



SEMINARIO INTERNAZIONALE
AGIRE AGAPICO E SCIENZE SOCIALI

Castelgandolfo (Roma)
6-7 giugno 2008

Codice ISBN ~~978-88-95697-05-8~~

INDICE

Scheda introduttiva: Silvia Cataldi

Introduzione al Seminario “Agire Agapico e Scienze Sociali”: Vera Araújo

Sette proposizioni sull’*homo agapicus*. Un progetto di ricerca per le Scienze Sociali:
Michele Colasanto e Gennaro Iorio

Discussione del paper di M. Colasanto e G. Iorio “Sette proposizioni sull’*Homo Agapicus*. Un progetto di ricerca per le scienze sociali”: Italo De Sandre

Discussione del paper di M. Colasanto e G. Iorio “Sette proposizioni sull’*Homo Agapicus*. Un progetto di ricerca per le scienze sociali”: Giovanni Gasparini

Agire Agapico e Scienze Umane: Presentazione alla tavola rotonda interdisciplinare:
Tiziano Vecchiato

Tavola rotonda interdisciplinare: Psicologia – Reciprocità comunionale: Simonetta Magari

Tavola rotonda interdisciplinare: Economia: Vittorio Pelligra

Tavola rotonda interdisciplinare: Diritto - Il Diritto nell’Agire Agapico: Simone Borg

Tavola rotonda interdisciplinare: Relazioni internazionali: Pasquale Ferrara

Homo agapicus: Quale amore: Giulia Paola Di Nicola

Contributo alla discussione su “Agire agapico e scienze sociali”: Armando Catemario

Agire agapico nella quotidianità: Paolo Corvo

Riflessioni sulla teoria dell’*Agape* e sue implicazioni nel Servizio Sociale: Rolando Cristão

Ridare anima all’agire: Rita Cutini

Agape e servizio sociale: Paolo De Maina

Servizio sociale e logiche agapiche: Maria Rosalba Demartis

Agape e affinità: Vincenzo Masini

Contributo alla discussione sull’*homo agapicus*: Jan Morovic

Qualche riflessione sulla teoria del servizio sociale: Elisabetta Neve

L’agire agapico nelle scienze sociali: Salvatore Nasca

Dono e Amore Creativo Altruistico. Riflessioni a partire dal pensiero del sociologo
Pitirim Aleksandrovich Sorokin: Maria Licia Paglione

Scheda su Sorokin: Enrique Cambon

Bibliografia ragionata su amore e *agape*: Silvia Cataldi e Anna Maria Leonora

SCHEDE INTRODUTTIVE

Silvia Cataldi¹

Parlare di amore nelle scienze sociali sembra un azzardo. Eppure, nella letteratura “post-moderna” sembra proprio che l’amore sia un tema ricorrente. Basti pensare alle opere di Beck (1996) e Bauman (2004) – per citarne alcuni - per capire che l’amore, come altre sfere dell’agire umano, è luogo di colonizzazione dell’incertezza, del caos, del consumismo e che nasce nelle società contemporanee l’esigenza di tornare a quell’ordinarietà dei rapporti che fa dell’amore qualcosa di straordinario.

Da questa esigenza è nato il tema del seminario “Agire agapico e scienze sociali” organizzato dal gruppo di studio “Social-One” a Castelgandolfo (Roma) il 6 e 7 giugno 2008, nell’ambito del quale sono stati presentati i contributi di Araùjo e di Colasanto e Iorio che seguono in questo numero della rivista.

Prendendo come punto di riferimento l’opera di Boltanski *L’amour et la justice comme competences* (1990), gli autori propongono quindi di allargare la galleria tipologica dell’agire messa a disposizione dai classici con una nuova categoria concettuale legata all’agape.

La strada in realtà era stata già tracciata da alcuni giganti - tra cui Simmel (1989, 2001), Sorokin (2005), Giddens (1995) e Luhman (1987) -, sulle spalle dei quali è stato possibile intravedere il percorso storico di trasformazione dell’amore.

Ma l’agire agapico costituisce una novità dirompente sia per la riflessione sociologica che per quella sull’azione-intervento tipica del servizio sociale: l’agire agapico, infatti, presenta delle caratteristiche emergenti che allo stesso momento annettono e trascendono l’amore inteso come *philia* e *eros*, allargando la propria sfera d’azione alla concretezza, alla gratuità, alla creatività e alla reciprocità tipiche dell’agape evangelica. I contributi che seguono dunque lanciano una sfida al pensiero debole che sta attraversando le scienze sociali e propongono una categoria di lettura della realtà basata sull’amore del Vangelo che ha una sua dignità nelle discipline umane e che, pertanto, merita di essere rivalutata.

Non si tratta però del lavoro di visionari, ma di ricercatori che vogliono “camminare con i piedi per terra” e che fanno dell’agire agapico il principio ispiratore e l’oggetto di indagine su cui propongono di progettare un serio percorso di ricerca in cui sperimentare una reale circolarità tra riflessione teorica e ricerca empirica.

Nella convinzione che un rinnovamento culturale non possa prescindere dalle esperienze di vita concrete che già sperimentano l’agire evangelico, i contributi che seguono propongono dunque – seppur non senza coraggio - la possibilità di riconcettualizzare la categoria dell’agape, al fine di poterla riproporre al dibattito scientifico contemporaneo.

¹ Silvia Cataldi è dottore di ricerca in Metodologia della ricerca sociale, assegnista di ricerca presso l’Università e di Salerno docente a contratto di Sociologia della devianza.

INTRODUZIONE AL SEMINARIO “AGIRE AGAPICO E SCIENZE SOCIALI”

Vera Araújo

Questa breve introduzione vuole indicare gli obiettivi che ci proponiamo con questo Seminario dal titolo piuttosto pretenzioso per non dire provocatorio: “Agire agapico e scienze sociali”.

Il gruppo *Social-One* si prefigge di inserirsi e di proseguire nel filone di una sociologia umanistica imperniata sulla centralità della persona come attore sociale, offrendo nuovi spunti di riflessione e di ricerca, nuove chiavi di lettura e di interpretazione della realtà sociale.

Il nostro metodo di lavoro scientifico ricopia quello già sperimentato nella nostra vita spirituale:

- Una comunità che vive l’amore-agape nello studio e nella ricerca, fra i suoi membri, e con tutti
- Che dialoga con tutte le discipline perché la verità non è raggiungibile senza l’apporto di tutti
- Che si apre all’apporto di altri contesti di civiltà
- Che si alimenta dell’eredità dei “classici” ma che si lancia verso il futuro.

La nostra è ancora una piccola storia. Frutto del nostro impegno, abbiamo realizzato tre convegni su tematiche centrali per noi. Il primo nel 2002 su “La relazione sociale”, il secondo nel 2003 su “Il conflitto alla luce del carisma dell’unità”. Nel 2005 un convegno di maggior spessore : “Relazione sociale e Fraternità: paradosso o modello sostenibile?”²

Dopo questo Convegno *Social-One* si è ingrandito. Sociologi e studiosi del servizio sociale hanno cominciato a camminare insieme con noi. Il lavoro ha iniziato a produrre articoli, ricerche, la pubblicazione per i tipi di Città Nuova del libro di Pitirim Sorokin “*The ways and power of love*” con il titolo italiano “*Il potere dell’amore*”.

Nel 2007, su proposta dell’Università cattolica di Milano e del gruppo SPE (Sociologia per la persona) abbiamo realizzato un seminario a Milano dal titolo “Umanizzare la società”. Un momento di confronto aperto, sincero e costruttivo con la comunità accademica, sulle nostre riflessioni.

Il lavoro è poi continuato maturando la focalizzazione di un punto nodale – l’agire agapico – come strumento di analisi sociale, e dunque di conoscenza della realtà sociale.

Sarà questo il contenuto della relazione dei proff. Colasanto e Iorio che proponiamo come proposta di riflessione e di dibattito. Anche se sarà utilizzato un linguaggio sociologico, crediamo con Bajoit che ogni discorso vuole un lessico specifico, che i concetti hanno significati che vanno chiariti.

E’ mia intenzione individuare i diversi aspetti dell’agape che ispirano questa relazione.

² Gli “Atti” sono stati pubblicati su “Nuova Umanità” , 162 (2005).

L'agape di cui parliamo è quella che vuole produrre una civiltà dell'amore (Giovanni Paolo II) e la cui fonte è il Vangelo di Gesù, nell'esperienza di vita e di dottrina della Lubich.

- L'agape è la sostanza primaria di ogni essere umano creato a immagine e somiglianza

di Dio che è amore. E' un modo di essere e di agire e che dona valore e senso a tutto quello che si fa: agli atteggiamenti, agli atti, ma anche alle motivazioni. Dunque, è sempre anche una scelta, un atto di volontà libero. Scrive Chiara Lubich: «Il dinamismo della vita intratrinitaria è incondizionato reciproco dono di sé, è totale ed eterna comunione ("Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie" [Gv 17,10]) tra Padre e Figlio nello Spirito. Analoga realtà dunque si è avvertita essere impressa da Dio nel rapporto tra gli uomini. Ho sentito che io sono stata creata in dono a chi mi sta vicino e chi mi sta vicino è stato creato da Dio in dono per me. Come il Padre nella Trinità è tutto per il Figlio e il Figlio è tutto per il Padre. E il rapporto fra noi è lo Spirito Santo, lo stesso rapporto che c'è fra le Persone della Trinità» (C. Lubich, *La spiritualità collettiva: i suoi punti cardine*, in *Gen's*, 1 (1996), pp 8-9).

- Questa dimensione dell'agape trinitaria, nel pensiero della Lubich non è un modello

astratto. Esso, per mezzo e in Gesù può e deve essere realizzata tra gli uomini, anche nella vita sociale.

«E abbiamo capito che dovevamo amarci fino a consumarci in uno e ritrovare nell'uno la distinzione. Come Dio, che essendo Amore, è Uno e trino» (*Lectio* in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* in teologia conferito dall'Università di Trnava [Slovacchia] nel 2003).

Il filosofo e teologo Hlaus Hemmerle, discepolo della Lubich, sottolinea e commenta questo rapporto divino → umano:

«Solo il modello trinitario fa sì che ognuno sia, a suo modo, origine della società e che tuttavia la società sia qualcosa di più della somma dei singoli; che la società abbia una vita unita, comune, e che tuttavia questa vita sia quella di ogni singolo. Io, l'altro e il tutto diventiamo di volta in volta momento inaugurale, traguardo e fulcro del movimento» (K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma, 1996, p.27).

- L'agape proposta da Gesù, è *reciproca*. E' questa la novità che Lui porta. L'amore di

Dio e l'amore del prossimo erano già conosciuti. L'agape reciproco è il suo comandamento: «Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (Gv 13,34).

Dunque l'agape, anche se rimane gratuita, sboccia nella reciprocità.

La Lubich insiste molto su questa dinamica della reciprocità: «Guarda dunque ogni fratello amando e l'amore è donare. Ma il dono chiama dono e sarai riamato. Così l'amore è amare ed essere amato: come nella Trinità» (Nuova Umanità XXII [2000/3-4] 357-358).

- La reciprocità dell'agape produce una realtà sui generis, una realtà nuova che trascende i due o più che si amano: l'unità.

Tutto il Vangelo è visto da Chiara in funzione dell'unità. «... l'unità è al vertice dei pensieri di Gesù e riassume e sintetizza i suoi comandi. Questo è ciò che Gesù ci ha fatto intendere da sempre. Dio vuole da noi anzitutto (...) che suscitiamo dovunque cellule vive, con Cristo in mezzo a noi, sempre più ardenti; sempre più numerose; che accendiamo fuochi sempre più vasti nelle famiglie, negli uffici, nelle fabbriche, nelle scuole, nelle parrocchie, nei conventi, per alimentare un incendio d'amore di Dio nella Chiesa e nella società» (*L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, pp45-46).

- L'agape vissuta fra creature umane si incontra, o meglio, si misura con il mistero del limite, del male. Gesù per primo sperimentò la persecuzione, il tradimento, il rifiuto, la catastrofe. La sua vita è sembrata un fallimento. L'appeso al legno è un condannato. Ed invece è qui che l'agape trionfa: nel suo dare la Vita, quella fisica e quella più vera, l'essere figlio di Dio. E' l'amore creativo, redentivo, è il super Amore. Gesù crocefisso e abbandonato potrà essere visto, accolto e rivissuto da chiunque come super amore.

- Chiara comprende e insegna cosa significa questo dare la vita - sull'esempio del crocefisso abbandonato – per creare l'unità. Bisogna “*farsi uno*” con il prossimo.

Farsi uno è un atteggiamento tipico dell'agape. Chiara ne sviluppa una vera pedagogia: «Il vero comportamento che interpreta la parola “amore”, “amare”, è il *farsi uno*, andare incontro al fratello, ai suoi bisogni, addossarsi le sue necessità, come anche i suoi dolori. Allora avrà significato dar da mangiare, da bere, offrire un consiglio, un aiuto» (*L'arte di amare*, p. 80).

«Il farsi uno contiene tutte le qualità elencate da San Paolo nel suo *Inno alla carità* (*1 Cor 13,1-13*).

Infatti per “farsi uno” è necessario essere longanime, che etimologicamente significa: privi di ogni impazienza.

Quando ci si fa uno, si vuole sicuramente il bene.

Da questo atteggiamento è ben lungi l'invidia.

Per farsi uno non ci si può gonfiare, ma anzi occorre essere vuoti di sé.

Si pensa solo all'altro e non c'è posto quindi per l'ambizione o l'egoismo.

Quando ci si fa uno non ci si irrita, perché occorre molta calma; non si pensa male, perché ci si fa uno proprio sperando nell'altro il trionfo del bene, della giustizia, della verità.

Il farsi uno è soffrire, credere, sopportare ogni cosa» (*Idem*).

Tutte queste dimensioni dell'Agape non sono staccate fra loro, ma sono inanellate una con l'altra unificando l'essere e il fare:

«Gesù ha detto: “Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri” ma non ha lasciato senza modello questo amore perché ha soggiunto: “nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per gli amici”.

Si: Gesù crocefisso e abbandonato è il modo di amare i fratelli. La sua morte in croce, abbandonato, è altissima, divina, eroica lezione di Gesù su cosa sia l'amore.

Questa visione di Gesù crocefisso e abbandonato è ciò che lo Spirito Santo ha scolpito nel cuore dei membri del nostro Movimento perché si sappia cos'è l'amore. Su di Lui – per quanto consente la loro debolezza – essi conformano la loro vita» (*L'unità e Gesù abbandonato*, p. 104),

Ci sono altre due caratteristiche dell'agape che sono particolarmente importanti per un discorso sociologico.

Anzitutto l'agape non è un sentimento del cuore, è *un fare*. Nella parabola del buon Samaritano il prossimo è colui che si è preso cura dell'uomo incappato nei briganti. Si tratta dunque di “farsi prossimo”, di prendersi cura. Amare è servire, un servizio concreto, verso persone concrete, che prende forma nel momento presente.

«Amare tutti. E, per realizzare questo, amare il prossimo. Ma chi è il prossimo? Lo sappiamo: non dobbiamo cercarlo lontano: il prossimo è il fratello che ci passa vicino nel momento presente della vita.

Occorre (...) amare questo prossimo ora. Quindi non un amore platonico, non un amore ideale: amore fattivo.

Bisogna amare non in modo astratto e futuro, ma in modo concreto e presente, adesso» (p. 33).

Si rende presente non in luoghi speciali ma nella vita quotidiana, negli spazi dove tutti sono protagonisti, perché *tutti sono invitati a prendere l'iniziativa*, a far scattare il rapporto, la relazione.

Prendere l'iniziativa, senza aspettare che l'altro faccia il primo passo è una delle prove dell'autenticità dell'agape.

E così l'agape è sempre nuova, mai ripetitiva ma sempre creativa, non prevedibile; anche se è ordinata e se ha delle regole, non si lascia codificare, non si lascia intrappolare ma rende chi la vive libero come il vento che non sa da dove viene e dove va (*Gv 3,8*).

SETTE PROPOSIZIONI SULL'HOMO AGAPICUS. UN PROGETTO DI RICERCA PER LE SCIENZE SOCIALI.

Michele Colasanto e Gennaro Iorio³

1 Introduzione

In questa breve e ovviamente non esaustiva relazione, l'obiettivo è quello di introdurre una riflessione sull'agire agapico al fine di interrogare noi stessi, suscitare ulteriori ricerche e fondare l'attività di una comunità scientifica sull'argomento. Quello che proponiamo è solo l'inizio di un *work in progress*, che in questa sede cerca di offrire elementi per una definizione del concetto dal punto di vista teorico e individuarne almeno alcune delle sue dimensioni caratterizzanti. A tale scopo proponiamo di discutere alcune proposizioni sull'Agape. A questo lavoro andrebbe aggiunta una riflessione sul piano dell'operativizzazione empirica, della capacità di interpretazione di fatti storici e dell'ambito di utilizzo del paradigma agapico, ma che non sarà presente in questa sede.

Partendo dalla osservazione che nella realtà empirica coesistono molteplici forme dell'agire sociale e che la letteratura sociologica ha più volte evidenziato tramite la tipizzazione, cercheremo in questo lavoro di definire alcuni tratti dell'*Homo Agapicus*, rappresentativo, non tanto di un tipo ideale quanto di un agire sociale cioè di un agire di Ego il cui senso è caratterizzato dall'atteggiamento di donazione, incondizionatamente verso Alter e dal ricercare il bene e la felicità di quest'ultimo, indipendentemente dalla volontà e/o l'effettiva restituzione del contro dono.

Cominceremo da una rassegna critica, breve certo non esaustiva, sul tema dell'amore ristretta all'ambito sociologico, per poi concentrarci più specificamente sul compito che ci siamo prefissati.

2 L'approccio al tema dell'Agape

Le relazioni sociali che si costruiscono tra le persone rispondono a modalità e logiche differenti. E' questo l'assunto della nostra trattazione dell'*Homo Agapicus*. Molti studi evidenziano come l'azione sociale possa caratterizzarsi per una pluralità di tipologie empiriche. Oltre alla nota teoria dell'azione di Weber (1864-1929), che esplicita e definisce un agire razionale rispetto allo scopo, rispetto al valore, affettivo e tradizionale, sono stati presentati importanti studi sul tema della soggettività, che per esemplificare il tipo d'azione fanno riferimento ad una particolare tipologia di essere umano. Essi evidenziano come la soggettività si manifesti sotto molteplici espressioni empiriche, rispondenti a logiche d'azione differenziate. Seguendo tale impostazione intendiamo proseguire nel nostro percorso teorico, ovvero accanto alla galleria di tipologie soggettive messe a disposizione dalla letteratura, ci poniamo l'obiettivo teorico di definire alcuni tratti fondamentali dell'*Homo Agapicus*, cioè della persona

³ Il lavoro presentato è frutto di alcuni anni di riflessione comune degli autori e con gli amici di social-one. La responsabilità della scrittura è da attribuire al par. 5 proposizione 7 a Michele Colasanto e ai par. 2-5 a Gennaro Iorio. Le restanti parti sono da attribuire ad entrambi.

che fonda la sua azione ed i suoi rapporti sull'Agape. Esiste, da questo punto di vista, una tradizione di studi inaugurata da Wright Mills (1916-1962) con il suo *Immagine dell'uomo* (1973), ma ricordiamo ad esempio il tipo blasè di Simmel, per esemplificare l'uomo metropolitano, l'Homo sociologicus di Dahrendorf (1929-), Ridens di Berger (1929-), Hierarchicus e Aequalis di Dumont (1911-1998), fino ai più recenti tratteggiati da Cesareo e Vaccarini (2007).

Una seconda premessa di metodo è molto ben espressa, nella conferenza del 1918, da Weber in *La scienza come professione*. La professione scientifica è caratterizzata dall'assumere quel sano atteggiamento scettico di fronte alla realtà che ci consente un'analisi disincantata dell'agire agapico degli agenti sociali. Infatti, non abbiamo la presunzione di proporci come 'profeti' o 'redentori'. Siamo, però, con Weber consapevoli dei limiti della nostra conoscenza e cioè che: 'Nessuna scienza è assolutamente priva di presupposti e nessuna può stabilire il fondamento del proprio valore per chi rifiuti tali presupposti' (Weber, 1984, pp.39-43).

In tal senso possiamo constatare, nella storia delle scienze sociali, come certi presupposti abbiano di fatto escluso dall'indagine empirica le forme dell'azione sociale fondate sull'agape. A questo proposito nota la Arendt (1906-1975) riguardo ad una delle scienze sociali: 'E' una caratteristica della nostra tradizione politica (per ragioni che non possiamo esaminare qui) l'essere sempre stata estremamente selettiva quanto l'aver escluso, dal suo sistema di concetti, molte autentiche esperienze politiche, tra le quali non ci sorprenderemo di trovarne di davvero fondamentali. Certi aspetti della dottrina di Gesù, che non sono essenzialmente legati al messaggio cristiano e che, piuttosto, hanno origine nella vita della piccola comunità molto chiusa dei discepoli, inclini a sfidare le autorità pubbliche d'Israele, sono certo annoverati tra queste esperienze, sebbene siano stati tralasciati in ragione della loro naturale pretesa esclusivamente religiosa' (Arendt, 1994, pp. 304-5).

La scienza, nel suo progredire lungo i sentieri della conoscenza, procede attraverso l'illuminazione di parti di realtà, ma essa contemporaneamente commette una molteplicità di atti di disattenzione, e oscuramenti di altri aspetti del reale. Nietzsche (1844-1900), accosta questa estrapolazione di elementi di realtà dal tutto alla tragedia della modernità e ci indica l'esigenza che siamo chiamati ad affrontare. Zarathustra, il protagonista del suo famoso romanzo filosofico, è circondato da una turba di storpi, handicappati e mendicanti che gli chiedono di essere guariti, ma egli replica in modo sorprendente. La sua esperienza gli ha insegnato che la cosa peggiore per una persona non è che gli possa mancare un occhio od un orecchio, ma di frammentare l'uomo in pezzetti e sceglierne un frammento, una parte e ingigantirla 'ideologicamente' fino a farla diventare il tutto. Questo è violenza, perché se una parte, che è in sé vera, pretende di essere il tutto, deve extrapolare dal suo campo, occupare tutto lo spazio e, quindi, eliminare le altre dimensioni che sono altrettanto umane⁴ (Nietzsche, 1986, p.169).

⁴ 'Io vedo e ho visto ben di peggio ... : uomini cioè cui manca tutto, se non che hanno una sola cosa di troppo – uomini che hanno nient'altro se non un grande occhio o una grande bocca o un grande ventre o qualcos'altro di grande, - costoro, io li chiamo storpi alla rovescia. E quando venni dalla mia solitudine e per la prima volta passai da questo ponte: non potevo credere agli occhi miei, e guardai, guardai ancora e alla fine dissi: 'questo è un orecchio! Un orecchio grande quanto un uomo!'. Guardai meglio: e, realmente, sotto l'orecchio si muoveva una cosarella piccola e misera e stentata da far pietà. In verità,

La non accettazione del limite della conoscenza scientifica, il nascondere o il rimuoverlo, ha dato vita ad una serie di tentativi fondati sulla 'logica di potenza' della scienza e della sociologia in particolare, che l'hanno condotta spesso a soluzioni non feconde, dal punto di vista del livello di conoscenza e, in taluni casi, ad esperienze storiche tragiche (cioè di extrapolare una parte e, con un atto di violenza, farla diventare il tutto della realtà). Ma sociologi critici, e più in generale la sociologia della conoscenza, sono stati consapevoli di questa parzialità della scienza costretta da presupposti che ne hanno delimitato il suo campo di indagine.

Nostro obiettivo, nei limiti del lavoro che ci siamo prefissi, è contribuire ad allargare il campo di indagine delle scienze sociali prendendo ad oggetto l'agape, spesso ritenuto non degno di oggetto di analisi e di indagine.

3 La riscoperta dell'amore nell'azione sociale

Recentemente, la sociologia ha riscoperto il concetto dell'amore, pur tuttavia indagata in un'accezione di senso ristretto alla dimensione dell'eros e della sfera di coppia. Facendo una ricognizione sul tema si possono riscontrare alcune grandi impostazioni: quella storica e talvolta diagnostica di Elias (1897-1977), Giddens (1938), Beck (1944) e Bauman (1925), quella focalizzata sul sesso come caso esemplare di rituale interattivo di Randall Collins (1941) e quella volta ad analizzare i processi di commercializzazione dell'amore di Arlie R. Hochschild (1940-), tipici di una modernità caratterizzata dal calcolo strumentale e dalla quantificazione.

Ma ci sono anche altre analisi sull'amore, sia del solito anticipatore Simmel (1858-1918), da cui attingeremo alcuni degli spunti che presenteremo, come le ricerche di Foucault (1926-1984) sulla sessualità, quale forma di esperienza e dispositivo storico mediante il quale gli individui sono stati indotti a riconoscersi soggetti a desiderio, nonché a scoprire nel desiderio la verità del loro essere, prima attraverso una pratica ermeneutica, poi mediante un sapere disciplinare come quello bio-medico e psicopatologico (1978).

