensata e osservata come un punto cieco senza con questo mettere in fluttuazione radicalmente indeterminata l'uno e l'altro, come invece avviene quando i termini della relazione sono fusi fra di loro negando l'alterità. L'umano può essere ri-distinto dal non-umano in base al criterio dell'alterità. Di qui la possibilità di una nuova antropologia relazionale.

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

<sup>6</sup> Per maggiori dettagli si veda Donati (2015, 41-44).

famiglia come se fossero altrove. L'umano che è nella famiglia sta nel fatto di vivere una relazione *sui generis* di alterità che consiste nella costruzione di un Noi cosciente e riflessivo. Questa relazione del Noi (*we-relation*) 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 “dover essere” della famiglia come relazione unica e infungibile 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 statutale (dello Stato-nazione) tipica della modernità sviluppatasi a partire dall'Ottocento non è più tenibile, a causa dei processi di interconnessione fra nazioni, dovuti alla diffusione delle tecnologie digitali e ai crescenti processi migratori, e in generale per la 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 essere vista come una elargizione dello Stato, ma diventa 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 superare una cittadinanza puramente statutale è precisamente il compito del Terzo concepito come il luogo di un'alterità che opera per la vita umana a prescindere dall'appartenenza statutale. In particolare, è un compito del Terzo settore, qualora comprenda che 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 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 interazioni e 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 meno capace 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 relazioni di alterità che facciano fiorire le qualità umane delle persone anziché estraniarle.

## 6. Il destino dell'umanesimo giace nel modo in cui è declinato il Terzo

La crisi della società contemporanea, a livello mondiale, è crisi della modernità occidentale nella misura in cui quest'ultima si è de-umanizzata perché ha tentato di immunizzarsi dal rischio di vivere nell'alterità, che è sempre difficile. Con ciò, ha messo in latenza il Terzo, perdendo la connessione fra l'umano e il sociale. Tuttavia, nonostante ciò, nei mondi della vita (*Lebenswelt*) persiste ancora la richiesta di umanità, di un lavoro più umano, di una vita più umana, di una società più umana. Che cosa significa questo? 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 è alterità, e, per essere umana, deve saper vedere e praticare il Terzo incluso (*Tertium datur*), che è la relazione considerata in sé stessa così come emerge dall'azione reciproca di Ego e Alter.

Ciò significa assumere uno sguardo sulla realtà che non considera l'alterità sociale come ostacolo alla libertà individuale, ma come il luogo in cui si esercita la libertà umana. Fuori dell'alterità, 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.

Intendere l'alterità come il Terzo fra l'Io e l'Altro 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 (che è relazionale) e il sociale-non-umano (che non è relazionale). La distinzione umano/non-umano nella relazione dell'alterità 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) e 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.



Dal lato delle tendenze culturali, 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, e quindi di un'alterità, per certi versi simile a quella dell'uomo. Tutte queste entità hanno una loro dignità ed esigono totale rispetto, ma questo rapporto di doveroso riconoscimento è compito dei soggetti umani come loro responsabilità. Per riconoscere i diritti di queste entità non mi 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 solo e non tanto un'estensione o un potenziamento delle limitate capacità della persona umana, quanto piuttosto un loro sostituto. 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.

Tuttavia, bisogna anche ammettere che proprio questi confronti generano la ricerca di nuove modalità di vivere le relazioni sociali, 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 riumanizzare 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 di 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, 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 siano 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 (che sono modi di configurare il Terzo). 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 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). La mediazione è opera del Terzo. L'alterità è relazionalità interumana, ma se uno fa solo *smart working* da casa o se la scuola fa educazione solo su internet, quale alterità potremo avere? A mio avviso, è possibile contrastare la tendenza verso una progressiva separazione fra umano e sociale, ma, per fare questo, occorre che emerga una nuova cultura del Terzo come elemento che media la relazione di alterità, ossia è capace di connettere Ego e Alter secondo distinzioni significative, in quanto il significato della loro distinzione non è una divisione, ma giace, appunto, nella loro relazione di alterità.

## Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *L'età dell'incertezza*. Bologna: Il Mulino.
- Buber, Martin. 1981. *I and thou: The dialogic principle*. New York: Dutton.
- Donati, Pierpaolo. 2015. *L'enigma della relazione*. Milano: Mimesis.
- Donati, Pierpaolo. 2021. *Transcending Modernity with Relational Thinking*. London: Routledge.
- Donati, Pierpaolo. 2023. *Alterità. Sul confine fra l'Io e l'Altro*. Roma: Città Nuova.
- Donati, Pierpaolo (a cura di). 2022. *La teoria relazionale nelle scienze sociali: sviluppi e prospettive*. Bologna: il Mulino.
- Giddens, Anthony. 1995. *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*. Bologna: il Mulino.
- Guardini, Romano. 1997. *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente (1912<sup>1</sup>, 1925<sup>2</sup>)*. Brescia: Morcelliana.
- Latour, Bruno. 2005. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Milano: Eleuthera.
- Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- Lévinas, Emmanuel. 1980. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book.
- Marotta, Vince. 2002. "Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom", *Thesis Eleven* 70 (1): 36-54.
- Ruggieri, Davide. 2015. *La sociologia relazionale di Georg Simmel*. Tesi dottorale, Università di Bologna, Dipartimento di Sociologia.
- Simmel, Georg. 1984. *Filosofia del denaro*. Torino: Utet.
- Simmel, Georg. 1989. *Sociologia*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Simmel, Georg. 1997. *Sull'intimità*. Roma: Armando.
- Simmons, William Paul. 1999. "The Third: Levinas' theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics", *Philosophy & Social Criticism* 25 (6): 83-104.
- Weber, Max. 1968. *Economia e società*. Milano: Edizioni di Comunità.