Un accenno in questa sede merita anche il contributo di Luhmann (1927-1998), per il quale l'amore corrisponde ad un peculiare codice comunicativo. La convergenza comunicativa è per definizione problematica, essendovi contingenza nel modo in cui un messaggio emesso da Ego potrà essere recepito da Alter. Data questa 'eccedenza' dei possibili significati attribuibili a tale atto, cosa garantisce la convergenza semantica? E' qui che Luhmann introduce il concetto di codice o medium simbolico, la cui funzione è di aumentare la disposizione dei parlanti ad accettare quanto viene detto, restringendo selettivamente l'eccedenza di possibili alternative. Fra questi codici vi è l'amore, in virtù del quale la probabilità che un messaggio avanzato da Ego (come richiesta, preghiera, offerta, silenzio...) venga accettato da Alter, sarà più alta di quella che venga rifiutato. L'amore opera convincendo Alter della bontà del messaggio di Ego (Luhmann, 1987).

l'orecchio mostruoso poggiava su di un piccolo esile stelo, - ma lo stelo era un uomo!... Il popolo, tuttavia, mi disse che il grande orecchio era non solo uomo... ma un genio. Io però ... rimasi nella mia convinzione, che cioè si trattasse di uno storpio alla rovescia, che aveva troppo poco di tutto e troppo di una cosa sola'

Giddens, invece, nel suo *La trasformazione dell'intimità* (1995) ricostruisce il passaggio dal matrimonio combinato in base a fattori economici (quindi non un'unione legata all'attrazione reciproca, ma un affare di famiglia per la perpetuazione della discendenza e la conservazione del patrimonio familiare) alla nascita dell'amore romantico. Gli ideali dell'amore romantico, diffusi attraverso il primo genere letterario di massa, il romanzo, in quanto significato di corteggiamento e in quanto racconto di una relazione amorosa come 'storia', rappresentano uno dei fattori che hanno liberato l'unione matrimoniale dai rapporti di convenienza. Dal sistema parentale immutabile tramandato attraverso le generazioni, nasce un modo di stabilire legami basati sull'intimità e sulla sessualità. L'amore romantico, per così dire, si sostituisce ai possedimenti ed al reddito nella scelta del partner. Mariti e mogli incominciano ad apparire come soci di un'impresa sentimentale comune, la quale ha precedenza persino sui doveri lavorativi e verso i figli. La casa diviene l'ambiente separato dal lavoro e, in contrasto con la natura strumentale di quest'ultimo, coincide con lo spazio dell'affettività.

Secondo Elias (1988), al di là di questa emancipazione di superficie, nel corso del processo di civilizzazione l'intimità viene a poco a poco confinata nel privato in quanto attività divenuta di retroscena. La stanza da letto, accuratamente nascosta, diviene lo spazio dell'intimità lecita, mentre in pubblico essa genera imbarazzo e vergogna. Da quando poi l'umanità non è stata minacciata dall'estinzione, l'eros si è separato dalla giustificazione biologica e, in quanto tale, costituirà un elemento chiave per la costituzione e la continuazione dei rapporti coniugali, per poi giungere ai nostri giorni in cui si assiste ad un'ulteriore separazione tra coniugalità e sessualità.

A questo proposito, Giddens definisce il concetto di 'amore convergente', ovvero presuppone la fine dell'ethos romantico che implica una forte asimmetria nella coppia e una soggezione domestica delle donne. Quello che sembra delinarsi oggi è la possibilità di una 'relazione pura', caratterizzata dalla parità sentimentale, emozionale e sessuale tra due partner, che risulterà negoziabile e degna di essere continuata solo se vi saranno benefici per entrambi, ossia se entrambi la riterranno emotivamente gratificante. L'attuale 'società divorziante' ne sarebbe la dimostrazione e insieme la conseguenza, quando addirittura essa non sfoci proprio in violenza come molte rilevazioni nelle statistiche ufficiali stanno a documentare (Giddens, op cit., p. 59 e ss.).

E' proprio su quest'ultima possibilità, cioè di interrompere la relazione in qualunque momento, che si innesta la riflessione critica di Bauman (2004). In una società 'liquido-moderna', in cui le identità e lo stile di vita, al pari delle carriere, debbono essere continuamente rielaborate, anche i legami emotivi diventano duttili. Secondo Bauman, pur ansiosi di instaurare rapporti, saremmo impauriti di restare impigliati in relazioni stabili. A tale ansia si compensa ricorrendo al principio del capriccio consumistico: non si costruisce una relazione, ma ci si toglie delle voglie. Un sintomo di questo atteggiamento è l'obbligo di essere perennemente connessi con uno sciame di individui. Il linguaggio della connettività si sostituisce progressivamente a quello della relazione. Ed ogni connessione è per definizione temporanea e, quindi, sostituibile: disconnettersi è infatti una scelta altrettanto legittima. Dal punto di vista di Bauman non vi è niente

che duri, salvo la rapidità del cambiamento: sarebbe questo ritmo a redimere. Certamente nelle società tardo-moderne, a causa della mobilità geografica, lavorativa ed affettiva, le cerchie sociali a cui apparteniamo sono molteplici e differenziate, e la nostra identità, così come le relazioni sociali che costruiamo, non sono iscritte in un destino coatto.

Da questa sintetica e per ovvie ragioni di spazio, non completa rassegna, possiamo evincere, in primo luogo, che il tema dell'amore è diventato oggetto di studio nella produzione sociologica recente, mentre raramente lo è stato nella riflessione dei classici e in quella immediatamente successiva, se non per eccezioni come Simmel, Elias e Sorokin (1889-1968). Infine, è importante notare come le fonti, il riferimento empirico di gran parte degli studi citati, ad eccezione di Elias, come quello di Giddens, Luhmann, Beck o Hoecschild, hanno smarrito il senso delle persone reali. Esse infatti, fanno riferimento a racconti, romanzi, domande di lettori a esperti di giornali rosa, annunci da Internet. Le persone, le loro azioni, il senso attribuito all'agire, l'osservazione scompaiono in un percorso di astrazione delle rappresentazioni dell'amore: le persone sono sostituite da personaggi.

Dobbiamo, però, constatare che l'amore oggetto di analisi si radica sempre più, da un lato, nel privato della vita delle persone, perdendo significato sociale o assumendone una rilevanza solo come effetto indiretto e secondario e, dall'altro, esso è inteso prevalentemente nel senso di *eros*, come coppia, affettività, emozionalità. Ma se da un lato si assiste a questa nuova rilevanza sociologica dell'amore come *eros*, che qualche volta balbetta sul senso dell'amore come *philia*, in genere tace su quello di *agape*.

Ci sono altri autori, invece, che hanno considerato l'amore una forza capace di generare legami sociali, di trasformare o ravvivare le relazioni umane. Un amore che si radica nell'agire pubblico delle persone che pervade il convivere dei singoli, dei gruppi sociali e delle comunità, cioè l'agire agapico.

4 Il concetto dell'Agape

4.1 Gli Stati di pace di Boltanski

Punto di partenza della nostra riflessione sull'agape è l'opera di Luc Boltanski (1940-). Egli coglie e definisce i diversi 'regimi d'azione', che suddivide in 'regime di disputa' e 'regime di pace'. Boltanski evidenzia come esistano differenti contesti d'azione, ciascuno dei quali ha elaborato delle proprie *procedure di giustificazione*, quindi proprie *regole e competenze* mediante le quali viene costruito il senso di un'azione e la sua stessa identificazione, da parte dell'agente e dell'agito. Questo elemento teorico ci permette di costruire un approccio 'laico' al tema dell'agape, vedendolo come un tipo possibile dell'interazione sociale, che da un lato non esaurisce la ricchezza delle azioni praticabili e dei tipi sociali, ma dall'altro, non è esclusa a priori come un agire ideologicamente orientato e impraticabile. Dunque, dal punto di vista logico-teorico l'agape è un agire che sta con dignità accanto ad altre possibilità d'azione (strumentale, espressivo, funzionale, valoriale, ecc.). Anzi, forse essa stessa può attraversare i singoli soggetti nei diversi momenti della loro vita e l'esclusione dall'analisi teorica fino ad oggi è stata sicuramente un'operazione ideologica, di cui la sociologia si è fatta carico (Boltanski, 2005).

All'interno del suo sforzo di rifondare una 'sociologia morale' di stampo durkheimiano (l'analisi dell'azione sociale a partire dalle ragioni ideali dei soggetti), Boltanski evidenzia che in contesti differenziati le pratiche di giustificazione delle azioni conferiscono centralità al soggetto, troppo spesso schiacciato dalla dimensione della struttura sociale nelle rappresentazioni sociologiche. E' questo uno degli obiettivi teorici generali del lavoro di Boltanski: rivalutare la dimensione del soggetto rispetto alla struttura, privilegiata dal suo maestro Bourdieu (1930-2002).

Nello 'stato di pace' le persone rinunciano all'agire utilitaristico basato sullo scambio e agiscono donando più di quanto in quel momento esige la situazione. Per delineare analiticamente lo stato di pace, Boltanski ragiona sulle tre forme di legame sociale costruite sull'amore, così come sono state tradizionalmente descritte: la teoria dell'amore aristotelica (philia), quella platonica (eros) e quella cristiana (agape). Quest'ultima è lo stato caratterizzato dalla:

- 1) 'rinuncia alla messa in equivalenza': perché è annullato l'uso di qualunque metro di misura capace di contabilizzare ciò che è stato dato e ciò che è stato ricevuto, ciascuno è posto nella relazione sociale come insostituibile, unico, singolare;
- 2) 'incuranza del passato e del futuro': l'agape è concentrato nell'attimo presente, unico ancoraggio ad agire senza guardare a ciò che è accaduto ieri o potrà accadere in futuro. Tutto è oblio o ignoranza e per questo il suo orizzonte temporale non ha limiti. Tale dimensione prefigura la terza caratteristica;
- 3) 'assenza di anticipazioni nell'interazione': la persona in stato di agape è in silenzio, sospende ogni giudizio sul proprio interlocutore, e non anticipa alcuna azione o congettura, perché tutto proteso nel momento presente;
- 4) 'silenzio dei desideri': perché l'agape agisce tenendo conto dei bisogni altrui, donando gratuitamente;
- 5) 'azione pratica, realizzazione': l'agape è prima di tutto agire sociale, prassi. Non è un sentimento, uno stato d'animo, un'intenzione. Si rivolge alle persone in ciò che hanno di concreto e singolare: 'L'Agape - scrive Boltanski - si attiva solo se suscitata dalla presenza di singoli individui, ma le persone a cui si rivolge sono quelle che essa incontra nel suo cammino e delle quali incrocia lo sguardo (ibidem, p.75).

Su questo punto, però, è importante aggiungere che l'agire dovrebbe intendersi in senso weberiano, cioè un atteggiamento che oltre a fare qualcosa di pratico nei confronti di Alter, comprenda anche un 'non fare', un 'lasciar correre', o ancora un 'subire' (Weber, 1999, p.4).

4.2 Nota critica dell'agape in Boltanski

Questa di Boltanski è, a nostro avviso, un'importante riflessione analitica del concetto in esame e i caratteri precedentemente esposti sono senz'altro di grande valore per l'analisi empirica dell'Homo Agapicus. Correlato a questo livello di analisi condivisibile, ci sono altri aspetti meno convincenti. Infatti, per Boltanski, l'agape non può trasformarsi in progetto, non lo si può porre come obiettivo di un'azione intenzionalmente mirante a intessere relazioni d'amore e, dunque, a produrre forme istituzionali adeguate. Per tale ragione l'agape non può essere oggetto di: 1) un discorso; 2) una teoria; 3) un progetto: 3.1) né personale, 3.2) né sociale.

Per Boltanski ciò è impossibile perché l'uso del linguaggio presupporrebbe, infatti, che gli attori siano usciti dall'agape e, quindi, abbiano assunto quella distanza che rende capaci di considerare, valutare e descrivere dall'esterno la relazione d'amore. Tale negazione, seppur accettabile nel senso che l'agape non parla di sé in quanto non è autoreferenziale e non ha bisogno di giustificarsi, tuttavia è criticabile rispetto a tre argomenti, sintetizzabili poi con la esclusione della dimensione riflessiva nell'agape di Boltanski, da un lato, e l'assenza ad ogni riferimento di contesto, di generare nuovo sociale, dall'altro.

Margaret Archer comincia così un suo recente libro sul come nasce l'agire sociale, indicando nella 'conversazione interiore' il suo propulsore: 'Se non fossimo riflessivi, come esseri umani, non potrebbe esistere nulla di simile alla società. Qualsiasi forma di interazione sociale, dalla diade al sistema globale, presuppone che i soggetti sappiano, per così dire, di essere se stessi. Se così non fosse, non potrebbero riconoscere come proprie le parole che dicono, né potrebbero riconoscere la 'paternità' delle proprie intenzioni, iniziative e reazioni' (Archer, 2006, p.77).

a) Boltanski nel suo lavoro *L'Amour et la Justice comme compétences* (1990), da cui è stato estratto *Stati di pace*, cerca di prendere le distanze da schemi interpretativi troppo strutturalisti, tipici del suo maestro Bourdieu (1930-2002), come già prima evidenziato. Per conseguire tale obiettivo, Boltanski adotta nel suo schema di analisi elementi della filosofia del linguaggio, per segnalare l'autonomia del soggetto dalla struttura sociale. In particolare prende in seria considerazione l'analisi delle regole di definizione delle competenze e le procedure di giustificazione dell'azione sociale che avvengono proprio con l'uso del linguaggio. Nello stato di pace, invece, i caratteri dell'agape inducono i soggetti a privarsi della parola, in contrasto con le sue stesse iniziali intenzioni teoriche. Nell'agire fondato sull'amore per gli altri verrebbe meno quell'elemento di soggettività tipica delle persone.

Infatti, pur non enfatizzando il linguaggio e la sua autoreferenzialità nella costruzione sociale della realtà, Wittgenstein (1889-1951) ha mostrato come la parola sia costituiva della realtà sociale e come l'esperienza vissuta, se non è detta, forse, non esiste neanche. Tale intuizione viene poi ripresa successivamente da Habermas (1929-) nella sua *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) per criticare, da un lato, il riduzionismo in cui cade lo strutturalismo marxista, e dall'altro, per sottolineare come la vita delle persone è caratterizzata dal linguaggio che consente alla società di riprodursi mediante la comprensione reciproca dei soggetti che vivono in essa.

Dunque, il linguaggio e l'esperienza esperita dalla prassi del soggetto cosciente e comunicata ai suoi interlocutori è un importante meccanismo di riproduzione del sociale in genere e, quindi, anche dell'agire agapico. Ma allo stesso tempo il linguaggio consente di manifestare la riflessività e la soggettività delle persone che altrimenti, come nel caso di B., verrebbe negata, con effetti alienanti e burocratizzanti per la vita dei soggetti e delle loro interazioni.

b) Boltanski parla di agape muovendo da un obiettivo più generale che riguarda la rifondazione di una sociologia morale, cioè di un agire a partire dalle proprie motivazioni ideali. Come è possibile conseguire un tale obiettivo prescindendo da una dimensione riflessiva generale della persona sulle sue motivazioni ideali? Cioè nelle

dimensioni caratterizzanti la persona quali l'affettività, la volontà, la cognitività, che riguardano le sue azioni, il contesto di riferimento, i suoi interlocutori ecc.? Dovrebbe, quindi, essere introdotta la dimensione costruttiva nello schema di Boltanski dell'agire agapico, altrimenti cadrebbe in contraddizione logica con il suo stesso schema interpretativo. Un esempio ne è proprio la vita di Francesco d'Assisi, che Boltanski prende come caso tipico e fonte empirica dell'agape. Francesco ha patito, riflettuto e praticato un'ascesi per vivere l'agape nelle relazioni con gli altri, il mondo e se stesso. Paradossalmente poi Boltanski fa riferimento alla regola di San Francesco per indicare casi storici, proprio mentre teorizza che la riflessione sull'amore fa uscire dall'amore stesso: ma la scrittura è una presa di distanza dal proprio agire ancora maggiore della parola parlata. Una seconda contraddizione, questa volta, tra il suo schema teorico e il riferimento alla realtà empirica che ci dice della necessità di introdurre la parola nell'agire agapico.

c) L'agape è tutta concentrata nell'attimo presente, ma per certi aspetti ogni azione sociale significativa ha questa caratteristica. Alfred Schutz (1899-1959) ha sostenuto la tesi secondo la quale io non potrei 'affermare con la mia riflessione la mia azione mentre la eseguo, ma posso afferrare esclusivamente il mio atto compiuto (il mio passato agire): ... per comprendere il mio agire devo fermarmi e pensare ...' (Schutz, 1979, p.188). Dunque, l'agire è connesso inevitabilmente con una dimensione riflessiva della persona stessa, pena la sua negazione. Per tale ragione la dimensione riflessiva nell'agire agapico, come per ogni altro agire umano, è essenziale e non nega la sua peculiarità.

Alla fine, se accettassimo i tratti dell'agire agapico definito da Boltanski, paradossalmente ci troveremmo in una realtà che somiglia più ad un mondo di monadi, di robot incomunicanti, in cui è stata abolita la *relazione* e *l'interazione sociale*. Vi rimarrebbe solo l'azione, che non è sociale, perchè monca della sua dimensione costitutiva di senso. Dice Boltanski: 'L'equilibrio può essere raggiunto unicamente per mezzo di un lasciar-fare che esclude perfino la propria teorizzazione. Infatti, ... l'agape non è un modello interazionista' (p.141). Nello 'stato di pace' è escluso *l'agire sociale* perchè manca l'intenzionalità dotata di senso, manca la *relazione sociale*, perchè ognuno vive nell'oblio del passato e del futuro, sordo e indifferente all'agire dell'altro, ma impegnato solo a donare. Manca *l'interazione sociale* perchè questo agire getta nell'oblio ogni riferimento ad un contesto nel quale svolge la sua azione: è incurante! Eppure l'unica fonte storica usata da Boltanski, san Francesco, era consapevole del tempo nel quale viveva, si propose di riformare la Chiesa, si confrontava con santa Chiara, rispose alla 'chiamata di Dio', vi dialogava per approfondire la dimensione spirituale della sua vita ecc.

In conclusione possiamo dire che Boltanski è un autore notevole che apre un nuovo campo di indagine, quello dell'agire agapico. Nelle nostre intenzioni, però, il percorso di ricerca dovrebbe cominciare proprio dove lui si ferma: sul farsi discorso, teoria e progetto, per sé e per la società. Recuperando una storia che rischia di smarrire il soggetto, la persona concreta in tutte le sue dimensioni costitutive.

5 Alcune proposizioni sull'Homo Agapicus

Dopo aver individuato i tratti tipici dell'agire agapico (rinuncia alla messa in equivalenza, attimo presente, prassi, linguaggio, assenza di anticipazione, silenzio dei desideri) e i suoi limiti nella formulazione di B., procediamo a delineare alcune altre dimensioni del concetto che proponiamo alla discussione in forma di proposizioni scientifiche da porre a verifica empirica.

Proposizione 1: Agape come motivazione primaria dell'azione

Un primo tratto ce lo suggerisce l'intramontabile Simmel: l'agire orientato dall'amore come motivazione primaria è estranea alla contrapposizione tra azione egoistica e azione altruistica. E' questa un'intuizione che ci propone nel *Frammento sull'amore* (2001), pubblicato postumo e che appartiene all'ultima fase del pensiero simmelliano, caratterizzato da una riflessione esistenziale e sociale al tempo stesso.

Simmel evidenzia come l'egoismo e l'altruismo non sono gli estremi del continuum delle motivazioni umane, perché l'agape non è riducibile ad alcuno dei due estremi. E' possibile che l'agire sociale per amore sia indipendente da quell'alternativa. Essa abolisce ogni distanza tra l'io e il tu. Nelle parole di Simmel la peculiarità specifica dell'amore riguarda il fatto che essa '... non elimina l'esser per sé dell'io né quello del tu, anzi, ne fa il presupposto in base al quale si compie l'eliminazione della distanza' (p.161).

In questa interpretazione ritroviamo un tratto dell'analisi di Simmel più generale che riguarda un ordine di questioni che hanno a che fare con lo statuto della sociologia, che un secolo fa esprimeva con la domanda 'come è possibile la società?'. La sua risposta è stata che la società è allo stesso tempo un'unità tra l'essere *prodotti* dalla società, l'esserne *membri* e *l'intimità* dei soggetti. Dalla combinazione di questi tre elementi prende forma la società empirica. L'essere per sé e l'essere sociale formano un insieme, la persona nella sua totalità, che non può prescindere, per la sua stessa esistenza, da queste tre appartenenze. Piuttosto esse giocano in maniera diversa, secondo la forma che assumono le relazioni che egli stringe (è diverso ad esempio l'incontro tra cliente e impiegato di banca, due amici o due persone che si amano). Le tre dimensioni, l'essere per sé, l'essere membro e l' 'inoltre' di ogni persona, definiscono il campo di azione di ciascuno, nel quale si sperimenta contemporaneamente la dimensione di essere creatore ed essere creato dalla società, di essere figlio e padre, ma anche qualcosa di più (il sociale trasformato). Tutto questo è la società empirica che pertanto può essere oggetto di osservazione (Simmel, 1989, pp.32-36).

Proposizione 2: L'Agape come interpenetrazione dei soggetti crea proprietà emergenti del sociale, ovvero: la sua istituzionalizzazione sociale

Cosa accade quando il sociale diviene il prodotto di intimità e membri che agiscono mettendo l'agape a fondamento delle loro azioni?

Niklas Luhmann, pur in un contesto di amore come eros, elabora il concetto, particolarmente utile rispetto ai nostri obiettivi di ricerca, di *sistema di interpenetrazione* per rilevare il sociale creato da un agire che sia il prodotto di due soggetti che liberamente deliberano di vivere ciascuno per l'altro. L'amore in questo

caso è una relazione di mutua penetrazione nella vita di Alter ed Ego, che è alla base dell'agire e dell'esperire. Ciascuno, nel momento in cui si rivolge al mondo dell'altro muta se stesso. Anzi ogni soggetto si trasforma e diviene parte del suo oggetto. Inoltre, l'oggetto non rimane immobile, ma assume l'azione in sé, accettando di trasformarsi a sua volta. Tali meccanismi se pur separati analiticamente, avvengono empiricamente in contemporanea: 'Autoriproduzione ed eteroriproduzione restano, secondo i contesti sistemici, separate e vengono tuttavia compiute *uno actu*' (Luhmann, 1987, p.234).

L'amore, allora, è un'azione primaria e irriducibile perché con la sua azione determina il proprio oggetto e lo crea come oggetto particolare che prima del suo amore non esisteva. Ma allo stesso tempo colui che ama è diverso da quello che era precedentemente, cioè prima che cominciasse ad agire per amore. In questo senso si comprende l'unità dell'agire agapico, perché l'amore nel momento in cui lo si vive nei confronti di ogni prossimo ricrea il soggetto e l'oggetto allo stesso tempo: 'A quanto mi risulta non esiste altro sentimento nel quale l'assolutezza del suo oggetto, nel quale il *terminus a quo* e il *terminus ad quem*, pur nella loro insormontabile opposizione, si congiungono così incondizionatamente in una corrente che in nessun punto viene alimentata da un'istanza intermedia (Simmel, 2001, pp. 169-170).

Dunque, l'agire agapico delle persone produce una realtà *sui generis*, una unità tra soggetti che nell'azione agapica reciproca sfocia in un sociale generativo e proprio, che Boltanski chiamerebbe stato di pace, ma che nella dinamica delineata qui è diversa, in quanto i soggetti non sono alieni gli uni agli altri, non sospendono l'autoriflessività, non tralasciano di impiegare le proprie facoltà per vivere l'altro, ma ne sono il presupposto: l'agire sociale diventa relazione.

Tuttavia, per esprimere questa realtà sociale creata ci sembra euristicamente più pregnante fare ricorso al concetto di *proprietà emergente* della Archer, ovvero al fatto che ciascuna dimensione è in grado di sviluppare autonomamente sue proprie caratteristiche e capacità: 'Le proprietà emergenti possono riguardare entità di natura distinta. Proprietà emergenti come il capitale, il canone d'affitto, l'inflazione o il sistema scolastico, ad esempio si inscrivono nell'ambito della struttura sociale, giacché dipendono essenzialmente da componenti di ordine materiale. Altre proprietà emergenti sono il buddismo, il neoliberalismo ... che si inscrivono nella sfera culturale' (p.178). L'agire agapico ponendosi al crocevia tra intimità, essere membri e prodotti della società, costituisce la struttura e l'agency sociale e, dunque, una propria realtà sociale.

Proposizione 3: L'agape e la tragedia insita nel suo agire ed esperire

Ma l'amore per assicurare l'*interpenetrazione* delle vite, in un contesto di libertà personale, che produce proprietà emergenti, contiene in sé un aspetto *tragico*. E' ancora Simmel a indicarci la suggestione. L'agire agapico si fonda sulla contraddizione tra il sentimento di amare l'altro, al fine di costruire un sociale interpenetrante, e l'abbracciare l'altro fino a fondersi e a 'perdersi' con lui. Ma proprio in questo momento l'agape nel generare l'altro da sé (nell'amarlo) compie un atto di creazione che è estraneo o addirittura opposto alla realtà di chi lo ha generato (la realtà del non amore). Il tragico dell'amore, inoltre, sta proprio nella sua legge, che si compie nel generare l'altro da sé, ciò che gli è estraneo o addirittura opposto, soprattutto in

rapporto al mondo nel quale spesso non trova posto, ma che pure ha attinto la forza per la sua nascita e la sua conservazione.

I martiri dell'amore sono stati accusati spesso dal mondo di appartenenza di apostasia, di infedeltà e bestemmia, perché il loro amare è universale e non particolare. Il mondo particolare al quale appartenevano costituivano 'comitati ortodossi' che nel corso della storia hanno condannato i testimoni dell'agape in nome dei principi che quei martiri propugnavano. L'agape è destinato a diventare un 'nemico sovversivo' e ad essere perseguitato da coloro che amano il proprio mondo particolare (Sorokin, 2005): Socrate (469 a.c.-399 a.c.) fu condannato a morte dai patrioti tribali ateniesi; Gesù fu crocifisso dai patrioti tribali ebraici; il profeta musulmano Al Hallaj (850-922) fu bruciato dai patrioti islamici; Gandhi (1868-1948) fu sparato dagli ortodossi indù per le sue attività non violente; Isaac Rabin (1922-1995) è stato martire della pace per aver teso la mano ai palestinesi.

Proposizione 4: L'Agape trascende la vita e l'azione di chi la produce

Oltre a questi pur frequenti casi di eroicità, l'agape produce una realtà che *trascende* la vita che l'ha prodotta, crea cioè una realtà che è diversa dalla precedente nella quale erano immersi sia Alter che Ego, prima di agire per amore dell'altro. Il destino dell'agire agapico è il rompere dietro di sé i ponti che ha costruito per il proprio cammino, e riconoscere in questa stessa rottura la sua più intima necessità.

Peter Berger nel suo *Homo Ridens* (un altro tipo che si aggiunge) descrive alcuni tratti sociologici della trascendenza che possiamo utilizzare per il nostro concetto di amore. L'agape trascende la realtà dell'esistenza ordinaria perché postula, seppur temporaneamente e accanto ad altre modalità di azione, una realtà diversa in cui i principi e le norme della vita comune vengono sospesi. E' questo un aspetto della trascendenza sociologica, certamente in tono minore rispetto alle questioni filosofiche o teologiche sull'argomento. Eppure talune manifestazioni dell'agire agapico fanno pensare che questa realtà 'altra' abbia virtù redentrici che non hanno nulla di temporaneo, e rimandano a quell' 'altro mondo' che è sempre possibile. Nel caso dell'*Homo Ridens* si parla ad esempio di 'risata liberatoria'. Berger per spiegare tale trascendenza del comico, facendo riferimento ad Alfred Schutz, evidenzia come esso irrompe nella coscienza della realtà quotidiana, che condividiamo e che perciò si impone come reale. La quotidianità è una realtà pesante, irresistibile, che si impone. La comicità è sottile, a volte condivisa e altre volte no. E' una 'sfera limitata di significato', cioè è come un'isola nell'oceano dell'esperienza quotidiana. Ci sono tutta una serie di esperienze simili a isole del genere: il mondo dei sogni, quello di una riflessione teorica, di un'esperienza estetica, del dolore fisico, di un'esperienza estatica ecc. Tutte queste isole di significato hanno caratteristiche comuni: hanno categorie di spazio e tempo distinte, hanno assetti del reale distinti, esperienze del confine di entrata ed uscita da esse ecc. (Berger, 1999, pp.293-308).

L'agape ci conduce alla trascendenza della realtà quotidiana, perchè non è routine, non è un agire tipizzato, ma al contrario il soggetto è sempre pronto a partire verso nuovi lidi, nuove esperienze che chi gli passa accanto può richiederli, ed egli lo segue fin dove quest'ultimo lo conduce.

Proposizione 5: L'agape come agire di libertà rompe la regola, la formalizzazione giuridica

In questo senso l'agape *annulla la legge*. Kierkegaard (1813-1855), infatti, nella sua riflessione sugli atti d'amore, evidenzia come l'«esigenza» sostituisca il «compimento» (Kierkegaard, 1983, pp.90-94). Infatti, la legge per sua natura ha bisogno di continue specificazioni, interpretazioni e mediazioni applicative, perché essa è un richiamo a sempre nuove esigenze. Invece, l'amore con la sua azione è fondativa, non genera dispute, ma genera autorità mediante i suoi atti. Svincolandosi da ogni formalismo, dalla intenzionalità del giudizio verso l'altro, lo libera da ogni possibilità di disputa. L'agape ha una regola che è interiorizzata e la sua validità è fondata dalla intenzionalità di amare e non prescrive niente agli altri, per questo non cerca la ribalta della scena, non esibisce il riconoscimento del pubblico o del popolo, liberando quindi i soggetti dall'angoscia che l'altro restituisca quanto ha ricevuto. Per questo l'Agape si radica nei gesti minimi, negli atti apparentemente più insignificanti, ma non per questo meno efficaci nel costruire il sociale: andare, ad esempio, a comprare il latte al posto di una sorella minore che non ha molta voglia di uscire, mentre fuori incalza un temporale in una fredda sera d'inverno.

Proposizione 6: L'agape si radica nella vita quotidiana, sua sede privilegiata

Allo stesso tempo l'agape si radica nella *vita quotidiana* di ogni persona, è il suo luogo di predilezione. La vita quotidiana, nell'accezione di Gouldner (1997), contiene in sé un'idea che la società è il prodotto delle piccole realtà collettive dell'esistenza umana, essa produce il cambiamento sociale a partire dai soggetti, rifiutando l'idea che la trasformazione sia una esclusiva dei soli leader. La cultura eroica, infatti, fondandosi sulla prova del suo valore, nega il riconoscimento e la dignità degli altri: «la vita quotidiana è un controconcetto, che rappresenta una critica di un certo tipo di vita, quella eroica in particolare, volta a realizzare un'esistenza centrata su una serie di prove. La vita quotidiana si affermava come reale in contrapposizione a quella eroica e in ragione della sua crisi» (pp.39-40).

Invece l'agape radicandosi nella quotidianità, libera dall'angoscia della prova della propria eroicità e, quindi, dalla disperazione nell'attesa che l'altro faccia altrettanto. Angoscia e disperazione, il mal di vivere dei nostri tempi, sono estranei all'agape, perché la decisione di amare non è fondata sull'attesa di una reciprocità, o sull'aspettativa di una ricompensa dall'altro, o dal giudizio che può derivare dal suo comportamento. L'agire per amore, nota Kierkegaard, non dipende dall'amore dell'altro, la sua interiorità non esige ricompensa (Kierkegaard, op. cit., p.120).

Proposizione 7: L'Agape come terzo, via alla costruzione di istituzioni umane

E' questa alla fine la sfida implicita nell'ambivalente (ambigua anche) denuncia presente nella riflessività tardo-moderna, post-moderna o di modernità radicale, per dirla con Giddens.

Da un lato infatti questa riflessività ci appare come una presa d'atto del dissolvimento del soggetto così come dei legami sociali di cui è protagonista.

Dall'altro *responsabilità, rispetto, consapevolezza di un destino comune, riconoscimento dell'Altro*, sono indicativi di un urgente bisogno di (ri)affermare il carattere distintivo dell'umano nella e della relazione sociale.

Una relazione sociale che non può essere abbandonata ad un ordine socio-culturale, in cui le istituzioni della società non orientano più se non all'idea che la persona sia un individuo condannato ad una perenne variabilità.

L'esiziale polarità tra individualismo (metodologico) e olismo (specie nelle sue declinazioni positiviste) o ultra-socializzate (da Durkheim in poi) ha portato, alla fine, alla morte sia dell'individuo (annegato in un narcisismo nichilista) sia della società (concepita come sistema di relazioni senza soggetti (persone)).

L'alternativa, come nota Donati (2006, p. 5), è una "società retta da istituzioni non più concluse in imperativi funzionali, ma di carattere sovra-funzionale dove il suo *proprium* (cioè proprietà e poteri specifici, perché originali e originari), consente di esprimere una capacità generativa delle persone umane che tendono a far emergere una differenziazione sociale rispondente ai loro bisogni, aspirazioni, premure fondamentali, che stanno nella latenza".

Il problema che si pone, *va da sé*, è il percorso che dalle relazioni interpersonali porta alla loro costituzionalizzazione dentro una dimensione istituzionale, capace di caratterizzare nel segno dell'uomo i complessi normativi che essa esprime.

Un itinerario interessante, in questo senso, è quello proposto da Luigino Bruni (2007) che parte dal paradosso aristotelico della necessità dell'altro e al tempo stesso della sofferenza che proprio questa necessità rischia di produrre nell'*io* che cerca un *tu*.

Nella modernità questo paradosso ha trovato soluzioni parziali ma significative nel mercato (come luogo di libertà), nel contratto (come luogo di eguaglianza), nello stato non solo come Leviatano capace di dominare il conflitto, ovvero regolandolo in termini di controllo sociale, ma anche, positivamente, come luogo di destinazione della capacità di senso dei mondi vitali e quindi di valori come la solidarietà.

Ma conosciamo il deterioramento che ha segnato questi luoghi di mediazione (terzietà) per le relazioni sia interpersonali, si soprattutto sociali e politiche.

Il mercato rischia di colonizzare, mercificare (come aveva predetto Habermas) gli stessi mondi vitali; il contratto non riesce a ridurre le disuguaglianze, anzi oggi rischia di riprodurle amplificandole; lo stato, delegittimato dai tanti fattori esplorati da una imponente letteratura, non sa tradurre in valori condivisi ciò che d'altra parte lo stesso sistema dei mondi vitali, fa fatica a riprodurre in termini di gratuità e reciprocità.

Davvero qui il paradosso aristotelico sopra ricordato appare irriducibile e le "ferite dell'altro" insanabili.

La capacità esplicativa e normativa dell'*homo agapicus*, pur convincente se e per quanto empiricamente evidente nel rapporto interpersonale, non sembra trovare corrispondenza nel modo di essere e funzionare della società, al punto da far temere che la sua presenza si riduca a mera testimonianza.

Ma il paradigma agapico può forse essere cercato altrimenti, può anzi essere, almeno in ipotesi, assunto (è ciò che in fondo ha fatto Sorokin nel suo *The power of love*, anch'esso già ricordato) come un nuovo "terzo", o se si vuole, una causa di istituzioni sociali dove immaginare una ricomposizione in grado di andare oltre il mercato, il

contratto e lo stato pur senza necessariamente negarli, ma piuttosto contestualizzandoli in una diversa e cogente cornice culturale e normativa.

D'altra parte la costruzione di questa cornice è l'oggetto di quella riflessività messa in campo dalle scienze sociali (al di là di ogni tentativo di etichettamento, ad esempio tra post-neo modernità) che vede protagonisti autori come Archer e il già ricordato Donati, cui si devono tentativi oggi forse più innovativi ai fini di un approccio di carattere sistemico al problema posto.

Un'altra via (non necessariamente alternativa) può essere quella di intravedere tracce di agape così come si esprimono nei processi sociali e rileggerle, con l'ambizione di verificarne corrispondenze e connessioni rispetto al loro costituirsi come istituzioni sociali capaci almeno di esprimersi in termini di *prossimità* alla persona.

Istituzioni di questo tipo sono presenti negli orientamenti del comunitarismo che, come è noto, caratterizza da qualche tempo il dibattito delle scienze sociali specie nel mondo anglosassone, così come lo stesso neo istituzionalismo può essere assunto come tentativo per conferire trasversalmente alla società civile, ma anche allo stesso mondo dell'economia e della politica, caratteri derivanti da una assunzione di responsabilità verso il bene comune.

Con maggiore densità storico-sociale, la categoria di economia civile e di terzo settore vogliono testimoniare:

- a) la capacità di un modo di essere del mercato che appartiene tra l'altro ad una "lunga durata" che affonda le sue radici nell'homo civicus del primo umanesimo e che è capace di efficienza nell'età dei beni relazionali, oltre i tradizionali presupposti di ordine economicista;
- b) un modo d'essere della società che ha la pretesa di essere, esso stesso *terzo* rispetto a una possibile pervasività dell'agape, che può riversarsi sul mercato e sullo stato, e non è dunque marginale, colonia che vive in uno spazio proprio, recluso e protetto, privo di forza propulsiva.

La responsabilità sociale di impresa, se non ha fini di riabilitazione reputazionale può, diventando criterio di organizzazione e gestione dell'impresa stessa, essere luogo prossimo all'idea di bene comune.

Più profeticamente, ma non per questo destinata alla solitudine, l'economia di comunione, si costituisce come esperienza di un ordine produttivo che voglia intenzionalmente porsi al servizio dell'uomo.

Il microcredito diffuso che ci viene non a caso dalle regioni più povere del mondo e di cui stiamo scoprendo un'efficacia e un'efficienza insospettata, si accompagna ad un nobile tentativo, forse più circoscritto e volontaristico, di ricostruire le ragioni di scambio internazionale attraverso il commercio equo e solidale.

Si tratta di esperienze peraltro, soprattutto quelle legate al credito, che hanno riscontro anche in Europa nelle banche etiche e nella mutualità finanziaria presente in alcuni paesi europei.

La decrescita, una lettura inversa delle dinamiche "naturalistiche" delle leggi economiche; le critiche radicali di Amartya Sen (1933-) alle nozioni fondamentali di PIL e reddito; il ruolo del capitale umano nella sua reinterpretazione in termini di capability, sono

altrettanti tentativi di ridefinire le istituzioni economiche, sociali, politiche attraverso la loro umanizzazione.

L'insieme di questi segnali, talvolta deboli ma taluni in sé decisamente forti, non è la risposta all'interrogativo di fondo che ci siamo posti circa la legittimità di pensare storicamente l'homo agapicus, interrogativo che a sua volta non può sostenere comunque una teoria generale della società.

Ma certo consente di ritenere accettabile l'ipotesi di una cornice culturale che fa propria l'esigenza di riproporre le relazioni sociali come relazioni umane, sia pure utilizzando indicatori di prossimità alla persona, piuttosto che (ma questa resta l'ambizione) di reale sopravvenienza di un agire agapico.

La partita però è in certo modo avviata, pur essendo tutta da giocare. In ogni caso ci sembra di poter dire che i giocatori che vorranno accettare la sfida hanno un terreno di gioco in qualche modo solidificato: la forza delle evidenze empiriche non ancora tutte esplorate; e una riflessività propria di quella parte delle scienze sociali che non accetta di ripiegarsi sulla sola denuncia o il consegnarsi, arresa, ad un nichilismo avvilente o a un determinismo frustrante.

6 Conclusione

La possibilità di riconcettualizzare la categoria dell'agape è l'obiettivo del lavoro presentato, al fine di poterla riproporre al dibattito scientifico contemporaneo, sottraendola all'oscuramento in cui, in qualche modo, è bene riconoscerlo, era stata ridotta. E' vero anche, come abbiamo documentato, che, inaspettatamente, sia in autori classici, sia soprattutto negli autori della postmodernità, l'agape riemerge. Alla fine l'impressione è che questo lavoro teorico sia solo all'inizio di un percorso di approfondimento che è appena introdotto.

Questo ci sembra già essere un risultato estremamente interessante, anche se poi la conoscenza scientifica, se vuole essere in qualche modo robusta, deve misurarsi con la ricerca empirica. Noi lo faremo attraverso la ricerca di quelle tracce di agape, cioè studi di caso, che non saranno semplicemente delle buone prassi catalogate e messe in vetrina, ma tendenzialmente saranno utilizzate per ricomporre una dimensione di progettualità anche per l'azione sociale. Il caso dei servizi sociali, del welfare alla persona è un ambito privilegiato, ma non esclusivo. Siamo ragionevolmente consapevoli che perfino là dove la realtà sembra particolarmente o esclusivamente legata a processi di negoziazione, come nel mondo del lavoro, sia possibile osservare un agire orientato in tal senso. Inoltre, l'ambizione scientifica è quella di riuscire ad interpretare l'agire agapico dal punto di vista del funzionamento della società, cioè della dimensione istituzionale e dei complessi normativi che strutturano l'ordine sociale.

La sfida della ricerca empirica nasce dalla convinzione che un rinnovamento culturale non può prescindere da un riferimento continuo alla vita concreta delle persone, ma ha bisogno di essere riflessivamente elaborato.

Tutto questo rappresenta un programma di ricerca, ma presuppone anche una comunità scientifica che sappia trovare le ragioni della sua costituzione, cioè di persone che

abbiano il coraggio di mettersi in gioco, non solo dal punto di vista delle mere competenze professionali.

Riferimenti Bibliografici

- Archer M., 2006, *La conversazione interiore*, Erickson, Trento.
- Arendt H., 1994, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.
- Bauman Z., 2004, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari-Roma.
- Berger P.L., 1999, *Homo Ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, Il Mulino, Bologna
- Beck U. e Beck E., 1996, *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Boltanski L., 1990, *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris.
- 2005, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bruni L., 2007, *La ferità dell'altro*, Il Margine, Milano.
- Cesareo V. e Vaccarini I., 2007, *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.
- Collins R., 2004, *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Dahrendorf R., 1989, *Homo sociologicus. Uno studio sulla storia, il significato e la critica della categoria di ruolo sociale*, Armando, Roma.
- Donati P., 2006, *Persona, società civile e istituzione sociale*, "Relazione all'assemblea Spe", Ist. L. Sturzo, Roma.
- Dumont L., 1991, *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano.
- Elias N., 1988, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna.
- Foucault, M., 1978, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Giddens A., 1995, *La trasformazione dell'intimità*, Il Mulino, Bologna.
- Gouldner A., 1997, *La sociologia e la vita quotidiana*, a cura e con introduzione di Rauty R., Armando editore, Roma.
- Habermas J., 1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna.
- Kierkegaard S., 1983, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano.
- Luhmann N., 1987, *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma.
- Nietzsche F., 1986, *Così parlò Zarathustra*, CDE, Milano.
- Parsons T., 2005, 'La religione nell'America postindustriale: il problema della secolarizzazione', in Bartolini M. e Prandini P., *Cristianesimo e Modernità*, Gentile, Salerno; ed. or. 1974.
- Schutz A., 1979, *Saggi sociologici*, Utet, Torino.
- Sen A.K., 1977, *Rational fools. A critique of the behavioral foundation of economic theory*, in "Philosophy and Public affairs", 6 (84), pp. 317-344.
- Simmel G., 1989, *Sociologia*, Edizioni Comunità, Milano.
- 2001, *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma.
- Sorokin P. A., 2005, *Il potere e i modi dell'amore*, Città Nuova editrice, Roma.
- Weber M., 1948, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.
- 1999, 'Concetti sociologici fondamentali', in *Economia e Società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Torino, ed. or. 1922.
- Wittgenstein L., 1964, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Trino; ed. or. 1918.
- Wright Mills C., 1973, *Immagini dell'uomo. La tradizione classica della sociologia*, Mondadori, Milano.

DISCUSSIONE DEL PAPER DI M. COLASANTO E G. IORIO “SETTE PROPOSIZIONI SULL’HOMO AGAPICUS. UN PROGETTO DI RICERCA PER LE SCIENZE SOCIALI”⁵

Italo De Sandre⁶

Per anni mi sono occupato di “riproduzione sociale” (cioè della ri-generazione quotidiana delle persone e delle famiglie), di professioni e servizi sociali e sanitari, di emarginazione sociale, in questi ultimi tempi mi sono interessato invece di analisi sociologica della solidarietà nei suoi diversi modelli, del problema della comunicazione “sociale”, dei mutamenti negli stili di vita. A partire da queste esperienze, vorrei condividere alcune riflessioni sull’oggetto di studio: l’*agape*.

Prima di entrare nel merito del tema, però, vorrei fare alcune premesse. E’ importante non scindere la relazione teorica presentata in apertura di questo Seminario dal progetto di ricerca che il gruppo intende avviare⁷. Questo per due ragioni: a) per un’esigenza metodologica che deriva dalla stessa natura della sociologia, che esige che le strategie del progetto, i metodi e le tecniche di ricerca siano congruenti con le basi concettuali che generano l’azione di ricerca, basi che debbono dar ragione della scelta di questa piuttosto che quella metodica di lavoro; b) per una ragione contenutistica, data la specificità ed ampiezza del tema, perché... non sono stati i sociologi ad inventare l’amore, e neppure i teologi o i biblisti. L’amore non è una categoria analitica per specialisti ma vive di una pragmatica vissuta da tutti.

Infatti, vorrei partire anch’io dal problema della maternità (cui con vivacità ha fatto riferimento Emanuela Mora⁸), perché mi sembra importante ricordare che la psicoanalista Melanie Klein (*Love hate and reparation*, 1953; *Envy and Gratitude*, 1959) - che ha fatto studi fondamentali sui bambini, ed è stata conosciuta in Italia negli anni ‘60-’70 in campo sociologico attraverso i lavori di Franco Alberoni - ha avuto un’intuizione formidabile, ossia che una delle esperienze originarie del bambino è caratterizzata dalla gratitudine (oltre che dall’invidia), dal riconoscimento di aver innanzitutto ricevuto qualcosa. Anche da questo aspetto, e da altri meccanismi psicologici, dipende, secondo la Klein, l’ambivalenza del rapporto con la madre, che nel profondo può portare il bambino alla volontà di “distruggerla” per amore di se stesso (*mors tua vita mea*, orientamento schizo-paranoideo), oppure, al contrario, di distruggere se stesso per amore della madre (*mors mea vita tua*, orientamento

⁵ Questo contributo ha l’obiettivo di discutere la relazione principale del seminario, tenutosi a Castel Gandolfo il 6-7 giugno 2008, pubblicata in esclusiva sulla rivista Nuova Umanità. Cfr. M. Colasanto e G. Iorio, *Sette proposizioni sull’homo agapicus. Un progetto di ricerca per le scienze sociali*, Nuova Umanità, n. 182, 2009.

⁶ Professore associato, insegna Sociologia, Sociologia dei consumi e degli stili di vita e Fondamenti della comunicazione sociale presso l’Università di Padova. Insegna inoltre Sociologia e religione presso istituzioni universitarie cattoliche di livello avanzato del Triveneto.

⁷ Per relazione teorica si fa riferimento all’intervento di M. Colasanto e G. Iorio, pubblicato sulla rivista Nuova Umanità nel 2009. Per ciò che attiene il progetto di ricerca, cfr. B. Callebaut (a cura di), www.social-one.it.

⁸ Cfr. M. Mora, *Discussione del paper di M. Colasanto e G. Iorio “Sette proposizioni sull’Homo Agapicus. Un progetto di ricerca per le scienze sociali”*, www.social-one.it.

depressivo), alternative a cui la madre offre piuttosto la via della *riparatività*, che lega insieme il senso del *mors tua-mors mea*, del *vita tua-vita mea*, prendendosi carico delle componenti di amore e di odio compresenti in se stessa e nel bambino, e facendolo cogliere anche al bambino. Trovo che il partire dall'ambivalenza che la l'amore riparativo assume su di sé e su cui costruisce una risposta che vuol salvare entrambi il sé e l'altro, il partire dalla gratitudine con l'ombra dell'invidia, il partire dall'amore con le ombre dell'odio, sia un modo fondamentale per riuscire a captare, a riconoscere nella sua complessità l'amore là dove già vive.

Come ultima premessa, vorrei sottolineare il problema del linguaggio (utilizzato e da utilizzare). Prendo atto che Boltanski parta dall'*agire agapico*. Assumendo tale riferimento, considero molto fine l'analisi proposta dai sociologi che mi hanno preceduto dei testi suoi e di altri autori, alcuni dei quali sono anche miei riferimenti teorici. Però, non sempre mi trovo a mio agio con il lessico usato da questa letteratura, anzi va riconosciuto che, al di là di non essere il mio, che non avrebbe in fondo molta importanza, non è certamente quello utilizzato dalla maggior parte dei sociologi attuali. E nel dibattito scientifico, questo non può essere sminuito se si vuol davvero un dibattito costruttivo. Quindi, io stesso utilizzerò, di volta in volta, diversi tipi di linguaggio, e probabilmente nel primo avvio di queste riflessioni sarà necessario ascoltare anche il lessico di diversi mondi, culture, scienze, per essere accoglienti fin dal momento della costruzione del nuovo linguaggio, che per servire a comunicare davvero non può non essere condiviso (se dovesse essere "di parte" non sarebbe esso stesso né *medium* di comunicazione né "amabile"). Credo infatti che, per trovare "le parole per dirlo", sia importante fare un atto di umiltà nell'analisi: forse non è necessario assumere una (sola) categoria a priori per parlare di amore (espressa oltretutto in altra lingua, ed antica), perché nella realtà quotidiana la sostanza dell'*agape* si fa anche senza saperlo, senza darvi un nome. Se sentiamo *noi* il bisogno di darvi un nome, dobbiamo ancora per un po' essere aperti piuttosto ad una "nube" di nomi, un mosaico di pratiche, di linguaggi. Sul piano metodologico, dobbiamo costruire un criterio analitico-empirico per riconoscere tutto questo e discernere le parole e le pratiche, e le pratiche al di là delle parole. In questo senso - in coerenza con la premessa - nella ricerca da avviare dobbiamo tenere insieme teoria e pratica, perché sono convinto anch'io che è necessario studiare dei casi significativi per far venir fuori, a galla, avvertiti dell'ambivalenza, l'amore là dove già c'è.

In tale direzione, a mio avviso, deve andare la scelta degli studi da fare nel progetto di ricerca.

Innanzitutto, ovviamente, è interessante studiare le esperienze di Economia di Comunione che sono state fatte, nella cornice di diverse culture e strutture economiche (quindi anche ben diverse da quelle italiane), osservando ciò in cui hanno avuto successo ma anche in quale o quali aspetti hanno fallito o restano deboli. Per valutare un'azione non si può limitarsi a farne una fotografia sommaria o addirittura ritoccata, né tagliarne via le parti sfuocate o venute male. Bisogna - come per qualsiasi percorso di verifica e valutazione di un' "azione" complessa - analizzarne il processo, le scelte fatte nelle diverse fasi, le contingenze sopravvenute, i cambiamenti in corso d'opera, azioni di altri od eventi esterni che hanno influenzato positivamente o negativamente il

percorso, ecc.. Punti di forza e punti di debolezza, facilitazioni e resistenze interne ed esterne, sono da chiarire con trasparenza, perché ciò non sminuisce le convinzioni ed i progetti, ma sono piuttosto manifestazione della responsabilità espressa dagli attori in ogni passo dell'azione, in una costante prospettiva di miglioramento delle cose, della loro migliore fattibilità e ripetibilità.

Andrebbero però analizzate parallelamente anche esperienze economiche di altri tipi di ispirazione cristiana, generate da altre matrici spirituali e culturali. Ad es. (tra altri possibili, l'Opus Dei, con il suo Eastland Project in Kenya) la Compagnia delle Opere, che partendo anch'essa da una matrice cristiana - quando dico matrice intendo dire un principio generativo di tipo cristiano - ha scelto linee pedagogiche e pragmatiche diverse. Ricordo ad es. che qualche anno fa ad un seminario di ricerca della Fondazione Zancan di Padova (onlus di ricerca di interesse sociale), era stato invitato il sociologo G. Rovati, che - sulla base degli insegnamenti di D. Giussani - ha cercato di far capire la lettura diversa della realtà sociale che ha portato a Comunione e Liberazione, tratteggiando i caratteri di una pedagogia focalizzata sulla persona attiva (il titolo del Meeting di Rimini 2008 di CL non a caso ha fatto riferimento al vivere da protagonisti: "*O protagonisti o nessuno*"). Si tratta di una prospettiva del tutto diversa, per non dire opposta, rispetto a quella, ad es., di Mons. Giovanni Nervo, presidente emerito della stessa Fond. Zancan, della Caritas italiana in generale, che, invece, partono dal mettere al centro le persone deboli, e non le persone che sono già capaci che eventualmente si mettano nell'atteggiamento di rispondere anche ai deboli, non le persone che dirigono la società e le istituzioni economiche e politiche.

Questo per sottolineare una realtà storicamente ed attualmente ben nota: che dalla stessa matrice cristiana nascono frutti assolutamente diversi, prospettive di lettura addirittura opposte, che nella ricerca empirica è opportuno analizzare ciascuna con le proprie ambivalenze, anche nei casi definiti intenzionalmente e convintamente *agapici*. Vedendo i casi di successo e i casi di insuccesso, analizzarne quindi, per così dire, anche la *condizione competitiva*: questo perché nel campo non solo della cristianità italiana, ma anche in campo internazionale, le proposte culturali-politiche-economiche di una Compagnia delle Opere possono avere più notorietà di quelle dell'Economia di Comunione dei Focolari, o viceversa, per cui è necessario chiedersi anche per quale ragione ciò avviene. Non è questione di diversa pressione pubblicitaria, ma di dinamiche comunicative e relazionali diverse, di diverso modo di dare rilevanza alle cose, alle persone, ai percorsi creativi. In questo senso, credo che come sociologi ci si debba muovere con ampiezza di sguardo, di "immaginazione sociologica".

Un secondo aspetto. Avendo scritto dal punto di vista dell'analisi sociologica (e non filosofica, o ideologica, o religiosa) delle riflessioni sul problema della solidarietà, ritengo che il problema del *riconoscimento*, della *reciprocità* e della *responsabilità* siano tre aspetti chiave della solidarietà, prossima al concetto (ed alle pratiche) di agape. Su questo punto, vorrei sottolineare che esistono su tali concetti valenze etiche plurali, in contrasto anche forte tra di loro, pur ciascuna autolegittimandosi in chiave di solidarietà. E' stato citato il testo: "*Riconoscimento e disprezzo*" di A. Honneth (1993); aggiungerei anche un successivo lavoro dell'autore sullo stesso argomento, più ampio e complesso, dal titolo "*Lotta per il riconoscimento*" (2002). Vi sono poi contributi di

Margalit (*La società decente*, 1998; *L'etica della memoria*, 2006) su questi temi, che sottolineano come in molti casi possa essere lo stato stesso a fare il contrario del riconoscimento, cioè a produrre umiliazione. Allo stesso modo, trovo che l'*agape*, l'amore, vede nel riconoscimento dell'altro, nella reciprocità di relazioni fiduciarie, e nella co-responsabilità dei dinamismi generativi fondamentali, che sono anche delle potenti cartine di tornasole: anche questi concetti, e le connesse pratiche, vanno visti nel loro aspetto positivo, ma anche nel loro scacco. G. Gasparini, ad es., ha parlato del male, pensando a relazioni tra persone, all'umiliazione, alla distruzione spirituale, alla distruzione dell'identità. Ancora nel senso dell'ambivalenza reale e possibile.

Un terzo aspetto. Tra i diversi modelli di agire comunicativo J. Habermas ha parlato dell'agire monologico - che si ha quando il soggetto è solo preoccupato e interessato ad esprimere se stesso - e dell'agire dialogico - che invece si ha quando il soggetto riconosce la differenza dell'altro, i soggetti si ascoltano l'un l'altro, perché vogliono interagire, cioè vogliono *con-struire*, si vuol costruire delle intese interagendo insieme, dandosi credito. Riprendendo questa distinzione, io credo che la grande sfida sia proprio la *solidarietà tra estranei* (è il titolo di un lavoro di Habermas), ossia - con linguaggio cristiano - una comunione tra diversi. Questo lo dico agli allievi della Licenza in Teologia Pastorale (Facoltà teologica del triveneto a Padova) parlando della comunicazione tra chiese locali, dove esiste una sfida impegnativa che consiste nel costruire nelle chiese locali una "comunione tra estranei", in analogia con la "solidarietà tra estranei" di cui appunto parla Habermas (con la differenza profonda che il dialogo cristiano ha nel Vangelo il codice simbolico essenziale).

Allo stesso modo, parlando di *agape*, si pone il problema dell'amore per somiglianza (tra idem-tici) o amore per differenza, perchè sono modalità che hanno percorsi relazionali diversi. Questo credo sia un passo analitico importante da fare per studiare meglio il nostro oggetto di ricerca. La comunione tra estranei, tra stranieri, è infatti una grande questione di oggi. Certo, esiste anche la forte tendenza alla somiglianza, preferire e tutelare solo i propri simili, basti pensare alle relazioni tra partiti politici personali, movimenti politici con grandi leader carismatici, etc., dove il problema è quello della solidarietà tra noti: in questo caso il criterio, dal punto di vista psicanalitico, è forse piuttosto quello della seduzione. Nella solidarietà tra estranei invece si pone la questione dell'*inter-locuzione*, ossia del dialogo tra Ego e Alter(ego), due termini che vanno sempre insieme e che necessitano della congiunzione "e" per stare insieme. In questo senso credo che lo spunto offerto da Habermas sia davvero formidabile e che il suo non sia un discorso proceduralistico, ma possa essere una proposta di lettura per capire a fondo che valore dare e come regolare il dialogo.

In questi termini propongo un'altra riflessione. Cito un autore già opportunamente citato: A. Giddens ne "*Le trasformazioni dell'intimità*". Quest'analisi, che ha ormai 15 anni, è particolarmente rilevante ai nostri fini in una parte dal titolo "Intimità e democrazia", in cui si dice che il DNA dell'intimità tra due persone che si vogliono bene è lo stesso DNA che è alla base di una vita autenticamente civile, autenticamente democratica. Questa è un'idea estremamente interessante. L'autore parlava di non violenza fisica, non violenza morale o psicologica, di rispetto, di valorizzazione dell'altro: questioni che riguardano l'intimità di due persone che si sono scelte come

uniche. Da un punto di vista generativo, però, esse sono le stesse di una democrazia, potremmo dire, della solidarietà. Usando altre parole - e qui ricordo N. in *“Amore come passione”* - possiamo dire che il codice simbolico dell’amore è quel codice simbolico generalizzato che consente di fare una cosa paradossale: scegliere un’altra persona proprio per la sua unicità, perché è solo al progetto personale dell’altro che l’io può unire il proprio progetto profondo di vita. Ebbene, l’intuizione di Giddens è basata sul fatto che nella nostra cultura, nella nostra società, abbiamo un codice simbolico che ci dice come possiamo sfidare il futuro della vita fino al punto da interpenetrarci con la persona che abbiamo scelto nella sua unicità, e – all’opposto - un codice simbolico che dice come possiamo solidarizzare con persone che nemmeno conosciamo, che non sono uniche “per noi” , che magari nemmeno conosciamo fisicamente, perché vivono in Taylandia, in Irpinia, o chissà dove. Se è vero allora che con l’amore-passione ci riconosciamo unici con un unico, è anche vero che, seguendo la metafora della solidarietà, siamo capaci di cercare una comunione tra estranei.

Credo che questa sia la sfida veramente eccezionale che si ripropone continuamente, perché - viceversa - anche colui che conosciamo e che scegliamo può diventarci estraneo. Questo aspetto, nel modello della reciprocità cristiana, è ancora più importante, perché i cristiani non accettano soltanto di fare il bene, ma anche di non restituire il male: è la grande innovazione posta dal cristianesimo, che va oltre la regola aurea “Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te” o “Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te”; ci dice in pratica: “Fai agli altri del bene, ma non rendere agli altri il male che ti fanno”. Che impatto può avere tale aspetto nella vita sociale? E nelle relazioni tra gli Stati? Anche su questo tema dovrebbe addentrarsi la riflessione sull’Agape.

DISCUSSIONE DEL PAPER DI M. COLASANTO E G. IORIO “SETTE PROPOSIZIONI SULL’HOMO AGAPICUS. UN PROGETTO DI RICERCA PER LE SCIENZE SOCIALI”

Giovanni Gasparini

0. Una premessa su Scienze sociali, spiritualità e azione sociale

Ho iniziato a riflettere sul Paper partendo dallo svolgimento del Seminario 2007 Social One (“Umanizzare la società”, Università Cattolica, Milano), in cui nel mio intervento avevo sottolineato la perdurante opportunità di distinguere tra Scienze sociali e Servizio sociale, Teoria e prassi, Scienze umane e Teologia, professionalità sociologica e dimensione etica personale.

Il Paper ora in discussione riconosce correttamente di porsi sul piano di una riflessione e ricerca sociologica (di scienze sociali): esso utilizza per la maggior parte contributi di scienziati sociali (sociologi ed economisti), anche se non mancano – vista la vicinanza di tematiche e di interessi di Social One – gli apporti di filosofi che si sono occupati di questioni etiche e spirituali (Kierkegaard, Nietzsche, ma anche filosofi-sociologi come Simmel e Schutz).

Resta comunque, in chi ha lavorato a questo ‘pre-progetto di ricerca’ così come – credo – nella maggior parte dei partecipanti a questo Seminar, **qualcosa sullo sfondo che definirei il nodo del rapporto tra Scienze sociali, spiritualità e azione** impegnata nel sociale (quest’ultima può corrispondere ad un impegno radicato nella dimensione religiosa-spirituale, come è – nella proposta – l’agire orientato all’agape). Il nodo non è certo sorprendente per chi operi da scienziato e ricercatore sociale e nello stesso tempo senta fortemente l’appello ai valori religiosi e spirituali a cui è orientata la propria vita; per di più, per chi vive l’esperienza religiosa cristiana non solo come impegno personale ma come elemento che s’inserisce attivamente in un Movimento (ad es. Focolari, S. Egidio, Comunione e Liberazione, ecc.) può diventare ancora più pressante l’esigenza di cogliere corrispondenze, legami, sinergie, elementi di creatività tra valori-esperienza religiosa e il proprio ruolo di ricercatore-scienziato sociale (o scienziato tout court). Ma, appunto, è un nodo che presenta parecchie sfaccettature e problemi non facili, probabilmente anche aporie nel momento in cui si passa con disinvoltura da sociologia a filosofia, come fa del resto già Simmel nelle sue opere.

Un punto di riferimento iniziale che mi sembra a questo riguardo straordinariamente pertinente e interessante è un Documento collettivo di respiro universale (oggi si direbbe in linea con la mondializzazione e globalizzazione) elaborato da un gruppo di persone autorevoli provenienti da tutto il mondo che risale a ben 43 anni fa e che appare ancora “giovane” e creativo, capace di adattarsi anche ad una situazione socio-economica, culturale e religiosa come quella di oggi. Questo Documento – che credo oggi andrebbe riletto con attenzione empatica da tutti coloro che si trovano a vivere con passione il nodo di cui dicevo - non è nient’altro che la **Gaudium et Spes, ovvero la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel Mondo contemporaneo**, elaborata dai Padri

del Concilio Vaticano II ed approvata “unitamente ai Venerabili Padri, nello Spirito Santo” da Paolo VI, Vescovo della Chiesa Cattolica, in Roma, il 7 dicembre 1965.

Questo Documento ispirato e indimenticabile (un documento che richiama nella sua fiducia verso il mondo e tutti gli uomini la celebre e anonima *Lettera a Diogneto* del II secolo) ma forse oggi in parte dimenticato all’interno della nostra stessa Chiesa, parla sin dall’inizio di gioie e di speranze degli uomini tutti, accanto a tristezze e angosce. Tra molte altre cose la *Gaudium et Spes* ce ne dice – a mio parere - tre che ci interessano qui in particolare:

- ci parla di “segni dei tempi”, che la Chiesa ha il dovere permanente di scrutare e interpretare alla luce dei Vangeli (par.4); ora, qui c’è una forte convergenza con il compito delle scienze umane e sociali, dato che anche noi in quanto sociologi e ricercatori di scienze sociali abbiamo il primario compito di descrivere-comprendere i sistemi sociali e le relazioni sociali in cui ci troviamo, anche se la nostra griglia di analisi e la nostra finalizzazione non è quella pastorale ma si traduce nell’apporto di conoscenza (e di contributo quindi alla “verità”), compito che la *Gaudium et Spes* invita ad esercitare con coraggio e libertà

- indica espressamente, per la prima volta in modo esplicito, la sociologia accanto ad altre scienze, riconoscendole (con buona pace delle cosiddette ”Scienze” tout court) un ruolo di conoscenza rilevante: “...si faccia buon uso non soltanto dei principi della teologia, ma anche delle scoperte delle scienze profane, in primo luogo della psicologia e della sociologia” (par.62)

- pone al centro della riflessione la dignità della persona umana, considerata nell’interdipendenza con l’umana società” e – mentre dà ampio riconoscimento ai problemi socio-economici che noi chiamiamo di ordine strutturale - afferma il primato del “bene delle persone” sull’ordine e il progresso sociale: “Nell’ordinare le cose ci si deve adeguare all’ordine delle persone e non il contrario, secondo quanto suggerisce il Signore stesso quando dice che il sabato è fatto per l’uomo e non l’uomo per il sabato” (par.26). E’ evidente il collegamento (presente anche nelle preoccupazioni del Paper qui in discussione) che si può tracciare con il lungo dibattito teorico-epistemologico, da Weber e Durkheim in poi, tra approcci sociologici centrati rispettivamente sul sistema e sull’attore.

1. Agire orientato all’agape: i pro e i contro di una proposta terminologica

“Agire agapico” è una locuzione inconsueta, imbarazzante, che mette un po’ a disagio in un discorso sociologico, almeno a prima vista, ma a cui bisogna riconoscere comunque, a priori, il merito di voler battere strade nuove, di far emergere qualcosa di nascosto, “di fatto escluso dall’indagine empirica” della sociologia, come ritengono gli autori del Paper. Questo, in generale, dovrebbe essere uno dei compiti basilari degli scienziati sociali: occuparsi di ciò che non è definito, visibile, ancora presente nel dibattito socioculturale. E poi, per chi riconosce l’esistenza del nodo di cui sopra, il tentativo non è così sorprendente, anzi è qualcosa che ci si poteva attendere emergesse.

Agape: il termine richiama l’amore-agape o carità, di cui in particolare al celebre **Inno alla carità di Paolo in Corinti I (..)** , in cui il referente – come quasi sempre nelle

epistole paoline – non è un singolo cristiano ma una comunità, quella di Corinto nella fattispecie che appunto viene invitata a praticare in forme e creative un amore-agape. Questo mi sembra vada sottolineato per due ragioni:

- l'agire orientato all'amore-agape è di solito praticato in un contesto comunitario che è anche socialmente visibile, come in molte epistole paoline e nelle lettere giovanee o come all'inizio degli Atti degli Apostoli in cui si parla della comunità dei credenti; o anche come traspare da diversi punti della *Lettera a Diogneto*, per restare ai primissimi secoli del cristianesimo.
- In secondo luogo, agape richiama ancora oggi il contesto del convivio, della convivialità, non a caso essenziale per il banchetto eucaristico, centro della vita cristiana sin dal I secolo e rimasto tale fino ad oggi.

L'agape dunque mi sembra poco adatto all'esercizio di elaborazioni concettuali – come quelle di Boltanski, a mio parere opinabili, in parte adottate ma poi criticate e dismesse dal Paper – che fanno riferimento ad un singolo attore, proprio per la valenza semantica del termine che evoca un contesto relazionale, di “scambio” e condivisione dei gesti di carità.

Un altro aspetto basilare che mi lascia perplesso – ed è il pendant del primo - è il fatto che un termine così forte e impegnativo sul piano spirituale andrebbe usato in sociologia tenendo conto che ogni agire umano è ambivalente, nelle intenzioni anzitutto oltre che nei risultati, è difficilmente giudicabile ed è inseparabile da altre componenti dell'azione: lo si vede bene in ogni gesto della vita quotidiana (anche quelli apparentemente generosi possono celare altre motivazioni e pulsioni, o avere altre “funzioni” come diciamo in sociologia riferendoci alla lezione di Merton). E persino le persone più generose ed eroiche riconoscono la loro inadeguatezza nell'azione, che non è esclusivamente orientata all'agape ma commista ad altre motivazioni e intenzioni: san Francesco, citato nel Paper come esempio sommo di “agire agapico”, si diceva un grande peccatore, così come in genere tutti i santi. Come risolvere questo problema che è anche teorico? Forse abbandonando le pretese definitorie (dal momento che *Homo agapicus* è anche nello stesso tempo un uomo manchevole e incapace di amore) o facendo un salto deciso nei confronti dei “fatti”, delle realizzazioni concrete. Come ad es. le “opere di misericordia” realizzate in ambito cristiano dal Medioevo in poi, molte delle quali sopravvissute ancora oggi per dar da mangiare agli affamati, vestire gli ignudi, visitare gli infermi, accogliere gli stranieri, e così via. E poi tenendo presente che il male è in ciascuno di noi, si può annidare anche nelle azioni apparentemente più disinteressate e caritatevoli: sempre Paolo nella prima Lettera ai Corinti ci mette in guardia da azioni persino eroiche come dare il proprio corpo per essere bruciato se ciò non è sostenuto dalla carità-agape. (Forse un deciso scatto della Sociologia oggi potrebbe essere contenuto nel fatto di voler affrontare il problema del male, in una chiave beninteso non teologica o morale⁹).

⁹ Mi permetto di rinviare qui a due miei contributi: G. Gasparini, “La dimensione sociale del male e l'assuefazione al male”, *Servitium*, 102, nov.-dic.1995; Id., “Un bosco disetaneo”, *Vita e Pensiero*, 6, nov.-dic.2001).

2. Il dono come concetto e come oggetto di un importante filone di ricerca

Venendo ad alcuni aspetti propositivi sul Paper, trovo singolare che in esso non sia stata utilizzata nel Paper l'oramai consistente corpus di ricerca sul **Dono**, svolta non tanto dagli etnoantropologi sin dall'inizio del Novecento (cfr. M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris 1925) ma da una nuova corrente di socio-antropologia che da una quindicina d'anni sta esplorando il campo con risultati notevoli. (Tra parentesi, non mi riferisco alla bibliografia, anch'essa consistente, ma molto specifica e spesso 'orientata' in senso univoco, di chi ha studiato il volontariato e il privato-sociale). Mi riferisco al MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) di Parigi, con i contributi di studiosi canadesi e francesi, specialmente di Godbout e Caillé: in particolare, il lavoro di Godbout su **Lo spirito del dono** (Parigi 1992, trad.it. Torino, Bollati Boringhieri 1995) è un'opera innovativa, di svolta, che ha avuto anche in Italia un'importante recezione. Nel nostro paese mi permetto di rinviare anche ai miei studi, sin da quando il Dono venne inserito tra i fenomeni "interstiziali" della vita quotidiana in quanto marginali rispetto alle logiche prevalenti, in questo caso rappresentate dal Mercato e dal Welfare¹⁰: in essi facevo riferimento ad un'opera fondamentale e fondativa quale il *De beneficiis* di Seneca (che non è stato citato né utilizzato da Godbout), che a sua volta risente del clima del cristianesimo a Roma del I secolo. In un successivo volume collettaneo del 2000 dedicato al dono, con apporti tra scienze sociali e teologia, si fa riferimento espressamente al mondo cristiano e ai vangeli, e tra l'altro alla parabola del buon Samaritano, esempio paradigmatico di persona caritatevole¹¹.

L'interesse di questi studi mi sembra soprattutto quello di aver mostrato che il dono moderno è possibile, praticabile e praticato attraverso forme quali il "dono agli estranei" che hanno presupposti del tutto analoghi se non coincidenti rispetto a quelli indicati nel Paper per l'agire orientato all'agape.

Sono rilevanti inoltre, a mio parere, altri tre aspetti che così sintetizzerei:

a. il dono, riscoperto come fenomeno interstiziale nei rapporti sociali in quanto relegato ai margini, rappresenta in realtà una categoria forte di interpretazione delle dinamiche presenti anche oggi nel mondo contemporaneo;

b. il dono va assunto nella sua fattualità, attraverso gesti che esprimono accanto al dono *beneficium* il dono-*munus*, il dono interessato a vari livelli, il cosiddetto "iperdono"; rinvio in proposito ad uno schema interpretativo recente sul dono e le sue funzioni, apparso sulla rivista *Aggiornamenti sociali*¹² (3, 2004). In questo modo si stabilisce una sorta di ancoraggio degli atteggiamenti (intenzioni del donatore) a forme, risultati e conseguenze-funzioni concrete

c. il dono, allorché viene condiviso nella sua logica seduttiva (io ri-dono liberamente e ri-dono perché è bello, non perché mi sento in obbligo), dà origine a comunità di dono: dalla famiglia al convento, dalle comunità di recupero di soggetti deboli a molte altre forme in cui la carità-agape è, in linea di massima almeno, il criterio della relazione e dello scambio tra gli attori-persone partecipanti

¹⁰ Cfr. G. Gasparini, *Sociologia degli interstizi – Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, B. Mondadori, Milano 1998.

¹¹ *Il dono*, a cura di G. Gasparini, ed. Lavoro, Roma 2000.

¹² G. Gasparini, "Il dono: tra economia e società", *Aggiornamenti sociali*, 3, mar.2004.

3. Alcune indicazioni conclusive

Certamente condivisibile è il messaggio generale del Paper che propone una rivalutazione della dimensione soggettiva rispetto a quella oggettivo-strutturale. Si tratta peraltro di un orientamento, quello di ridare centralità al soggetto, che è condiviso oramai in termini teorici e metodologici da molti ricercatori. P. Berger, qui citato meritoriamente a proposito dell'*Homo ridens* (opera di valore di alcuni anni fa che credo non molti abbiano letto in Italia), non viene invece – stranamente – indicato per l'importante teorizzazione sulla costruzione sociale della realtà, elaborata in un libro ormai classico insieme a T. Luckmann¹³.

Il punto, se mai, è quello di ripensare in modi sociologicamente corretti e condivisibili il concetto di persona, rispetto a quello di comunità o di sistema sociale. Credo che qui l'opera classica ma ancora di grande rilevanza di E. Mounier – la sua opera sulla *Rivoluzione personalista e comunitaria* del 1935 e il seguente *Manifeste au service du personnalisme* (1936), che ha influenzato in grande misura per decenni il cattolicesimo europeo, anche attraverso la rivista *Esprit* - sia ancora ricca di spunti e di idee da proporre oggi, proprio per una riflessione sull'agire orientato alla carità-agape, e in particolare su una "Economia a servizio della persona". Cito dal *Manifeste*, a proposito di una "Tecnica dei mezzi spirituali", quando Mounier indica espressamente "una ascesi dell'azione, fondata sulle esigenze primarie delle persone" e non esita a parlare di "meditazione e ritiro necessari per liberare l'azione dall'agitazione", di un "senso di spoliamento (e cioè kenosis), che è una ascesi dell'individuo" (p.645).

Concludo con una constatazione che si potrebbe considerare a cavallo tra Sociologia e Filosofia della vita quotidiana.

Che ci piaccia o no, la vita nel mondo contemporaneo – quella vita quotidiana che rappresenta la dimensione privata di ciascuno e che si connette alla vita pubblica di alcuni e comunque agli eventi pubblici dotati di "centralità" – è intessuta di azioni che hanno motivazioni molto differenti tra loro. Per quanto ci è dato osservare con gli strumenti (deboli e imperfetti, ma pur sempre utili nella modernità) delle scienze sociali, **i comportamenti umani ispirati al dono gratuito e puro (e cioè all'agape, a grandi linee) sono un'eccezione** rispetto alla regola, sono cioè residuali o interstiziali. I comportamenti più diffusi risultano infatti quelli di due altri tipi: quelli conformi alle regole (giuridiche, sociali, culturali) e quelli devianti (illeciti, anticonformistici ecc.); al limite, si potrebbero aggiungere qui i comportamenti che contengono un mix di *compliance* e di devianza.

Nella situazione in cui si trova oggi il nostro paese, credo che sarebbe già un sollievo assistere ad una prevalenza di comportamenti non devianti, e cioè di osservanza dello Stato di diritto nelle sue manifestazioni anche più capillari (passare al semaforo con il verde, rispettare le strisce pedonali, non danneggiare le cose e strutture pubbliche, raccogliere i rifiuti, rispettare le regole di uso dei servizi di tutti i tipi, ecc.) e delle norme sociali che i diversi gruppi si sono date.

Un compito urgente, anche per chi ritiene di orientare la propria azione verso il tentativo dell'amore-carità (agape), credo sia quello di aiutare a ristabilire regole di

¹³ P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969.

convivenza normale e fiducia reciproca tra tutti coloro che hanno avuto in sorte il dono di nascere o di vivere in questo paese meraviglioso e straordinario che si chiama Italia.

Una postilla, ex-post

Alla luce dello svolgimento dei lavori del Seminario, in cui si sono succeduti contributi arricchenti di parecchie persone e di numerose prospettive disciplinari, vorrei aggiungere alcuni ulteriori elementi di riflessione al mio contributo. Si tratta di semplici suggerimenti fatti “dall'esterno” al Gruppo Social One, ma con spirito di viva partecipazione ad un'impresa che potrà essere creativa e significativa se condotta con perizia e attenzione alle problematiche teorico-metodologiche delle scienze sociali.

1. *La logica squilibrante del Dono*

Il dono, richiamato sopra come complemento quasi necessario di una riflessione sulla carità-agape, mette in evidenza il problema chiave di ogni relazione umana e sociale, quella della equità o giustizia. Il dono infatti contraddice, con un sovrappiù di cui è portatore, questa logica e crea uno squilibrio che “provoca” il donatario, colui che riceve il dono e che si trova – da sempre, in tutte le collettività e in tutte le culture, fino ad oggi – davanti al dilemma: accettare e ricambiare il dono? E come? E in che misura? E quando? Il dono ha una logica squilibrante che contraddice quella del mercato, della legge, dello stesso Welfare state dove tutto è prestabilito e predetermina un equilibrio tra i soggetti implicati nella relazione interpersonale e sociale. Nel dono autentico – che è ben diverso dal dono interessato, il quale mira in sostanza ad attuare uno scambio e anzi a lucrare attraverso di esso - alla logica del *do ut des* o del diritto-dovere si sostituisce una logica completamente diversa, di tipo seduttivo. Così, chi ha ricevuto ridarà liberamente, e lo farà non perché è obbligato (come avveniva in tutte le società e culture del passato, dove al dono corrispondeva obbligatoriamente l'accettazione del dono e l'obbligo di restituire un contro-dono) ma perché si è lasciato conquistare, sedurre liberamente dalla bellezza, dal “fascino” del donare, persino dalla superiorità in termini umani e relazionali del dare rispetto al ricevere. Allora, ogni dono ridato sarà maggiore di quello ricevuto – come avviene sempre in una comunità di dono, anche quella di due amanti – e creerà uno squilibrio ulteriore in termini di debito liberamente contratto e che sarà liberamente ricambiato, con un dono ancora e ancora più grande.

2. *Il titolo del Progetto di ricerca*

Naturalmente il titolo di un Progetto di ricerca è importante, tanto più in un caso come questo in cui lo sforzo è quello di mettere in luce tipi di agire umano o comportamenti che si ritengono trascurati, dimenticati, non concettualizzati dalle scienze sociali.

In questa prospettiva, e alla luce della discussione del Seminario, vorrei suggerire di mitigare e integrare la prospettiva dell’“agire agapico” (o agire orientato alla carità-agape) con quella del Dono, che ha il vantaggio di essere una categoria di fondo delle relazioni umane e sociali e di corrispondere ad un approccio già presente e chiaramente identificabile in termini scientifici in Sociologia, Antropologia ed Etnologia. In altri

termini, e nell'interesse della stessa efficacia dell'indagine, vorrei suggerire un titolo del tipo

Agire orientato all'agape, Dono e Istituzioni,

stante il fatto che Dono è categoria generale e “fattuale” molto ampia, che comprende anche il dono non corrisposto, le forme di Dono diverse dal dono-*beneficium* (per restare a Seneca), come il dono avvelenato, il dono fastoso, il dono interessato (a vario titolo) e l’“iperdono” (dono eccessivo che tende a bloccare psicologicamente e a vincolare il donatario). L'agire agapico potrebbe essere così riferito esclusivamente alle realtà in cui effettivamente si realizzano situazioni di carità-agape condivise (quelle in cui, secondo l'espressione di Godbout, si attua l'anello del dono, e cioè il suo circolo virtuoso): esempi di quest'ultimo tipo sono quelli che sono stati illustrati – con riferimento ad esperienze del Movimento dei Focolari - per l'Algeria e il Lussemburgo, nel corso del secondo giorno del Seminario. Molti altri esempi potrebbero essere analizzati: quelli di comunità in cui il Dono è scambiato effettivamente, come avviene (o può avvenire) nelle famiglie, nei monasteri, nei movimenti, nelle comunità per il recupero di soggetti deboli ecc.

E inoltre sembrano essere queste le situazioni in cui anche le “Istituzioni”, specialmente pubbliche, vengono toccate, coinvolte, rinnovate o reinventate da pratiche di agire comunitario improntate alla carità-agape.

Il Dono resterebbe così come elemento più ampio di ogni espressione anche estemporanea di forme di carità-agape: richiamo a titolo di esempio, in questa linea, gli oltre duecento casi di questo tipo riportati da una singolare e meritoria inchiesta giornalistica condotta alcuni anni fa da uno dei più noti vaticanisti italiani, L.Accattoli¹⁴. Inoltre, il Dono – espresso o meno in fatti strutturali o istituzionali – sarebbe così studiabile come esito di un agire che può accomunare ogni persona indipendentemente dalla sua fede, proprio perché chi crede nell'azione dello Spirito sa che Esso soffia dove vuole e dunque non è prerogativa dei cristiani.

3. Un caveat

In conclusione, uno studio sociologico dell'agire orientato alla carità-agape (e al dono) non può prescindere da almeno due aspetti, che sono importanti da porre e precisare in termini metodologici e di disegno di ricerca:

- i comportamenti di Dono o orientati all'agape possono essere ambivalenti, frutto di intenzionalità che alternano motivazioni e comportamenti autenticamente caritatevoli ad altri; le stesse istituzioni nate dichiaratamente per sviluppare questi orientamenti possono aver tradito o tradire tali fini;
- il problema del male, pur essendo teologico e morale, non può non essere tenuto presente in qualche modo in questo ambito: riferimenti utili saranno quelli al tema dei Valori condivisi in una società, specie oggi con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1948 e quelli alla categoria di “disordine stabilito” introdotta da E Mounier negli anni Trenta a proposito della Rivoluzione personalista e comunitaria.

¹⁴ L. Accattoli, *Cerco fatti di Vangelo*, Sei, Torino 1995.

AGIRE AGAPICO E SCIENZE UMANE

PRESENTAZIONE ALLA TAVOLA ROTONDA INTERDISCIPLINARE

*Tiziano Vecchiato*¹⁵

Il tema di questo seminario, l'amore, rappresenta una sfida non solo per la sociologia e per le scienze sociali, ma per tutte le scienze umane. Le ricerche infatti che intendono l'amore come dono di sé incondizionato e condivisione di un destino di vita, non sono numerose, anzi piuttosto timide anche in psicologia, economia, scienze politiche e discipline internazionali.

Eppure siamo convinti che l'agire agapico rappresenti una novità e un problema aperto per gli uomini e le donne di oggi, soprattutto se in dialogo tra generazioni. L'agire agapico infatti richiede di pensare in termini plurali, allargando i confini del proprio spazio di vita, per aprirlo a ogni persona, facendone spazio e occasione di nuovi modi di essere e stare con gli altri in società.

Ritengo che le scienze che rinunciano ad affrontare questi aspetti, rischiano di perdere capacità e legittimazione di scienze umane, nel senso profondo che questo termine può significare. La vera conoscenza scientifica è quella che sviluppa "soluzioni" ai problemi, nello stesso modo dei frutti, possibili grazie ai fiori che li hanno preceduti e preparati. Una conoscenza incapace di risposte pratiche, cioè utilizzabili per affrontare i problemi umani, è conoscenza sterile, fiore che appassisce.

Le discipline umane non devono quindi sentirsi appagate dalla sola capacità di lettura e analisi dei problemi. Se non sono in grado di misurarsi con le possibili soluzioni intese come risposte alle molte domande che ci vengono rivolte, rimangono lontane dall'umanità, finiscono per essere autoseduttive e appagate di se stesse.

La ricerca finalizzata a contrastare questi rischi, come quella promossa da Social-One, può aprire strade inedite, innanzitutto per una rinnovata visione delle scienze umane, in quanto discipline capaci di dare soluzione e quindi speranza ai problemi che non hanno risposta, in un momento in cui ce n'è molto bisogno.

L'agire agapico infatti ha caratteristiche che includono e trascendono l'amore inteso come philia e eros, allargando la propria sfera d'azione alla gratuità, alla creatività e alla reciprocità. Su questo ritengo che abbia molto da dire la psicologia sociale, in quanto disciplina che si occupa della psiche umana in situazione, intesa nel rapporto sinergico tra ego, alter e noi.

L'agire agapico può portare a riflettere sulle radici valoriali e culturali che hanno dato forma ai moderni sistemi di welfare, non solo nel nostro Paese, ma in tutto l'Occidente e che sono alla radice dei modi con cui i nostri sistemi politici cercano di dare risposte ai bisogni personali e sociali. Nel caso delle politiche sociali ad esempio il nostro Paese fa fatica a pensare oltre l'assistenza, la beneficenza, il risarcimento. Fatichiamo a credere che le persone possano trovare risposte ai problemi nella condivisione di responsabilità, cioè in termini di amore e di fraternità umana. Questo vuoto da colmare

¹⁵ Direttore Fondazione E. Zancan onlus, Centro studi e ricerca sociale, Padova.

può essere di grande stimolo non solo per la scienza sociale ma anche per la scienza politica e per l'orientamento delle relazioni internazionali.

L'agire agapico chiede di superare la visione ristretta dell'homo oeconomicus, offrendo nuove piste di ricerca in economia, come ad esempio i beni relazionali, la felicità, la reciprocità e la fiducia. Anche i sistemi di welfare, cioè di promozione della solidarietà, potranno trarne benefici e soprattutto metterli a disposizione, per alimentare la fiducia che è parte costitutiva dell'agire agapico.

Non mi resta che dare la parola ai nostri esperti che partecipano alla tavola rotonda interdisciplinare.

Presento allora Simonetta Magari psichiatra e psicoterapeuta. Simonetta Magari è Direttore sanitario di un centro di riabilitazione per la disabilità intellettiva e docente alla scuola di specializzazione in Psicologia Clinica dell'Università Cattolica di Roma, nonché coordinatrice del gruppo di ricerca affine a Social-One, "Psicologia e Comunione".

Sono lieto di presentare inoltre Vittorio Pelligra, ricercatore di Economia Politica all'Università di Cagliari e docente in diversi master presso l'Università Milano-Bicocca e all'Università di Ginevra.

Per la scienza politica abbiamo due esperti: Simone Borg, docente di diritto internazionale e ambientale all'Università di Malta e consulente legale del Governo locale e Pasquale Ferrara, diplomatico e capo-ufficio stampa del Ministero degli esteri. Saggista ed esperto di temi internazionali, Pasquale Ferrara è inoltre docente alla GeorgeTown University di Washington.

TAVOLA ROTONDA INTERDISCIPLINARE: PSICOLOGIA: RECIPROCITA' COMUNIONALE

Simonetta Magari

Reciprocità comunionale

La psicologia dell'ultimo novecento asserisce che la mente è *relazionale* e che il rapporto con l'altro fonda e dà senso all'identità psichica di ogni individuo¹⁶. La sua relazionalità si nutre costantemente di una dinamica fatta di *reciprocità*.¹⁷

Negli ultimi anni le neuroscienze hanno dimostrato¹⁸ che la vita mentale di ciascun individuo è frutto di una “matrice intersoggettiva”, di un continuo dialogo con le menti degli altri¹⁹.

Possiamo affermare con certezza che il “centro di gravità” della psicologia si è spostato dall'intrapsichico all'intersoggettivo. La matrice intersoggettiva, la reciproca interazione della nostra mente con la mente degli altri, si rivela fondamentale, indispensabile, è presente sin dalla nascita nella psiche di ogni individuo. Si ipotizza che esso nasce con un altro virtuale nella mente

La matrice intersoggettiva sta alla nostra vita mentale come l'ossigeno ai nostri polmoni. Noi respiriamo l'ossigeno senza essere consapevoli, senza renderci conto che in mancanza di esso cesseremmo subito di esistere.

Tuttavia, la reciprocità su cui si fonda la matrice intersoggettiva della mente non costituisce un orizzonte “ultimo”, sufficiente a contenere la complessità e le potenzialità dell'individuo umano.

La sfida che oggi attende la psicologia consiste forse nel cogliere e teorizzare quella particolare forma di reciprocità, ancora del tutto inesplorata, che rende possibile la *comunione* fra gli individui.

La *comunione* si basa su un modo “ulteriore” di vivere la reciprocità che potremmo definire *reciprocità comunionale*. Le caratteristiche psicologiche e le implicazioni emotivo-affettive della *reciprocità comunionale* sono significativamente diverse da quelle che connotano la più generica *reciprocità relazionale*.

La *reciprocità comunionale* non solo implica il riconoscimento e l'accettazione vicendevole, ma presume la “totale” ospitalità dell'altro, la tensione alla comunione piena, la reciproca appartenenza, l'apertura alla completa condivisione, la radicale disposizione al dono gratuito di sé.

¹⁶ Cfr. S. A. Mitchell, *Il modello relazionale. Dall'attaccamento all'intersoggettività*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2002; D.J. Siegel, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2001.

¹⁷ Cfr. D. N. Stern, *Il momento presente*, op. cit.

¹⁸ Cfr. G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

¹⁹ Cfr. J. Bruner, *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1999; D. N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Ciò non esclude la possibilità di sperimentare la frustrazione e la solitudine che derivano dal non essere “corrisposti” nella medesima radicalità, nella stessa disposizione all’apertura comunione.

Si tratta di fare dono gratuito di sé affinché l’altro emerga nei tempi, nelle modalità e nelle differenze attraverso cui si esprime la sua unicità, la sua identità individuale.

E’ evidente, del resto, che tale “non-corrispondenza” può inaspettatamente essere originata anche da me. Nonostante la mia iniziale disponibilità, la *reciprocità comunione* può all’improvviso trovare in me stesso, nella mia demotivazione, nella mia chiusura, nel mio ripiegamento, il blocco psicologico che le impedisce di evolvere.

La *reciprocità comunione* rende possibile la più elevata forma di relazione fra gli uomini, la *comunione*, dove finalmente appartenenza e individuazione, unità e molteplicità, si integrano in tutta la loro pienezza.

La psicologia è chiamata a confrontarsi con l’*uomo-comunione*, che realizza se stesso negandosi, facendosi dono gratuito per l’altro e rendendo così possibile la relazione di comunione.

L’incontro con l’altro nella comunione

Ma di quale comunione stiamo parlando? Non certo di una comunione che risulta da un insieme anarchico di irriducibili individualità, le quali di fatto sfuggono ad una esperienza di reale “appartenenza”. Né tanto meno di una comunione che non riconosce dignità all’individuazione e che assorbe l’io nel “noi”, sacrificando l’individualità sino a disconoscerla del tutto.

Piuttosto vogliamo riferirci ad una comunione “diversa”, dove individuazione e appartenenza non si contrappongono, ma si integrano pienamente; dove ciascuno esprime la propria identità non negando l’altro, ma aprendosi all’incontro con lui; dove l’appartenenza non mortifica la diversità, ma la riconosce e l’accoglie nel suo multiforme dispiegarsi.

Nella *relazione di comunione* la mia individualità raggiunge la sua pienezza e il suo compimento se è totalmente aperta all’altro. L’altro che incontro non è mai un “qualsiasi e generico” altro. Ogni singolo individuo, infatti, è sempre espressione di una parola, di una singola e originaria *Idea*, che l’Amore, ha avuto nel chiamarlo alla vita²⁰.

L’*uomo comunione* afferma se stesso nell’assoluto “darsi”, è “non-essendo” *per* l’altro, in una relazione con lui nella quale egli si fa “dono” gratuito e diventa termine di reciprocità. All’interno di una tale relazione, le differenze non emergono per contraddire l’altro, per competere con esso, ma per cooperare alla sua stessa edificazione. Ciascuna differenza è *per* l’altro e, a motivo di ciò, è continuamente trasformata in “dono”.

La reciprocità e il dono di sé

In una *relazione di reciprocità*, intesa in questi termini, la centralità della comunione non elimina, né assume in sé, la centralità della personalità individuale. L’esperienza

²⁰ Cfr. H. Blaumeiser, “All’infinito verso la disunità“. *Considerazioni sull’inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich*, in “Nuova Umanità”, 1997, 113, pp. 543-570.

del “noi”, alla quale approda la *reciprocità comunionale*, non cancella, né assorbe al suo interno, la differenza e la distinzione attraverso le quali si esprime l’identità unica e irripetibile dell’io. Dischiudendosi all’*altro*, in un’apertura accogliente che si fa dono di sé, fino a non-essere-per-l’altro, l’*io* attraversa l’esperienza del *noi* per poi riappropriarsi di una identità più arricchita, qualitativamente diversa da prima, “individuata” in maggior misura, in quanto capace di coniugare l’affermazione piena di sé con la donazione di sé.

Sottolineando con estrema convinzione il non trascurabile valore psicologico di questa nuova dinamica relazionale che unisce l’*io* all’*altro*, Chiara Lubich afferma: “il mio amore non soltanto conferma lui nell’essere distinto da me, uguale a me, trascendente come me, ma ‘fa essere me’. Solo l’amore rende conto della diversità (o distinzione) salvando l’uguaglianza e rendendo così possibile l’unità”²¹.

La reciprocità di cui stiamo parlando non si fonda sullo scambio del dare e dell’avere, non è neppure la reciprocità dell’amicizia, che non sa aprirsi al “non-amico”.

E’ piuttosto una reciprocità che coinvolge “ogni” altro e che è gratuita, non attende cioè restituzione o ricompensa, è incondizionale’. E’ una reciprocità che accoglie per intero la fragilità della relazione e la debolezza dei suoi protagonisti, trasformando tali limiti in ulteriori esperienze di donazione. La possibilità di donare, infatti, apre una duplice prospettiva di senso. Una riguarda la dinamica stessa della reciprocità, l’altra rimanda alla realizzazione individuale.

Il dono è reso possibile non solo dalla “diversità” dell’altro, ma anche dal suo limite, dal suo bisogno, dalla sua deficienza o mancanza. Non potrebbe esserci dono se non in risposta ad una qualche finitezza che l’altro presenta. Ecco, allora, che il limite non solo rende possibile il dono, ma diventa anche un aspetto saliente e indispensabile del reciproco relazionarsi.

L’altra prospettiva-condivisa da diversi autori tra cui Fromm, Nuttin e Frankl a cui, poi, ci riconduce il dono è quella della realizzazione individuale. Nel dono, infatti, ciò che viene “sacrificato” è soprattutto l’intenzione del ricambio, la rivendicazione di quanto mi appartiene, di quanto è “parte” di me e a cui rinuncio in modo definitivo per farne dono all’altro. Questo “sacrificio” di sé, della propria intenzione di ricompensa, non va considerato come una sottrazione, né come una “diminuzione” di sé, ma al contrario come l’esperienza del pieno “possesso” di sé, come afferma Jung²².

Ognuno, infatti, non può donare ciò che non possiede. Sicchè nel dono, paradossalmente, sperimento il possesso di me, di ciò che in effetti sono, delle risorse, delle capacità che di me fanno parte e che mi costituiscono nella mia singolare individualità. Il donare all’altro, così, svela me a me stesso, permette di conoscermi, di sperimentare ciò che realmente sono, di trasformare in realtà tangibile ciò che solo potenzialmente era racchiuso in me. In accordo con Cola si potrebbe affermare che il dono e la “perdita di me”, inaspettatamente, mi fanno essere ciò che non sapevo di

²¹ C. Lubich, *Lezione per la laurea Honoris Causa in “Lettere” (Psicologia)*. Malta 26 febbraio 1999, in “Nuova Umanità”, 1999, 122, p. 186.

²² Cfr. C. G. Jung, *Il simbolismo della Messa*, Boringhieri, Torino 1979.

essere e in tal modo mi fanno “realizzare”, mi fanno esprimere come presenza unica e irripetibile²³.

Chiara Lubich, a questo proposito, afferma che “io sono massimamente persona quando liberamente e coscientemente affermo l’altro anche a costo della mia vita (...).²⁴”

TAVOLA ROTONDA INTERDISCIPLINARE: ECONOMIA

Vittorio Pelligra

1) Sul metodo

Tipizzazione delle modalità di relazione: immagini ad hoc? Una versione unificante? Il problema della tipizzazione o della separazione delle modalità e delle logiche d’azione risiede principalmente nell’impossibilità o nell’estrema difficoltà dell’operazione di sintesi che dovrebbe fornire l’immagine descrittivamente adeguata del soggetto sociale (Mill, Pareto) [vedi citaz. Zarathustra] Il problema principale con la visione di homo economicus risiede nel fatto che essa, invece, proprio a causa della difficoltà dell’operazione di sintesi, viene assunta come integrale, o nella migliore delle ipotesi come capace di spiegare tutto ciò che è economicamente rilevante. La problematicità dell’aggregazione è venuto ormai meno. Le visioni più moderne, l’homo reciprocans (Fehr, Camerer et al.) rappresentano “sviluppi”, non tanto perché affiancano una nuova modalità d’azione a quella dell’homo economicus, ma perché integrano quest’ultima in un quadro più generale, nel quale l’homo economicus rappresenta un caso particolare (azzerando i parametri). Questo implica uno sviluppo, perché con un nuovo paradigma allargato, siamo in grado di spiegare non solo cose che prima erano inintelligibili, ma anche tutto quello che spiegavamo prima.

2) Su Boltanski

Nello Stato di pace si osserva la rinuncia allo scambio e all’agire utilitaristico. Ma l’agape non si configura tanto come una ulteriore modalità d’azione da affiancare alle altre; essa è piuttosto un trascendentale (Coda), e può essere vista come una “qualità generalissima” che può informare anche lo scambio o il calcolo. Anche il mercato, il luogo dello scambio anonimo e autointeressato, senza gratuità e incondizionalità non regge. Nella tradizionale visione di mercato di concorrenza perfetta, l’altro non conta, perché è un impersonale anonimo; solo ora si inizia a capire che questa proposta di immunizzazione (Esposito) non regge. Il peccato originale dell’economia è quello di essersi concentrata su rapporti uomo-cosa ed aver trascurato quelli uomo-uomo (Hirschleifer). Guiso, Sapienza e Zingales, su fiducia e commercio internazionale, crescita e finanza.

L’assenza di “anticipazioni nell’interazione” riduce l’agape boltanskiana ad un comportamento puramente deontologico. Chi vorrebbe una fidanzata Kantiana? L’altro

²³ Cfr. S. Cola, *Morte e resurrezione*, op. cit.

²⁴ C. Lubich, *Lezione per la laurea Honoris Causa in “Lettere” (Psicologia)*. Malta 26 febbraio 1999, op. cit., p. 187.

non è oggetto, ma finalità, se non amiamo per amore dell'altro, l'amore è amor proprio. L'amore poi nasce come risposta suscitata anche solo dalla presenza silenziosa dell'altro, o dalla sua fiducia o dalla sua vulnerabilità. Come può, poi, acquistare senso un'azione, anche agapica, senza intenzione. L'economia e ancor più le neuroscienze sociali, mettono in evidenza che la relazione intersoggettiva si basa sul meccanismo di attribuzioni delle intenzioni, per cui la stessa azione può essere letta in maniera anche molto differente a seconda delle intenzioni che gli attribuiamo. Sono le intenzioni che danno senso alle azioni. (Esperimento di MacCabe, Rigdon e Smith.)

3) Oltre Boltanski

Giustamente si fa notare che: "l'amore è un'azione primaria che con la sua azione determina il proprio oggetto e lo crea come oggetto che prima dell'amore non esisteva. Allo stesso tempo colui che ama è diverso da quello che era precedentemente". Questo è tipico, in misura differente, di ogni relazione sociale. E' quello che in economia si ottiene con (la difficilissima) endogenizzazione dei payoff... (esempio di S. Valentino). Nei rapporti fiduciari questa modificazione endogena è di tutta evidenza. Il fiduciante con il "dono sospeso" della fiducia rende diverso, più affidabile il fiduciario, che può, solo trasformandosi, godere del dono ricevuto. L'amore eroico, isolato, non è sostenibile nel lungo periodo. Diventa sostenibile perché l'amore suscita reciprocità ed allora crea le condizioni per un mutuo vantaggio. Il mutuo vantaggio, il benessere, non ne è la condizione scatenante, non ne è la ragione giustificante, ma l'esito inintenzionale. Non dono per ricevere, ma ricevo perché ho donato. Il contratto, da Hobbes a Rawls, come fondamento della società tende ad escludere gli outliers (crisi del welfare); l'assunzione di responsabilità per la vulnerabilità e la dipendenza degli altri, include e vivifica.

4) Agàpe ed istituzioni

Quale ruolo può avere il contesto istituzionale nel favorire o ostacolare comportamenti mossi dall'agape? Credo che le istituzioni possano giocare un ruolo importante nel creare il codice di lettura condiviso delle azioni sociali ed in questo modo favorire o impedire il coordinamento verso azioni cooperative e conflittuali. Questa operazione di framing contribuisce, attraverso il coordinamento delle credenze circa il comportamento altrui all'ottenimento di equilibri sociali caratterizzati da differenti livelli di conflittualità. Virtù civiche, clima sociale, capitale sociale, norme sociali possono essere viste tutte come esempi di differenti processi di framing. Una costituzione per furfanti spiazza ed erode le virtù civili (Frey)

Ecco perché se è vero che il mercato crea civiltà, come sostenevano gli illuministi scozzesi, è altrettanto vero che esso ha bisogno di un framing cooperativo, di civiltà, per poter fiorire nel suo senso proprio.

5) Linee di ricerca economiche

- Beni relazionali
- Felicità ed economia
- Reciprocità e fiducia
- Intenzioni ed intersoggettività

- Nuovo welfare e Imprese Sociali

TAVOLA ROTONDA INTERDISCIPLINARE:DIRITTO

Simone Borg

Il Diritto nell'Agire Agapico

L'individualismo ed il relativismo, due caratteristiche della società contemporanea, hanno messo in crisi anche il diritto. Questa crisi si percepisce non tanto nello sviluppo delle varie ramificazioni del campo legale quanto nell'incapacità a rimanere in linea con il fine del sistema giuridico. Oggi si legifera tanto (anche forse troppo), mai come nei nostri tempi si promulgano leggi su ogni attività che concerne le relazioni fra gli uomini e fra i popoli. Mentre il sistema giuridico e il diritto cercano di tenere il passo con questa corsa sfrenata e molto complicata che è diventata la vita nel ventesimo secolo, si sente più che mai che manca un filo comune fra queste migliaia di strumenti legali. Questo porta alla frammentazione di un *medium* sociale - il diritto, appunto - che per tanti secoli è stato caratterizzato dall'essere un unico "corpus", cioè la legge intesa come l'insieme delle norme che sostengono la società. Questo senso di individualismo giuridico è frutto anche dello sviluppo dei diritti dell'individuo, che essenzialmente sono una buona cosa, basta a pensare ai diritti umani messi in rilievo solo a metà del secolo scorso. Ma lasciato a se stesso, l'individualismo genera il relativismo che nella società occidentale (ma non solo), sta confondendo ed oscurando quello che per tanti anni era, anche se tante volte solo sul piano retorico, il fine del sistema giuridico: cioè il bene comune.

La fraternità, nel senso di "*amore al prossimo*", nella prospettiva giuridica, suona addirittura come un paradosso. A differenza dell'amore, il diritto non si basa sulla spontaneità, una caratteristica basilare dell'amore. Dunque non può né imporre l'amore e né proporre una norma dell'amore tra individui (soggetti). Il diritto tuttavia introduce nella società una terza dimensione: genera rispetto e fiducia tra i soggetti. E' in questa dimensione che si può trovare un rapporto fra diritto e amore tra gli esseri umani. Infatti il diritto con i suoi effetti giuridici, la giurisdizione, il discernimento dei diritti individuali e il suo fine che porta al bene comune, può legittimare sia strutture che agevolano sia strutture che possono ostacolare l'amore fra i soggetti nella società. Per esempio il diritto che sceglie d'incentivare comportamenti individualisti, perché orientato solo per motivare per esempio la competitività, il profitto economico etc.... lascia un'impronta di opportunismo nella società che non può portare al bene comune. Le strutture che rimuovono o modificano la possibilità di rapporti d'amore (nel senso di rispetto e fiducia fra le persone) creano ostacoli e rendono difficile la strada dell'amore fra esseri umani, riducendo la società in una massa di soggetti individuali e sovrani, ma isolati da se stessi e dalla stessa società di cui fanno parte. Vi sono tuttavia anche norme che sottolineano la reciprocità: basta pensare, nel sistema italiano, alla legislazione posta a tutela dei lavoratori.

Ma tornando alle radici, basandosi sulla premessa che *ibi societas ibi jus*, si può intuire che le regole del diritto non sono mirate a costruire una solitudine, cioè l'individualismo, ma la comunione. A questo punto quindi la domanda che sorge è se è possibile che un rapporto agapico possa essere configurato anche come rapporto giuridico. L'Articolo 1 del *Covenant* dei Diritti dell'Uomo stabilisce che oltre alla libertà e alla pari dignità, tutti gli uomini devono agire gli uni verso gli altri, “*nello spirito di fratellanza*”. Dato che il testo ha un valore giuridico, questo tipo d'agire è più che una raccomandazione, perché - secondo me - esprime la metodologia dei rapporti umani dal livello locale fino a quello globale. Mentre la libertà e l'uguaglianza distinguono l'uomo come soggetto del diritto, lo spirito di fratellanza costituisce la metodologia per arrivare a garantire questa libertà e uguaglianza fra gli individui ed eventualmente fra i popoli. Dunque attraverso la loro relazionalità nella società.

Quando nel nostro gruppo di ricerca del principio di fraternità nel diritto abbiamo affrontato l'argomento della fraternità e se l'agire agapico può entrare nelle norme giuridiche, ci è sembrato che non si può risolvere questo sul piano dogmatico. Invece abbiamo constatato che è possibile farlo attraverso la prospettiva processualistica e metodologica dove le norme giuridiche regolano rapporti, istituti e istituzioni. Questo per esempio si vede meglio nel caso processuale, dove il diritto serve per risolvere liti fra i membri del gruppo. Risolvendo le liti, si creano norme di condotta che assicurano che i diritti dei soggetti siano conformi alla giustizia, promuovendo la pace e la giustizia sociale... Questo argomento è valido per tutti i sistemi giuridici.

Ma le regole e principi così sviluppati come fine a se stessi, possono ridurre il processo ad una guerra fra persone che litigano. Sarà quindi proprio il senso della reciprocità che è al cuore del diritto a creare un bilanciamento fra diritti ed obbligazioni, così da affermare il diritto dell'individuo pur assoggettandolo ai diritti altrui. La reciprocità propone cioè la possibilità di un processo o di una metodologia giurisdizionale che arriva al dialogo, ridonando al diritto la sua funzione originale cioè un sistema di linguaggio e comunicazione umana. Inoltre la reciprocità permette al sistema giuridico di affrontare le circostanze concrete per applicare il diritto che - nonostante le varie diramazioni - affronta il soggetto da un unico punto di vista, cioè come una persona o, meglio, una pluralità di persone, che soffrono.

Nella storia dell'umanità si può vedere che già in passato il diritto ha elaborato vari principi, per esempio alcuni principi propri del diritto romano (*pacta sunt servanda*, *buona fede*, *bonus pater familias*), basati su concetti etico-sociali per orientare i rapporti e il diritto che li regola su valori di correttezza, lealtà e giustizia. Di per sé tali principi - tuttora in uso - non sono ispirati dalla fraternità ma esprimono l'esigenza di vivere in una società fondata sulla giustizia. Nella nostra epoca poi, si parla di solidarietà e sussidiarietà, principi che permettono e che esprimono il dovere dei poteri pubblici di assegnare a ciascuno i mezzi per potersi realizzare pienamente. Sia la

sussidiarietà che la solidarietà, implicano apertura del soggetto a vari livelli per una maggiore coesione del corpo sociale. Attraverso tutti questi esempi si nota che il diritto esige di fare del soggetto non l'individuo sovrano isolato ma l'individuo unito ad una comunità con i propri diritti e propri doveri. Questo presuppone che piuttosto che rinviare ogni concezione dell'uomo chiuso nella sfera della auto affermazione individuale, il diritto lo pone nello spazio pubblico delle relazioni con gli altri, che perché hanno uguale dignità e libertà gli sono fratelli, anche con persone di culture diverse.

Nel suo discorso al Primo Convegno Internazionale di Comunione e Diritto, Chiara ci ha suggerito di andare al di là dell' antico precetto, "*neminem laedere*", cioè di non fare del male a nessuno. Il suo augurio è quello di riuscire ad "*innervare dal comandamento nuovo la funzione regolatrice per la piena realizzazione delle persone e dei rapporti ai quali esse danno vita.*" Citando un discorso di Papa Giovanni Paolo II, lei ci ricorda che contribuire alla fraternità universale fa parte della responsabilità e della missione dei giuristi. Dunque anche se, come ho sottolineato prima, non si può proporre una norma che impone l'amore, che obbliga ad amare, il diritto contemporaneo nelle sue esigenze di far riferimento a principi comuni e orientati alla dignità della persona può costituire l'applicazione di una reciprocità basata sull'amore. Così si può passare dai cosiddetti "*rapporti di "buon vicinato"*" e dalla "*necessaria coesistenza*" alla riscoperta di un'appartenenza comune, (il vincolo della fraternità) che fa assumere al diritto la sua vera funzione strumentale: costruire il bene comune del soggetto-umanità.

TAVOLA ROTONDA INTERDISCIPLINARE POLITICA INTERNAZIONALE

Pasquale Ferrara*

Due parole anche per giustificare la mia presenza a questo seminario.

La mia professione è quella del diplomatico e, quindi, sono chiamato spesso a reagire soprattutto a circostanze contingenti, perché la politica internazionale è in buona parte attualità. Mi sono però reso conto, ad un certo punto, che senza una «mappa concettuale» nella quale potersi orientare, diviene difficile rispondere adeguatamente alle sfide ed alle criticità del tempo presente. Da questa esigenza è nato un processo di studio e di riflessione, parallelo e complementare alla mia professione ed alle mie funzioni di carattere istituzionale.

Dirò subito che ho letto con grande interesse il libro di Boltanski. Adesso non vorrei fare la parte di *discussanti* inserendo nel nostro dibattito ulteriori elementi critici - perché è stato fatto già egregiamente. Mi limiterò ad indicare alcuni percorsi che proprio la riflessione sulla realtà internazionale di più lungo periodo mi suggerisce.

* Diplomatico del ministero degli esteri

Il primo elemento riguarda la stessa possibilità di una teoria politica internazionale. Esiste in effetti un filone di analisi e di teoria e di filosofia politica a carattere internazionalistico che è poco esplorato, ma che diventa sempre più importante, e direi centrale, anche nella prospettiva di un orientamento concettuale e di strumenti analitici adeguati all'interno della realtà globale in cui siamo immersi.

Un primo problema riguarda le istituzioni. Evidentemente, quando si parla di «sistema» internazionale, di «relazioni» internazionali, l'aspetto istituzionale è fondamentale, e quindi, da mio punto di vista, anche io osservo che questa è in effetti una notevole carenza nella riflessione di Boltanski. D'altra parte, non è impresa facile identificare istituzioni che possano in qualche modo rappresentare la concretizzazione dell'«agire agapico» in campo internazionale. A questo proposito, un tema fondamentale su cui si discute è - l'abbiamo visto anche in questi giorni al vertice della FAO - è quello della possibilità e praticabilità della «giustizia internazionale», giustizia non nel senso in cui la intendono i giuristi, ma nel senso di giustizia *sociale* internazionale. Un tema che, oltre ad essere di grandissima attualità, ha aperto un fiorente e ricco filone di analisi e di studio nella riflessione politica internazionalistica.

Vorrei citare in particolare un autore, Alexander Wendt, che ha compiuto una seria impresa scientifica nel suo libro intitolato *Teoria sociale delle relazioni internazionali*. Wendt fornisce argomenti molto fondati per scardinare alcuni presupposti della teoria classica o «realista» delle relazioni internazionali, sostanzialmente fondata sulla constatazione delle asimmetrie e dei rapporti di forza. Wendt mostra come questo approccio sia limitativo, ed invita a tener conto di una pluralità di elementi; non ultimo il ruolo sia della società civile che delle istituzioni.

Un approccio che è in corso di valutazione nella teoria internazionalistica è quello della cosiddetta «analogia domestica»; in altri termini, ci troviamo confrontati col problema di come trovare una «regola di trasformazione» che ci consenta di applicare sul piano globale quei principi di democrazia, di libertà, di uguaglianza, di fraternità, che sono stati analizzati sul piano della struttura della politica interna. Affermare che non è possibile un procedimento analogico di questo tipo perché sul piano internazionale vige l'anarchia è un alibi. L'anarchia internazionale esiste relativamente, perché nella realtà internazionale esistono norme, procedure, istituzioni. Esiste solo se la intendiamo nel senso ristretto che non c'è un'unica autorità in grado di far applicare le norme avendo il monopolio della forza a livello mondiale. Ma in sé stessa l'anarchia non è necessariamente un fatto conflittuale: l'anarchia – afferma Wendt - è ciò che gli Stati decidono di farne. Wendt sostiene che l'anarchia può assumere diverse fattezze e portare a diversi esiti a seconda della logica che la guida. C'è l'approccio hobbesiano, che implica rapporti di forza; c'è l'approccio che si rifà a Locke, che valorizza il ruolo delle istituzioni come stanza di compensazione degli interessi; c'è infine l'approccio kantiano, che non preconizza una dimensione vagamente irenica, ma è invece fondato sui processi che sono stati evocati sul piano dell'analisi sociologica, sulla logica del riconoscimento, che in ambito internazionalistico significa ad esempio pari dignità degli stati e degli attori, e considerazione dell'altro come amico più che nemico o rivale. Quindi questo è un filone che mi sembra particolarmente promettente.

C'è poi un altro problema. Ci troviamo oggi in una situazione in cui effettivamente prevale una dimensione non dico di conflitto (dirò alla fine qualcosa del concetto del conflitto in ambito internazionale) ma sull'idea dello scontro. La sfida è come superare lo scontro in una situazione di anarchia.

La riflessione si è concentrata su un cambio di paradigma. Finora si è privilegiato lo schema sociologico, ma che è anche modo psicologico, legato alla figura del padre. Sulla scena internazionale, si manifestano le tre tipologie dell'assenza della figura del «padre» (il riferimento «ordinatore»), del rapporto deteriorato padre-figlio (egemonia da una parte, sfide all'ordine mondiale dall'altra), o del rifiuto dell'autorità del padre (anarchia). Il rifiuto dell'autorità del «padre» rappresenta la giustificazione implicita dell'anarchia. Se manca l'*auctoritas*, sarà difficilissimo riuscire a configurare rapporti cooperativi.

In alternativa a questo approccio, si è fatta strada la riflessione sul paradigma del conflitto tra fratelli: è il tema delle «politiche di Caino». La dimensione cambia completamente. Perché la causa dell'anarchia non è più l'assenza del padre, ma il fatto che i fratelli (quindi soggetti aventi pari dignità) non trovano un punto di concordia, di cooperazione. Questa prospettiva tra l'altro trova dei sostenitori autorevoli e in qualche modo insospettiti. Per esempio ho scoperto che su questo concetto Jacques Derrida ha delle riflessioni molto stimolanti. Derrida scrive che il tema della fratellanza ritorna con molta frequenza nella storia del pensiero politico, ad ogni livello; noi però non abbiamo finora avuto il coraggio di elaborarne la dimensione politico-istituzionale, cioè scoprire cosa realmente significa ciò sul piano delle politiche.

Una famosa classicista francese, Nicole Loraux, ha scritto un libro sulla «città divisa». Sostanzialmente la Loraux rilegge la storia del pensiero politico nei suoi albori classici, quindi a partire dalla città, dalla *polis* greca. Dalla sua analisi emerge che la città, ad un punto di svolta della sua parabola, ha avvertito la necessità di «elaborare» un conflitto iniziale. La città classica, la *polis* classica non è dunque il modello di armonia che Tucidide fa elogiare a Pericle nella famosa orazione funebre, ma in realtà nasce da un conflitto. Tale conflitto è stato «assunto», e pertanto contiene in sé non solo la riconciliazione, ma addirittura l'oblio del fatto conflittuale insito nella stessa struttura della *polis*.

Un altro punto che vorrei toccare riguarda proprio il concetto di stato di pace. Anche io sono d'accordo con l'osservazione che lo stato agapico di cui parla Boltanski, ha, in fondo, ben poco a che vedere con lo stato di pace. Cito qui un autore che ho scoperto avere diversi cultori in questa sala: Emmanuel Mounier. Per Mounier, c'è una netta distinzione tra gli atti di violenza - che sono immediati ed evidenti - e gli stati di violenza. Gli stati di violenza sono molto più pervasivi e «violenti», ma sono assai difficili da individuare e da denunciare. Simmetricamente, dobbiamo considerare che lo stato di pace non è affatto uno stato debole, è la condizione che chiede alle persone il massimo di rischio, di mettersi in discussione, di accettare l'ignoto che rappresenta il rapporto con l'altro, sia l'altro nei rapporti quotidiani sia l'altro come attore politico internazionale diverso da me, portatore di diversi interessi.

Concludo con un'osservazione che forse potrebbe apparire in controtendenza con la riflessione sullo stato agapico.

Io credo che anche nelle relazioni internazionali, ma non solo, vada ripensata la dimensione del conflitto, non perché il conflitto sia qualcosa in sé da interpretare e, in qualche modo, da considerare come un elemento imprescindibile, ma perché spesso si confonde il *conflitto* - che è in qualche modo confronto fra identità, confronto fra dimensioni antropologiche e geopolitiche - con lo *scontro*. Tutta la retorica della pubblicistica e anche di parte della politologia sul *conflitto* di civiltà riguarda, in effetti, lo *scontro* di civiltà. Altra cosa è assumere il conflitto (vale a dire assumere le differenze, assumere la contrapposizione) e decidere cosa fare per risolverlo. Ritorniamo al punto che ho evocato in precedenza, e cioè alla constatazione che l'anarchia è quello che noi decidiamo di farne.

Un'ultima nota, tra il biografico ed il bibliografico. Sto finendo una ricerca sul rapporto tra democrazia e terrorismo, il cui titolo è: «Lo stato preventivo», inteso sia come condizione preventiva che come strutture statali che si occupano della prevenzione quindi della protezione della intera società contro il fenomeno del terrorismo. E la pista di riflessione che suggerisco è che c'è un rapporto inverso tra quello che i Greci chiamavano *deinòn* (cioè il terribile, il terrificante, ciò che ci fa paura e che non è solo il fatto concreto e cronachistico, per quanto drammatico, del terrorismo, ma una struttura sociale profonda) e il *koinòn*, cioè il comune, ciò che ci accomuna. Nella misura in cui si frantuma la nostra dimensione del rapporto con la comunità, aumentano le nostre paure. Anche in quest'ottica specifica, la riflessione sull'agire agapico mi sembra importante. Si è parlato di dono: il filosofo Roberto Esposito ha scritto pagine straordinarie sul concetto di comunità, non nel senso del comunitarismo anglosassone, ma proprio sull'idea di *communitas*, sottolineando che la comunità nasce solo dal dono, cioè dalla percezione di un'obbligazione reciproca, che non è l'obbligazione alla restituzione, ma è piuttosto il riconoscimento reciproco e quindi l'«accettazione» della mutua dipendenza.

HOMO AGAPICUS: QUALE AMORE

Giulia Paola Di Nicola²⁵

L'individuazione del tema *Homo agapicus* risponde alla linea e agli obiettivi che *Social one* si è scelti e del resto niente affatto estraneo alla tradizione sociologica, naturalmente pescando in essa quel filone che si desidera rinverdire e sviluppare. Distinguo il mio intervento in due filoni:

Parte storica

Parte propositiva

1. Il dovere della memoria nella storia della sociologia

Evidentemente per poter raccogliere dalla sociologia elementi che si ricolleghino all'homo agapicus bisogna, come dicono Iorio-Colasanto, accettare la premessa della impostazione weberiana: "Nessuna scienza è assolutamente priva di presupposti e nessuna può stabilire il fondamento del proprio valore per chi rifiuti tali presupposti" (Weber 1984, pp. 39-43). Si dà infatti per scontato che la scienza non sia mai assolutamente neutra e che di conseguenza commetta atti di disattenzione e di oscuramenti di alcuni aspetti della realtà a vantaggio di altri, per il semplice fatto che non esiste un principio "scientifico puro", che non sia in qualche modo condizionato dall'osservatore: altri potranno giudicare i risultati di una ricerca, a seconda delle prospettive, inficiati oppure validi, ma dovranno comunque per comprenderla andare a scavare sui presupposti che ne hanno individuato e delimitato le tematiche.

In questa linea è vero che molti sociologi sono partiti da presupposti che escludono l'agire *agapico*, benché non sia stato così sempre e per tutti. Il compito di *Social one* è, in questo senso, anche quello di riscrivere una storia della sociologia facendo giustizia degli autori vittime della dimenticanza, intenzionale o meno. Perché questo scarto? Alcune volte esso è frutto di una selezione mirata, accademica e ideologica; il più delle volte scaturisce dalla ripetizione delle scelte altrui, perché non si ha il tempo o la voglia di fare ricerca a partire da fonti primarie e da autori cosiddetti "minori". Ma chi stabilisce quali sono i minori e i maggiori?

Nel selezionare, generalmente, si tende a privilegiare la fama e l'accademia, con conseguente esclusione o sottovalutazione di coloro che non entrano nei grandi circuiti del sapere e che non vengono citati²⁶. Vi sono autori che danno contributi significativi alla storia della cultura ma che vengono semplicemente espropriati da altri che si appropriano delle loro idee e ne ricavano fama immeritata. Il caso di Buber ed Ebner per la filosofia dialogica è un esempio per la Germania. Molti hanno scritto, dipinto,

²⁵ Docente Sociologia della famiglia, Università di Chieti, condirettore "Prospettiva Persona"

²⁶ Quello che viene denunciato come cosiddetto "mercato delle citazioni" riflette dinamiche di potere nazionali e internazionali, che fanno sì che alcuni autori validi restino sconosciuti a fronte di altri super-citati, più o meno meritatamente. Vi sono autori che in vita vengono osannati e che non appena perdono potere vengono dimenticati.

pensato a nome di altri. Alcuni ottengono il giusto riconoscimento dopo molti anni, altri *gost-workers* resteranno probabilmente sconosciuti per sempre.

Bisogna riconoscere che oggi internet sta dando uno scossone al mondo della cultura dominante consentendo, a chi vuole, di attingere alle fonti che ritiene più consone, sempre che si abbiano rette intenzioni di ricerca. In questo campo occorre risvegliare il dovere della memoria, che rende giustizia agli sconfitti e agli espropriati, anche nel campo del sapere. Non sempre è possibile venire a conoscenza di come realmente stanno le cose ma la retta coscienza esige di non mentire deliberamene, non rubare il pensiero altrui, non occultare la titolarità di un'opera.

2. L. Sturzo e P. A. Sorokin

Da parte mia vorrei vedere collocati nella storia degli sviluppi dell'ideal tipo *dell'homo agapicus* almeno due autori: Sturzo e Sorokin (quest'ultimo è citato nella relazione, ma marginalmente). L. Sturzo non gode oggi di buona fama in sociologia; è stato dimenticato e rimosso. Molti ambienti culturali "in" hanno presentato A. Gramsci come l'intellettuale italiano per eccellenza del Novecento, mentre il mondo cattolico non sapeva proporre altro. Resta da chiedersi come mai Wilhelm Röpke (1959) il giorno del funerale di Sturzo affermò che quanto era riuscito a fare in Germania (dal 1946 al 1959) insieme al ministro e dopo Cancelliere Erhard e al Cancelliere Adenauer lo aveva appreso da Sturzo. Aggiungeva che forse gli italiani non ne avevano compreso la grandezza. Pareto, dal canto suo, affermava che Sturzo "dimostrava nel campo delle scienze economiche sicurezza della dottrina, della scienza, nel senso proprio del termine, a differenza degli altri uomini politici del tempo"²⁷.

Sturzo per alcuni ha il difetto di essere stato un uomo d'azione, per le sue molte opere a favore dei poveri in Sicilia e poi come fondatore di un partito, per di più di cattolici. Si sa che gli studiosi diffidano delle persone che uniscono capacità pratiche e teoriche (benché E. Mounier abbia avuto diversa sorte, ma - come sostiene De Rosa per il caso Sturzo - c'è stato un periodo francese nella cultura italiana che ha preferito autori d'oltralpe a Sturzo, Toniolo, Murri²⁸). Sturzo non scriveva per la comunità accademica, ma per i lettori. Inoltre era un prete, espressamente, seppur faticosamente, fedele alla Chiesa cattolica. A questo si deve aggiungere il giudizio negativo di Croce, il quale, in un'epoca in cui egli dettava legge nella cultura italiana (e non solo), disdegnò le "escursioni filosofiche" di Sturzo, pur apprezzando l'uomo politico. Il suo pensiero venne considerato alla stregua delle esercitazioni giovanili in campo poetico e teatrale: "Sono questi i dilettevoli di cui riposa dalla fatiche della sua opera pratica"²⁹ (Sturzo aveva commesso l'ingenuità di inviare a Croce una copia del poema *Il ciclo della Creazione*, per un giudizio). Non va trascurato il limite linguistico di stile ancora ottocentesco.

Infine, non ha giovato a Sturzo l'affermarsi di una cultura marxista troppo lontana dal suo pensiero e che egli non si è dato troppa cura di approfondire. Il fatto che abbia

²⁷ Cf. Pareto, *Sturzo*, "La vita italiana", 15 Nov. 1920.

²⁸ G. De Rosa, *Sturzo*, UTET, Torino 1977, p. 372.

²⁹ B. Croce, *Terze pagine sparse*, Firenze 1952, vol II, p. 113.

avuto problemi e con la Santa Sede (decisamente diverso il suo atteggiamento da quello di A. Gemelli e F. Olgiati, che lamentavano l'assenza della esplicita dicitura "cattolico" dal nome del partito) e con la cultura marxista avanzante dimostra che Sturzo era ed è ancora oggi progressista per i conservatori e conservatore per i progressisti. Eppure: «Può apparire strano, e al limite paradossale, che il principio della laicità della politica e della conseguente aconfessionalità del partito abbia trovato il suo più coerente difensore in questo prete di severa integrità morale e di profonda pietà, sempre obbediente alla Chiesa»³⁰.

Aldilà della sua fortuna, quello che qui ci interessa è se l'agire agapico abbia o meno a che fare con la sociologia di Sturzo. La questione si potrebbe porre anche in questi termini: è possibile una sociologia senza una antropologia e una antropoteologia di riferimento? Se Sturzo ha potuto pensare ad una "sociologia del soprannaturale" e dunque a far incontrare società e Dio, è perché egli rifiutava una sociologia riduttivistica e fattuale. La sua era una impostazione personalista, - chiamata da F. Felice "personalismo metodologico"³¹: alla base del fatto sociale c'è sempre la persona, non una coercizione esterna, come in Durkheim. Essendo l'uomo a esigere e attuare determinate forme sociali, anche i fini sociali non sono altro che fini inerenti alla sua attività. Esaltando la persona, nell'agire che è insieme individuale e sociale, fattuale e morale, Sturzo ha integrato il contributo dei pensatori liberali alla sua formazione filosofica aristotelico-tomista.

La sua è una critica alla neutralità delle scienze e in particolare della economia rispetto all'etica, giacché si cadrebbe in una impostazione materialistica e immanentistica che finirebbe con l'assolutizzare la dimensione economica dell'essere umano, minandone la integralità. Sturzo temeva che, rifiutando la metafisica tradizionale, si desse il placet ad altre metafisiche di stampo positivista, idealista, materialista o sociologista, con la reificazione di entità collettive. Contrario al neoidealismo imperante in Italia e al fattualismo scientifico materialista, la sua sociologia storicista tentava di sviluppare il principio della valutatività di matrice weberiana senza restare ingabbiato nel silenzio dell'etica. Non manca di evidenziare divergenze da Weber, cui pure si avvicina³². Sturzo parlava della sua prospettiva come di *antropologia sociale*, per evidenziare il carattere personalista della sua ricerca. Non era lontano dall'individualismo metodologico, proprio per il richiamo alla persona e la critica a uno statuto epistemologico che implichi la superiorità del sociale rispetto agli individui e va in qualche modo a ledere la originaria libertà. Lottava contro ogni determinismo per poter affermare anche in sociologia la responsabilità personale. Il suo continuo riferimento alla storia, che imbarazza alcuni per la parentela con lo storicismo, non gli impedisce di giudicare le teorie filosofiche e le diverse ipotesi che gli uomini mettono in campo per risolvere le situazioni complesse. Per questo qualcuno parla di Sturzo come caratterizzato da un percorso "falsificazioni sta", nato dal desiderio di guardare le cose come stanno, indifferente alle teorie delle mode culturali. Questa impostazione ha a che

³⁰ G. Campanini-N. Antonetti, *Luigi Sturzo. Il pensiero politico*, Città Nuova, Roma, p. 40.

³¹ Cf F. Felice, *Il contributo di Sturzo alle scienze sociali*, Effatà, Cantalupa 2006.

³² «Nel mio metodo c'è qualcosa di Max Weber che però inclinava alla tipologia sociale, che è ben diversa dalle forme della società quali da me concepite» (L. Sturzo, *Del metodo sociologico*, Zanichelli, Bologna 1950, p. 85).

fare anche con quello che si chiama “antiperfettismo sociale”, per il fatto che il “fallibilismo”, l’ignoranza e la libertà individuali sono categorie imprescindibili.

Aveva ben chiara l’immanenza della sociologia, ma non disdegnava il richiamo alla teologia e alla filosofia, che non potevano entrare nel discorso sociologico se non in quanto disposte a poggiare sull’accertamento storico e statistico. Proprio per questo non si può scartare dallo studio della società il valore sociale del soprannaturale, sotto qualsiasi forma religiosa si presenti. Il soprannaturale infatti è sempre intervenuto sin dai primordi dell’umanità come fattore orientativo dell’agire. Nel cristianesimo questa direzione è l’amore. Se il dato religioso viene posto al centro della riflessione sociologica è perché il rapporto di reciprocità e interpenetrazione tra individuo e società riconducono la società all’essere umano che dà ad essa la sua impronta, creando l’ambiente sociale come proiezione della coscienza individuale nel mondo esterno (famiglia, città nazione...): «Potrebbe essere derisa l’idea di una sociologia del soprannaturale da coloro che non comprendono che cosa sia il soprannaturale nell’uomo e nella società... unico è il vincolo sociale, l’amore. Se questo amore ha due soggetti, Dio e il prossimo, non per questo è doppiato e può sdoppiarsi... la nostra riconoscenza verso Dio, non solo personale e intima ma sociale e pubblica è impegnata come un’attuazione progressiva e completa dell’amore, effusione di Dio in noi in un’unica società...nessuno pensi che noi tendiamo a confondere i due ordini, il naturale e il soprannaturale, o che attenuiamo il primo per il secondo»³³.

Per ammissione di Sturzo in *La vera vita*, “la società è nata con Eva”, per il fatto che “non è bene che l’uomo sia solo” (Gn 2, 18), col che egli dichiara apertamente l’assunto biblico a cui si ricollega. In altri termini non si può fare sociologia senza antropologia e questa fa riferimento alla teologia, perché l’uomo non è autoreferenziale, ma immagine di Dio.

Vi sono certamente in Sturzo i limiti di un sapere teologico tradizionale, di un timore di censure ecclesiastiche che l’hanno influenzato, ma rimane significativo il suo tentativo di una sociologia storica, ricollegabile a Vico, con fondazione atropo-teologica, religiosa e non confessionale, ovvero il suo bisogno di ricondurre l’agire sociale ad una coscienza libera e responsabile. «E’ solo la coscienza individuale, cioè l’uomo razionale, colui che effettivamente risolve in sé ogni forma sociale, che nella sua autonomia, unifica i vari elementi della società umana. Egli gerarchizza i fini delle varie forme sociali, nelle quali esplica le sue attività, essendo metafisicamente il termine e il fine della società stessa»³⁴.

Quando Sturzo parla di sentimento religioso non si riferisce immediatamente alla contemplazione e al misticismo e ancor meno ad uno psicologismo sentimentale; egli ha in mente una antropologia sociale che esige una interpretazione della storia che non ha sufficiente respiro senza la presenza del Cristo, indispensabile per sfuggire al relativismo storico. Proprio la ispirazione religiosa gli ha consentito di dar risalto a quei comportamenti sociali ispirati all’amore, ad imitazione di Dio amore. L’etica, la religione, la filosofia entrano nella sociologia come ispiratori di comportamenti e

³³ L. Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, riedizione anast., Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp.11 ss.

³⁴ L. Sturzo, *La società, sua natura e leggi*, New York 1944, p. 68.

fenomeni collettivi. Sono indispensabili a contrastare lo storicismo da una parte e sociologismo e positivismo dall'altra, che danno spazio ad una vera e propria "metafisica" del sociale, ossia al sociale come realtà a se stante, base dello statalismo.

La stessa critica Sturzo rivolgeva all'idealismo crociano, che innalzava il fatto compiuto evitando di dare una spiegazione immanente della storia. Egli voleva guardare alla sociologia come scienza autonoma, "scienza della società in concreto, nelle sue strutture e nel suo dinamismo"³⁵. Si trattava di elevare la sociologia al valore senza perdere la concretezza storica. L'individuo è l'unico dato reale perché non esistono società, nazioni come per i positivisti, perciò occorre studiare l'agire dell'individuo in rapporto alle forme istituzionali che man mano si vengono modificando. La storia gli appare come un processo umano che si realizza in virtù di forze immanenti, unificato nella razionalità da un principio e verso un fine trascendente e assoluto.

La fenomenologia sociale empirica non può essere un determinismo naturalistico perché deve cercare di comprendere ciò che è umano e che si esplica nella tendenza alla razionalità e nella aspirazione all'assoluto; neanche sarebbe opportuno ricondurre la sociologia a prospettive etico razionali che trascurino il dato empirico. Trascendenza e immanenza, società ideale e reale si richiamano a vicenda. La società ideale rivelata dal cristianesimo integra e trascende quella naturale, conferendole un significato. Se la sociologia offre interpretazioni della storia nel suo aspetto esterno e la chiave ultima di tale storia è il divino immanente e partecipato. "Il fatto che premesse e teorie filosofiche entrino nel sistema specifico di una data disciplina non deve fare arrivare a negarne l'autonomia scientifica, sia perché la supposizione o la dimostrabilità sono poste in luce con metodo proprio, sia perché i vari aspetti del soggetto-uomo, nel suo complesso razionale e attivo, sul quale vertono le discipline morali, sono necessariamente collegati e sostanzialmente inscindibili"³⁶.

Quando parla di *sociologia del soprannaturale*, Sturzo affronta aspetti di teologia trinitaria per i loro riflessi sulla società. Il campo è teologico-sociale. Anche i sociologi positivisti hanno principi di riferimento e guida per la ricerca, ma spesso li ignorano e perciò non ne fanno un esame critico: fa loro difetto la filosofia e perciò la libertà e la responsabilità delle persone³⁷. Senza filosofia, senza religione non c'è critica della società e molla del progresso. La storia stessa "attesta il fatto soprannaturale come esistente inserito nel processo umano aprendoci così una finestra verso il mondo

³⁵ L. Sturzo, *Del metodo sociologico*, cit., p. 269.

³⁶ L. Sturzo, *Del metodo sociologico*, cit., p. 89. Se Sturzo parla di sociologia del soprannaturale è perché non si possono studiare le branche senza collegarle all'albero: la soprannaturalità è un fatto storico come lo è quel processo di razionalizzazione e di liberazione dal male verso cui l'essere umano è sospinto per superare il dolore e l'oppressione. Questa attitudine appartiene alla dinamica vivente della società e non perde il suo carattere naturale per il fatto di rivolgersi ad una sfera più alta e altra. Ogni avvenimento è materiale della storia storicizzabile nella coscienza sociale. Sturzo non ignora il rischio di ridurre la società alla coscienza, per questo parla di coscienza sociale: «La società non è che il pensiero comunicato e attuato e dove c'è più comunione di più individui, comunicazione di idee e di bisogni... là c'è coscienza sociale».

³⁷ Cf L. Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Opera omnia vol VII Zanichelli, Bologna 1960.

invisibile»³⁸. Lo studio della società è parziale e incompleto se è analitico e non annette la dimensione soprannaturale.

Sturzo si difende dall'accusa di astrattismo e la rimbalza ai sociologi che vanno per la maggiore: «Secondo noi fare dell'astrattismo non è derivare legittimamente una teoria di fatti; è astrattismo l'interpretazione del concreto reale senza tener conto dei suoi fattori essenziali e delle sue sintesi esistenziali... e' astratta qualunque assolutizzazione di parzialità concernenti l'uomo e la società. Spesso i sociologi cadono in questo errore pretendendo di dire la loro sull'uomo dopo averlo spogliato, contro l'evidenza dei fatti, del soprannaturale»³⁹. La sociologia del soprannaturale non solo si giustifica ma è necessaria per non escludere il rapporto col divino e non ridurlo a fatto deterministico. Non si possono chiudere gli occhi sulle tante vite umane e sulle tante opere sociali che hanno senso solo nella prospettiva della fede senza passare ad un grado più profondo di conoscenza. Si può fare uno studio della superficie, della morfologia sociale ma senza pretendere di esaurire i significati e i valori che sottendono le diverse forme sociali. Si può fare sociologia senza avere fede, ma elaborando un discorso limitato ad aspetti descrittivi senza pretendere di escludere altri approfondimenti: il sociologo credente avrà un punto di vista più ampio nel cogliere aspetti che solo l'occhio della fede può vedere: «I fatti stessi, nel loro complesso, ci danno la marca di un valore superiore appena si mostrano i motivi i fede, di speranza e di amore che vi hanno concorso»⁴⁰.

Vi è una interdipendenza tra conoscenza religiosa e conoscenza sociale che è indispensabile ad evitare alla sociologia l'ideologia. La sociologia del soprannaturale approfondisce l'unione del Padre del Figlio tra loro e "con noi", aprendo le porte ad una sociologia trinitaria, che implica da una parte che gli esseri umani stessi sono a immagine della trinità e dall'altra che essi sono chiamati ad entrare in rapporti trinitari tra loro e con Dio.

In questo necessario approfondimento raggiungiamo Sorokin: si tratta di offrire alla sociologia una visione profonda e integrale che ponga l'amore al centro come la "vitamina" più necessaria per la persona e per la società. Anche la sociologia di Sorokin non nasce da esercitazioni accademiche, essendo in stretto collegamento con la vita e la sua esperienza in Russia prima e come esule poi negli USA. Di formazione teorica e metodologica ispirate al comportamentismo, Sorokin ha preferito non limitarsi ad una osservazione esteriore e statistica per interrogare le motivazioni e collegare la sociologia all'impegno e alla passione per l'uomo e per la storia. La sua non è solo una sociologia della crisi, ma è una denuncia della crisi della sociologia senza prospettive di ricostruzione basate sull'amore o altruismo creativo. Pur parlando dell'importanza delle energie spirituali per la ricostruzione dell'umanità egli continua a esaminare e misurare gli aspetti oggettivi dei comportamenti, ma ponendo particolare attenzione all'more altruistico. La società nasce dalla persone che sono sorgente di atti che risultano dall'intreccio di tre dimensioni: personalità, cultura società.

³⁸ *Op. Cit.*, pp. 6-7.

³⁹ *Op. Cit.*, p. 9. Sturzo non poteva accettare che si pensasse di fare sociologia scientifica eliminando il soprannaturale.

⁴⁰ *Op. Cit.*, 12

La critica alla sociologia come “industria delle ricerche” diviene *pars construens* nell’invito ad una responsabilità morale che contrasti il tradimento degli intellettuali. Le loro teorie negativistiche hanno contribuito ad accrescere i conflitti e la miseria. Perciò la sociologia impegnata di Sorokin punta su una rinascita affidata al potenziamento di quei fenomeni sociali che nascono da atti creativi e assecondano le tendenze positive all’amore, vera forza propulsiva della società, che la fonda e la spinge in avanti. Del resto l’odio non è che mancanza di amore. Anche in Sorokin sociologia antropologia e filosofia si richiamano a vicenda proprio per il fatto che la persona e la società hanno al centro l’amore.

Sorokin non ha disdegnato la ricerca empirica: col suo *Research Center in creative altruism* ha accumulato prove sufficienti per dimostrare che l’amore oltre a essere forza vivificante per la persona, per la sua salute mentale e fisica, influenza i rapporti pubblici ed è antidoto contro le tendenze criminali.

3. Tommaso Sorgi

Sulla scia di questa linea interpretativa, in una storia della sociologia non mi pare si debba trascurare, specie in questa sede, il contributo di Tommaso Sorgi, sia per aver fatto conoscere la sociologia di Sorokin in Italia, sia per aver approfondito aspetti della microsociologia legati alla teoria dei *piccoli mondi*, nei quali persona e società trovano terreno fertile per la creatività dell’amore (nella relazione su questo tema si fa riferimento a Gouldner e alla vita quotidiana). Il rinnovamento passa per la capacità di tenere sotto controllo il rapporto tra buone intenzioni e istituzioni, conservazione e progresso, individualismo e collettivismo a partire dalle intenzioni del soggetto agente. Sorgi non si limita, come scrive in prefazione, allo sforzo di comprensione di piccoli e grandi fenomeni sociali, ma cerca soluzioni, tenta di scoprire una via più umana per ritrovare il senso della socialità. Parte dalla constatazione della presenza di “zone morte”, ossia brandelli di sociale spento, di negatività sociali. Tutti sono portati ad accusare, ma egli vuole indicare una strada per affrontare questi “buchi neri” invitando a non rivolgersi conflittualmente alla “società”, come entità astratta e macro, ma a costruire rapporti positivi, per la convinzione che sono gli esseri umani a fare la società, a ridare senso al sociale e rivitalizzarlo animando quei piccoli mondi che dipendono dal loro raggio di azione personale.

Si tratta di favorire una sociologia impegnata, che aiuti l’attore sociale a comprendere che senza negare il suo essere “situato” fra strutture e condizionato da fenomeni più grandi di lui, può tuttavia avere un notevole margine di iniziativa. Conoscere e prendere atto di tali condizionamenti cui è sottoposto è il presupposto per de-condizionarsi e attivare le proprie energie per la costruzione di percorsi positivi e prosociali⁴¹. Viene ripreso dunque il tema dell’amore (esplicito il collegamento a Mounier), e illuminando la dialettica tra egoità e rapportualità per una sociologia del patto sociale quotidiano in cui ciascuno sceglie il registro del proprio agire in rapporto agli altri: «Una sociologia della riaggregazione e del patto sociale quotidiano è fortemente interessata a quella parte del discorso che, nella realtà bimodale della rapportualità, sottolinea la possibilità

⁴¹ T. Sorgi, *Costruire il sociale. La persona e i suoi piccoli mondi*, Città Nuova, Roma 1991, p. 11.

di scelta della modalità oblativa e socialmente costruttiva e pone le basi per trasformare l'amore da energia rapportuale privata in fattore sociale pubblico e forza storica»⁴².

Sorgi mostra come la sociologia sin dagli esordi si è rivelata ricca di testimonianze in tal senso: Comte stesso, il cosiddetto fondatore, dopo aver liquidato la religione rivelata, ha voluto ricostruire quella umana dell'altruismo e del "vivere per gli altri"⁴³. Durkheim, poi, non va letto solo come positivista della attualità sociale, ma anche come sociologo dell'amore, sia pure considerato entro i limiti della natura sociale. Sono sue frasi del tipo: «l'altruismo non è destinato a diventare – come pretende Spencer – una specie di piacevole ornamento della vita sociale, ma ne costituirà sempre la base fondamentale... Gli uomini non possono vivere insieme senza capirsi e, di conseguenza, senza sacrificarsi l'uno per l'altro»⁴⁴; la vita sociale forma nell'individuo «sentimenti che, per loro stessa natura, ispirano non soltanto i sacrifici giornalieri che assicurano lo sviluppo della vita sociale quotidiana, ma anche, all'occorrenza, atti di rinuncia completa e di abnegazione senza restrizioni»⁴⁵. Ugualmente da riprendere è Feuerbach per il quale «la legge prima e suprema deve essere l'amore dell'uomo per l'uomo»⁴⁶.

Ancor più oggi la forza dell'altruismo acquisisce una dimensione planetaria, in considerazione dell'interdipendenza planetaria economica, ambientale, tecnologica, ed è resa necessaria dalla constatazione del prezzo che tutti pagano per i comportamenti negativi (corruzione, danni della deforestazione, disastri delle centrali nucleari ecc.). La necessità si ricongiunge con l'universalismo cristiano che pone alla base e al vertice l'unità radicale di tutti come figli di Dio, come aveva bene in mente I. Giordani: «L'unificazione è lo scopo dell'universo. Coltivare l'unità è seguire la natura per salire alla soprannatura»⁴⁷.

La *pro socialità* che Sorgi ripone sul tavolo dei sociologi non è un incitamento a compiere buone azioni, ma la constatazione della rilevanza sociale dell'amore individuata da non pochi studiosi delle scienze umane, filosofi, sociologi e psicologi sociali, come base di azioni sociali costruttive di senso umano-divino.

Non poche studioso femministe inoltre, partendo dall'aspirazione a delineare i tratti di una femminilità positiva, accentuano i temi della cura e della maternità come paradigma dell'agire relazionale, andando oltre la pura e indefinita relazionalità. Nell'ambito di queste tematiche andrebbe sviluppata la ricerca di reciprocità che allude alla dinamica circolare all'interno della relazionalità dandole un contenuto etico senza essere moralistico, e dà senso unitario alle polarità dell'io e del tu dell'uguaglianza e

⁴² *Op. Cit.*, p. 163.

⁴³ A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 1851-1854, e *Le catechisme positiviste*, 1852.

⁴⁴ E. Durkheim, giudizi di valore e giudizi di realtà, in "Revue de metaphysique et de morale" XIX (1911), tr. it. in Id. *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1963, pp. 214-218.

⁴⁵ E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Paris 1893, tr. it. Comunità, Milano 1962, p. 233.

⁴⁶ F. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 1841, tr. it. Milano 1960, pp. 320-321.

⁴⁷ I. Giordani, *Le due città*, Città Nuova, Roma 1961, pp. 490-493.

della differenza, della giustizia e dell'amore, del calcolo e del dono, polarità tendenzialmente portate a divaricarsi e contrapporsi⁴⁸.

4. Commento delle proposizioni

1. Nella proposizione 1 si afferma che *l'agape non è riconducibile né all'egoismo né all'altruismo*. Credo che mentre i due concetti pendolarmente contrapposti hanno senso nell'ambito della valutazione morale, l'agape supera la morale ed entra nella zona della poetica dell'agire, come direbbe Ricoeur. Non nega la morale altruistica, ma contiene in sé una eccedenza che le consente di sfuggire all'imperativo morale, più o meno categorico. Effettivamente non è opportuno contrapporre i due poli dell'egoismo e dell'altruismo, ma questo è possibile se si oltrepassa la legge del "tu devi" per entrare in quella del richiamo interiore e libero dell'amore. Qui sorge la difficoltà di dover dare carattere epistemologico all'amore per renderlo operativo nella ricerca sociologica. Questo compito è più gravoso di quanto sembri e reclama una antropologia e una teologia di riferimento, perché da lì scaturiscono le conseguenze. Per esempio si parla di "abolizione della distanza". Bisognerebbe chiarire in che senso l'amore abolisce la distanza, perché tra l'io e il tu in un certo senso è opportuno e necessario che la distanza resti a garanzia dell'inviolabilità e del rispetto dovuto al mistero di ogni persona (il pudore ne è segno). Proprio la distanza purifica l'amicizia dalla sua tendenza captatrice o cannibalica. Proprio la distanza distingue un gesto agapico dalla tentazione di annessione, di fusione, di una più o meno forzata assimilazione (fare l'altro "a propria immagine").

2. La *caratteristica dell'agape come intimità* è ugualmente ambivalente e passibile di confusione. L'agire agapico può realizzarsi anche senza intimità, giacché ha a che fare più con le intenzioni che con la prossimità e le azioni. Si capisce che il vocabolario usato da Luhmann è pericoloso quando dice che "L'amore determina il proprio oggetto e lo crea come oggetto particolare che prima del suo amore non esisteva". E' vero anche che due persone che si amano rigenerano in qualche modo il mondo attorno a loro nello stesso tempo in cui si rigenerano a vicenda, ma non diremmo che l'una crea l'altra né che l'amore "determina il proprio oggetto". L'idea di amore come fusione entra continuamente anche in Simmel, quando pensa che la congiunzione tra due persone in nessun punto venga alimentata da un'istanza intermedia (Simmel 2001, pp. 169-170). Che l'amore abbia non solo esigenza ma necessità di un intermediario tra l'io e il tu, è oggi sempre più evidente. Possiamo dirlo con Simone Weil, la quale va alla ricerca di una possibilità di unione tra due persone oltre le prepotenze dell'io e del noi. Avendo maturato un radicale disincanto su tutto ciò che è sociale e sulle motivazioni "basse" che lo condizionano (soprattutto la ricerca del prestigio), pensava che una relazione interpersonale autentica si realizza quando l'io e il tu s'incontrano in un punto che li unisce senza confonderli. In certo modo occorre che l'uno e l'altro si siano distaccati da se stessi per incontrarsi senza annullarsi. Di qui il ricorso ad un terzo, che appare del tutto necessario per es. a N. Bobbio perché vi sia

⁴⁸ Mi permetto di rimandare per questi aspetti a *Il linguaggio della madre e Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, entrambi editi da Città Nuova, rispettivamente nel 1994 e nel 1988.

pace tra due nazioni (livello macro) e parimenti indispensabile alla relazione io tu, tanto cavalcata dalle filosofie dialogiche del XX secolo (vedi Buber). Solo radicandosi in un terzo mediatore l'io e il tu possono realizzare quella trascendenza della loro immediatezza che sfugge al noi appiccicoso e fallace. Il terzo apre un orizzonte di senso alto e altro, decisamente eterogeneo rispetto ai due. Dal punto di vista culturale richiede ai due di passare per l'impersonale, ovvero un punto di vista neutro, una non-persona. Lo si può vedere come qualcosa che separa e infrange la relazione ma è anche vero che ridefinisce il rapporto. In questo senso Simone Weil ritiene indispensabile la distanza, sia di ordine metafisico che etico. La sua concezione dell'amicizia, per certi versi fuori della norma, perché nutrita di astensione volontaria, mira proprio alla verità del rapporto, a sfuggire alla superficialità di rapporti conflittuali o appiccicosi destinati a dissolversi con la stessa facilità con cui s'impiantano. Nel caso della Weil è stato importante il recupero delle fonti greche (metaxu) e di quelle evangeliche che alludono al terzo dal volto umano-divino. Anche Lévinas mette continuamente in guardia dal rischio di ridurre l'alterità ad un legame di assimilazione che non rimanda al tutt'altro, alla presenza divina in quanto assenza. L'alterità non può essere una difformità all'interno di uno stesso genere, ma reclama una eterogeneità di piano. Questo terzo ha per Lévinas un significato prevalentemente negativo alludendo ad una *illicità* che non si situa al fianco o in mezzo, ma solo al fondo dei due; è la loro non-congiunzione. Su questi aspetti è importante indagare per evitare i rischi dell'amore e per dare alla sociologia un oggetto terzo rispetto all'io e al tu.

3. *Il tragico dell'amore sta nel generare*: torna il codice materno. Il travaglio è metafora della generazione che implica l'unione di amore e dolore senza che l'uno vada senza l'altro. L'agire agapico può essere visto come "nemico sovversivo": non è solo la cattiveria altrui ma attiene alla dimensione di lotta, Thanatos e non solo Eros, dialettica e non solo fusione, che sta dentro l'amore come travaglio e generazione del nuovo mondo.

4. *L'agape crea una realtà nuova e diversa* che trascende la vita che l'ha prodotta. Questo è tipico di ogni generazione di socialità: ogni "noi" è realtà innovativa prima inesistente. Bisognerebbe perciò indagare in che direzione l'agire agapico è innovativo.

5. *L'agire agapico supera le regole*. Qui la sottolineatura è corretta, ma rischia la sottovalutazione dell'aspetto oggettivo delle regole. Le due dimensioni andrebbero dialettizzate. È vero che l'amore si svincola dal formalismo, ma non sempre rompe la regola. Fondamentalmente la vede come la sua strutturazione esterna e ne rigenera il senso e la configurazione. Occorre fare attenzione a che l'agire agapico non si limiti a essere descritto tramite dei "non". Esso è soprattutto un "sì" che risponde all'altro, alla vita, alla costruzione di opere buone, radicandosi sulla struttura antropologica di base. Perciò *l'homo agapicus* risponde al richiamo interiore che l'altro – per la dialettica del riconoscimento - esercita su di lui, sollecitandolo a intervenire nelle situazioni di bisogno. È vero che non nasce dall'attesa di essere ricambiato e non calcola materialisticamente il proprio interesse, ma getta i semi di una reciprocità a corto o lungo termine. Sarebbe un'azione moralistica se non mirasse a generare reciprocità. Non è fondata sull'aspettativa della ricompensa, ma rispecchia la coscienza

di chi trova la ricompensa nell'atto stesso, nella promessa che esso contiene di reciprocità. Non prescrive agli altri, ma col suo comportamento mostra ciò che sarebbe bene per tutti, non cerca la ribalta della scena, ma non si ripiega nel chiuso della propria "anima bella", non dipende dal giudizio che può derivare dal suo comportamento, ma non è indifferente e sprezzantemente incurante del giudizio altrui, che vede piuttosto come un aiuto e, quando negativo, come una comprensione inadeguata ("non sanno quel che fanno") del proprio agire agapico, sempre sperando in meglio. Fa notare Kierkegaard che l'amore non dipende dall'amore dell'altro, però cerca e attende risposte, perché solo grazie all'amore dell'altro può stabilire rapporti di reciprocità.

6. *Si radica nella vita quotidiana.* Sì, l'agire agapico costruisce il sociale a partire dai "piccoli mondi quotidiani" (cf supra Sorgi), non mira all'esaltazione di sé e all'eroismo gratificante, ma non rifiuta all'occorrenza di compiere gesti pubblici e clamorosi.

7. *Agape come terzo.* Nell'accezione proposta nella relazione, terzietà si riferisce ai luoghi delle mediazioni e alle istituzioni e fa riferimento da un lato alla complessità dei sistemi spesso autoreferenziali e dall'altro al terzo settore. Come già esposto, la terzietà dovrebbe far riferimento innanzitutto a quel terzo già inerente alla relazione interpersonale perché è nel cuore delle relazioni interpersonali che si trovano le istituzioni. Diversamente si apre una spaccatura tra homo agapicus e società e l'homo agapicus risulta un testimone incapace di incidere. Come e dove si può recuperare il senso agapico delle istituzioni? Qui ancora una volta viene in soccorso Ricoeur, con la sua analisi del *terzo istituito*, che parte dal gesto, dal linguaggio (ciascuno "prende" la parola e la restituisce rinnovata) e poi su su dalle istituzioni politiche e religiose, da ciò che l'io e il tu non hanno creato, ma che prendono in prestito dal patrimonio comune e restituiscono. Essi hanno verso tali istituzioni il dovere della cura, perché anche le istituzioni sono fragili e poggiano sul nostro investimento di fiducia (una banca da cui tutti ritirassero la fiducia crollerebbe). Qui il concetto di responsabilità si stempra rispetto alle teorie che puntano su un forte richiamo morale, perché parlando di cura si asseconda piuttosto il richiamo interiore che ci rivolge tutto ciò che è fragile. Le strutture restano importanti come terzo oggettivo. Anche il rivoluzionario vuole distruggerle per ricrearne di nuove. Esse infatti sono il canale indispensabile della giustizia distributiva verso tutti, anche gli sconosciuti che non potranno essere direttamente amati. Riflettono il principio romano dell'equità: a ciascuno il suo. Non c'è ricostruzione del tessuto sociale senza la paziente e laboriosa fatica del confronto con le istituzioni nella dinamica di morte-risurrezione quotidianamente affidata a coloro che ne usufruiscono. Una sociologia puramente relazionale, che non poggia sul terzo riconducendolo all'io e al tu, non è in grado di fondare adeguatamente la ricerca sociologica. Mi pare che la reciprocità includa nello stesso tempo l'io, il tu e lo spessore oggettivo e dinamico del loro rapporto.

Benchè siano evidenti le difficoltà di portare avanti un discorso sociologico che ruoti attorno all'agire agapico, ci domandiamo perché a conclusione della relazione si considera impossibile "sostenere una teoria generale della società"? Dipende da cosa

s'intende per teoria. Nei limiti del sapere scientifico, essa è semplicemente una prospettiva sulla realtà. Non è teoria generale sostenere il ruolo del capitale umano nella reinterpretazione del sociale e quindi l'importanza dell'amore creativo sia in relazione alle persone che alle istituzioni? Bisognerà forse chiarire meglio il tratto distintivo specifico dell'agire agapico, oltre che ripercorrere i pensatori che in qualche modo ne hanno studiato i tratti. Bisognerà fare attenzione a non limitarsi al negativo nel delineare tali tratti: l'homo agapicus "rinuncia a misurare"? Un essere umano che non misura è in qualche modo un ingenuo inadatto alla convivenza. Vorrei qui servirmi del Vangelo dato che Gesù, con un realismo raramente evidenziato, usa espressioni di apprezzamento per quelle doti che generalmente gli spiritualisti disprezzano come interessi terreni. Egli infatti loda l'abilità nel rapportare mezzi e fini: "Se uno di voi decide di costruire una casa, che cosa fa prima di tutto? Si mette a *calcolare la spesa* per vedere se ha soldi abbastanza per portare a termine i lavori. Altrimenti, se getta le fondamenta e non è in grado di portare a termine i lavori, la gente vedrà e comincerà a ridere di lui, e dirà: "Quest'uomo ha cominciato a costruire e non è stato capace di portare a termine e i lavori". Facciamo un altro caso: se un re va in guerra contro un altro re, che cosa fa prima di tutto? Si mette a calcolare se con diecimila soldati può affrontare il nemico che avanza con ventimila, non vi pare? Se vede che non è possibile, allora manda dei messaggeri incontro al nemico; e mentre il nemico si trova ancora lontano gli fa chiedere quali sono le condizioni per la pace" (Lc 14, 28-32). Gesù fa questi esempi per invitare a soppesare le condizioni della sequela e la disponibilità a pagarne il prezzo, ma mostra nel contempo di tenere in gran conto le doti dell'astuzia e del calcolo indispensabili a vivere allora e ancor più oggi nella complessità, come il calcolo delle possibilità, l'azione lucida e misurata e persino l'accordo furbesco in vista di un risultato mediano, ossia il "compromesso", nella sua accezione positiva (la pace chiesta dal re, per l'aspetto politico, la casetta al posto della torre, per l'aspetto economico). Non va dimenticato poi l'esortazione riportata da Matteo, dove prudenti è spesso tradotto con "astuti": "Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe» (Mt 10, 16).

Su questi ed altri aspetti della vita feriale con cui tutte le persone giornalmente si confrontano, anche facendo esperienze drammaticamente conflittuali, non è possibile sorvolare senza indurre la convinzione che l'homo agapicus sia un incapace di sano realismo. Egli sa invece ben pesare, calcolare, ponderare e tuttavia getta luce soprannaturale, sulla vita naturale nella maniera creativa che gli è propria. Calcolo e gratuità, investimento e dono non si escludono, ma sottolineano due modalità della convivenza che in certo senso si richiamano a vicenda giacché il puro calcolo uccide la dimensione più profonda e umana, ma anche l'assenza di calcolo stravolge le leggi di forza del creato e prepara spesso effetti boomerang di pseudo atteggiamenti spiritualistici.

La stessa perplessità si applica alla sottolineatura del presente come caratteristica dell'homo agapicus. Bisogna aggiungere anche che non può essere uno che non sa guardare lontano. Forse, anzi, è proprio "sentinella del futuro", pronto a riconoscere quali sono gli avvenimenti innovativi che vanno nella direzione ottimale e a sostenerli,

a raccogliere i segni dei tempi e valorizzarli gettando sguardi lunghi sul futuro in maniera profetica (“tutte le generazioni mi chiameranno beata”). L’amore dona questa capacità di guardare lontano e riconoscere il bene per sé, per le persone amate, per la società; di intuire i pericoli e prevenirli; di individuare il comportamento più consono e propulsivo in una determinata circostanza. Sa inoltre raccogliere il meglio del passato e risvegliarlo alla vita, con discernimento. «Il passato - ci ha detto Ricoeur - contiene frecce non ancora scoccate, promesse non realizzate che sta a noi far risorgere come i morti dalla valle di Josafath».

Usando questo concetto in sociologia occorrerà delimitare bene, di volta in volta, il settore a cui ci si riferisce, dato che non si può misurare oggettivamente un comportamento agapico sulla base degli atti sociali. Gli strumenti di valutazione sono inadeguati, per il fatto che l’homo agapicus fa riferimento al cuore dell’antropologia uni-duale. La differenza maschio femmina di cui si parla in tutti i racconti delle origini è il segno di questa fondamentale vocazione alla reciprocità interpersonale soddisfacendo la quale è possibile star bene con se stessi. E’ ciò che indica la *Regola d’oro*, succo della saggezza umana di tutti i popoli: amare semplicemente perché non è possibile riconoscere se stessi senza riconoscere l’altro, perché quello che viene fatto all’altro è fatto anche a se stessi.

Come aveva capito Sturzo, la sociologia che si occupa di queste cose non compie un atto di gentile condiscendenza agli idealisti e alla religione. Al contrario, essa riconosce che senza tenere conto di questa “eccellenza” del comportamento agapico, sia esso quotidiano o eroico, essa pecca di parzialità e si impedisce di conoscere le sue frontiere più affascinanti e impervie dell’agire umano.

Il lavoro da fare, come è stato giustamente detto, è quello della operativizzazione: come rendere spendibile questi concetti? Come misurarli? Come giudicare se un atto è agapico? Vi sono una moltitudine di gesti misurabili come “agapici” che risultano dettati dal puro interesse (es. curare un malato desiderandone la eredità). Può la sociologia misurare le intenzioni? Inoltre molte intenzioni buone si rivelano spesso controproducenti, come mostrano le teorie degli effetti boomerang e perversi (Boudon). Possiamo dire che bastano le intenzioni se poi manca la verifica dei risultati?

In altri termini si deve considerare agapico un atto giudicandolo in sé, a partire da chi lo compie o da chi lo riceve? Mi pare che tutti e tre questi aspetti siano indispensabili e che si debba fare riferimento contemporaneamente ad una sorta di trinità costituita da io (l’intenzione del soggetto agente), l’altro (come il referente dell’agire sociale recepisce una determinata azione), l’atto in sé (la pro socialità dell’atto oggettivamente considerato).

CONTRIBUTO ALLA DISCUSSIONE SU “AGIRE AGAPICO E SCIENZE SOCIALI”

Armando Catemario*

Chi mi conosce sa già che cosa ho fatto nella mia vita finora: ho fatto l'antropologo culturale, però sono stato anche libero docente di filosofia morale, con laurea in giurisprudenza (vengo da studi di Filosofia del Diritto), assistente ordinario di sociologia e, dopo un'esperienza freudiana e un'altra junghiana, facilitatore in psicoterapia rogersiana (ho pure insegnato per un anno psicologia sociale alla facoltà di Statistica). In ogni caso, ciò di cui parlerò è un po' lontano, forse, dalla sociologia strettamente intesa. Però sufficientemente all'interno dell'antropologia culturale, e soprattutto di quella specializzazione che una volta si chiamava “cultura e personalità” e che ormai da vari anni si chiama “antropologia culturale psicologica”, un ramo di grande rilevanza dell'antropologia culturale, che è una delle tre scienze sociali di base (secondo l'UNESCO). Ma vorrei ricordare il titolo specifico del mio intervento: “Amore e speranza nella pratica di vita fra utopia e salvezza”. “Amore e speranza” io li trovo molto legati e in alcuni autori essi sono in qualche modo internamente collegati (si pensi a Bloch, o a Fromm: ma la speranza immanente, come è presente in questi autori, non ha nulla da offrire di fronte alla radicalità della tragedia umana) e poi la recente enciclica di Papa Ratzinger, che mi ha molto coinvolto, sembra riportare questo nesso alla ribalta e quindi vi farò un breve riferimento.

Intanto vorrei dire che, sia come antropologo culturale psicologico, sia come persona, il modo in cui io mi apro all'”Agape” è un tantino diverso da quello che – forse è un'impressione mia – emerge più diffusamente qui. Il dono di se stesso, l'eroismo, occuparsi degli altri, sì, questo è certamente un aspetto importante anche per me, però io lego l'Agape anche allo *sharing*, come dicono gli anglosassoni, al condividere, cioè all'essere “tutti uno”, secondo il linguaggio, del resto, di Chiara Lubich, che mi ha sempre molto colpito. Certo, questo senso della partecipazione alla vita di tutti, quest'insistenza di Chiara Lubich sui “tutti”, sull'amare tutti sembra più presente nella ricerca psico-socio-culturale, che in quella più strettamente sociologica, pur essendo essa partita, come studio dell'altruismo, proprio dalla sociologia (fu infatti il suo fondatore, Comte, a coniare il termine), ma lo studio si arrestò a Sorokin (che pure fondò un centro di ricerca sull'altruismo). E l'altruismo appare chiaramente come un sinonimo di amore, solidarietà, fraternità e termini affini. Ed è soprattutto nelle discipline psicologiche che si è sviluppata di più (v. psicologia morale, psicoterapia sociale, psicologia umanistica, psicologia transpersonale, ma anche psicologia sociale, della personalità, ecc.). Qui mi limiterò comunque a ricordare uno degli autori più noti in questo ambito anche ai sociologi, e cioè Fromm - un autore di cui io sono stato un seguace (pubblicai anche un libro su Fromm: *La società malata*). Egli, alla metà del secolo scorso, scrisse *L'arte di amare*, in cui sosteneva che l'amore, l'amore universale, l'amore per tutti - e raccomandava di capire bene che le forme particolari di amore,

* Antropologo culturale all'Università La Sapienza di Roma

qualora non rientrino nell'amore per tutti, sono forme false di amore - l'amore, dunque, così inteso, è *la* risposta al problema dell'esistenza e il problema dell'esistenza è dato dalla particolare condizione umana, contraddittoria, in cui si radicano i bisogni psichici dell'uomo. Coscienza, libertà e ragione rendono l'uomo una "bizzarria" – dice Fromm – rispetto agli altri viventi. Deve scegliere, è solo, è consapevole di dover morire e tutta una serie di elementi che discendono da questa situazione trovano soluzione, trovano risposta piena solo nell'amore. Nell'amore inteso, appunto, come partecipazione alla vita degli altri soggetti.

La definizione di amore che Fromm stesso ha adottato, mutuandola dallo psichiatra neo-freudiano Harry Stack Sullivan, che lo riferiva alla scoperta, nella pre-adolescenza, dell'amicizia – anticipazione di quella che sarà poi la sua maturità, per un rapporto d'amore con l'altro sesso – e seguita anche dalla buddhista tibetana Connie Miller, si riferisce alla consapevolezza sensibile che i bisogni altrui diventano importanti come i propri. Molto vicina, questa, alla formulazione dell'antropologo Montagu. L'amore dunque significa "vivere i bisogni altrui come fossero propri": ecco, questa mi pare la definizione forse più fedele dell'esperienza agapica. L'amore certo può diventare reciproco – spesso lo è – ma Fromm, come Chiara Lubich, esplicitamente sottolineano il carattere attivo, l'iniziativa dell'amare, che non ha in vista l'essere amato, anche se accettano il ricambio con immensa gioia.

Ma c'è un altro aspetto che va, mi pare, sottolineato e affermato con forza: all'inizio del nostro incontro, ieri, sembrava che l'amore fosse tutto nell'impegno del fare, che è certo importante. E' giusto quello che diceva la signora Araújo, che cioè è, e si manifesta, nel fare. Però lei lo collegava all'esclusione dal sentimento, dal cuore – io l'ho segnato questo, appunto, perché mi pare necessario chiarirlo. Per me invece è fondamentale il cuore. Anche nel Vangelo, infatti, si parla negativamente di coloro che restano "duri di cuore" e del resto si parla spesso qui in un tono affettivo semplice e addirittura si auspica il ritorno all'infanzia come la via per entrare nel Regno dei Cieli – e questo è significativo perché l'infanzia è l'età più permeabile all'amorevolezza pura. Dice Fromm che l'amore non consiste in atti isolati, ma è un orientamento del carattere, quindi non un evento specifico rispetto ad un determinato oggetto, ma un orientamento generale.

Però Fromm diceva anche che esso è fortemente ostacolato in una società come la nostra. Egli era molto colpito soprattutto dagli orientamenti prevalenti del carattere sociale contemporaneo (anche sulla base di ricerche empiriche, da quella sui lavoratori in Germania a quella su un villaggio messicano, e non solo sulla sua esperienza terapeutica), come l'orientamento mercantile, quello sadomasochistico, fino all'alienazione. Ma sottovalutava, forse, un aspetto che, a mio avviso, è diventato sempre più importante, e cioè la permeazione nella cultura occidentale di una differenziazione verticale di valori delle persone: tra vincenti e perdenti. Ormai questa espressione "un individuo è vincente o è perdente" è diventata generale da noi, anche se ci è venuta dagli Stati Uniti. Negli Stati Uniti la consapevolezza della gravità della competizione come modo di rapportarsi all'altro sempre più estensivo – come lamentava la psicoanalista sociale Karen Horney negli anni '30, addebitando anche,

opportunamente, alla cultura il fiorire di nevrosi legate appunto alla competizione – emerse allora come un problema, che forse in Europa ancora non si era presentato come rilevante. Del resto, negli anni '30, quando Karen Horney scriveva *Cultura e Nevrosi* e poi *La personalità nevrotica del nostro tempo*, si costituiva una sezione particolare di un famoso centro di studi sociali, che coinvolgeva soprattutto antropologi e psicologi, su “cooperazione e competizione”. Un celebre testo di Margaret Mead, la nota antropologa, metteva in luce la dimensione solidaristica ed egualitaria delle società pre-stratificate, cioè delle società dei raccoglitori di cibo (collettori, cacciatori, pescatori). Questo testo, dal titolo *Cooperazione e competizione tra i popoli primitivi*, diventò allora un punto di riferimento critico dell’etica sociale in generale. Successivamente la competizione, anche in USA ma ora in tutto l’Occidente, è ritornata alla ribalta, e più che mai come valore positivo. E il suo ostacolo alla solidarietà è diventato determinante – anche per la deregolazione crescente che ha avuto il primo livello della morale, e cioè quello delle regole – per cui i bisogni altrui si presentano ormai in costante antagonismo con i propri. La valorizzazione dell’individualismo competitivo, che mira al protagonismo di vincere, di essere superiore agli altri, fa ora nascere anche una serie di teorie nella corrente biologistica della sociologia (v. la socio-biologia) e persino nella antropologia. Infatti, per l’antropologo Barkow, mantenere la stima di sé, che significa mantenere la salute mentale, è possibile solo con la superiorità sugli altri. E, del resto, il pedagogista progressista, Alexander Neill, famoso per i suoi esperimenti permissivi, già all’epoca degli anni '30 – '40 scriveva che per star bene un ragazzo deve in qualche modo essere superiore “almeno a qualcuno, almeno in qualcosa”. Questo “*craving for superiority*” diventò in effetti – lo si ricordava prima – uno dei temi di ricerca del Centro di Scienze Sociali di New York negli anni '30. E’ indicativo il termine usato in uno di questi lavori, “*craving*”, perché bene esprime l’ardente bramosia nella ricerca di questa superiorità.

Comunque, prima di ritornare alla questione dell’ostacolo, posto ancora più massicciamente oggi, dalla società occidentale all’amore – e addirittura al rispetto delle regole – per la competizione e la lotta, considerate non più zone neutre come prima (il che era già un errore moralmente) ma addirittura valori positivi, vorrei a questo punto fare un discorso a monte, a proposito delle disarmonie naturali che stanno alla base di quel che la cultura può fare plasmando la personalità e orientandola verso, o la competizione, o la cooperazione: vorrei cioè affrontare il tema del “Centrismo”. Mi scuso se vi faccio perdere tempo leggendo qualche citazione, però mi pare utile far parlare anche altri oltre me. Edgar Morin, che voi certamente conoscerete come sociologo, ne *La vita della vita* scopre la centralità per la materia vivente del centrismo. Egli scrive che: “Ogni essere vivente, dal batterio all’homo sapiens, per effimero, particolare, marginale che sia, si prende come centro di referenza e preferenza. Si dispone nel più naturale dei modi al centro del suo universo e in esso si auto-trasce, cioè si innalza al di sopra del livello di tutti gli altri esseri. Egli si afferma così in un sito privilegiato e unico, in cui diviene centro del suo universo, e da cui esclude ogni altro congenere, compreso il gemello omozigote. E’ l’occupazione esclusiva di questo sito egocentrico che fonda e definisce il termine di soggetto.”

Questo riguarda, in effetti, tutto il mondo dei viventi, ma è nella specie *Homo sapiens sapiens* che avviene l'estensione, dal piano fisico, strumentale, al piano psichico, del "centrismo". Si tratta appunto del "centrismo psichico", che qualcuno chiamerebbe, più fedele all'insegnamento psicoanalitico, "narcisismo", ma che io preferisco invece chiamare "centrismo". E sia perché il centrismo assume due forme: una individuale, che si confonde con il narcisismo, e l'altra, che è nota proprio sempre come centrismo, cioè l'etnocentrismo e altre forme di gruppo-centrismo come maschio-centrismo, *ingroup – outgroup*, ecc.; sia perché il narcisismo mette in luce il rapporto di amore per se stesso, di attrazione per se stesso, mentre invece molti fenomeni chiamati narcisistici mirano al ricevere amore, considerazione, stima, *da parte degli altri* e quindi non è l'amore di un sé preferito agli altri che si cerca (Narciso che si rimira nello specchio e che ama la sua immagine). L'individuo è solo, ha bisogno che altri, direbbe Sartre, lo confermino, lo "giustificano nella sua contingenza" e, perché questo avvenga, ci sono *due vie*. Una è quella di imporsi al mondo, o di essere da esso obbligatoriamente riconosciuto (potere o prestigio) come fine: abbiamo visto come la posizione di centro dell'universo significhi che ogni vivente percepisce solo se stesso come centro – come soggetto in termini umani – tutto il resto è oggetto, cioè fascio di attributi in funzione dei propri bisogni, quindi un mezzo, uno strumento. Questa posizione centrica l'individuo umano la vorrebbe riflessa, confermata. Già la cura del bambino abitua questo ad essere considerato centro dell'universo, centro delle cure, delle attenzioni degli altri e, quindi, tra il riflesso psichico della situazione fisica e la conferma della cura materna, o di chi gli fa da madre, egli si vive come centro. Con lo sviluppo, a mano a mano, giunge alla consapevolezza crescente che stanno aumentando, sì, le sue risorse per agire sul mondo, ma che sta perdendo la sua centralità in esso e l'unica alternativa che gli rimane è quella di identificarsi con altri centri, appartenendo a queste altre unità (famiglia, campanile, patria, coetanei) e così spostando l'oggettualizzazione al di fuori, al resto degli altri (gruppo-centrismi, *ingroup* contro *outgroup*, branco): monocentrismo, cioè ego – più gruppo-centrismo.

L'altra via è invece quella del policentrismo – o dell'onnice centrismo, come essa fu chiamata dal filosofo italiano Ugo Spirito – cioè del centrismo di tutti. Ed essa si affaccia, nello sviluppo ottimale dell'uomo, come la maturazione dell'*empatia*, dotazione originaria della specie, e che si traduce in altruismo. La ricerca in questo campo nelle scienze sociali si dovrebbe estendere molto più centralmente alla psicologia sociale. Infatti la psicologia sociale da 40 anni sta studiando un ambito, assolutamente scoraggiato fino a qualche tempo fa dagli psicologi, come essi stessi testimoniano: quello dell'altruismo, dell'*empatia*, in generale del comportamento pro-sociale. Apprendiamo qualcosa di molto significativo da questi studi. Per esempio, due esperimenti indipendenti, importantissimi riguardo al tema della solidarietà – uno di Hoffmann, l'altro di Sagi – testimoniano che il neonato di un giorno piange sentendo piangere un altro bambino. Essi hanno anche fatto una serie di controprove, in ambedue gli esperimenti, di pianto simulato attraverso computer, ma il bambino non si lasciava ingannare: il bambino piange quando piange un altro bambino in carne e ossa e ciò viene considerato da questi autori – e da una buona parte della psicologia sociale contemporanea – come la base, l'apparizione aurorale dell'*empatia*. Maya Pines

giustamente mette in luce che a due anni il bambino, lungi dall'essere il polimorfo perverso di freudiana memoria, è un "buon samaritano", perché offre i giocattoli, le carezze, quello che ha a disposizione, per confortare la madre – o chi per lei – se la vede soffrire; e Sullivan – citavo prima – dice che, nella pre-adolescenza, finalmente *si scopre l'altro soggetto, l'altro "come me"*. Questa rilevanza umana dell'empatia, che è un fatto emotivo, non un fatto cognitivo (cioè, l'egocentrismo infantile, che è anzitutto cognitivo, normalmente viene dovunque a superarsi con la mera crescita; è l'egocentrismo emotivo che viene superato soltanto se la società lo educa al riconoscimento degli altri), è legata alle necessità evolutive della specie (v. MacLean). E qui sono determinanti le ricerche antropologiche, che ci mostrano una umanità solidaristica ed egualitaria, nelle società cui si accennava prima, dove la competizione sembra una mostruosità. Il perché nei popoli raccoglitori, e perciò nel novantanove per cento della vita umana sul pianeta, ci sia stata la realizzazione nella pratica di vita di quelli che saranno poi e altrove gli ideali della rivoluzione francese, cioè libertà, uguaglianza, fraternità, spesso a livello solo ideale, richiederebbe un discorso a sé (se mai posso rinviare, per chi è interessato, a una bibliografia adeguata). La nostra società invece, e oggi più di ieri, di fatto si occupa di educare a distinguersi, a emergere. Ieri è stato fatto un elogio della competizione: io devo, con dispiacere mio – perché l'elogio è stato fatto da una persona gentilissima nei miei confronti, ma ognuno ha le sue idee – fare una critica di fondo e la farò non personalmente, ma citando quello che ha scritto Rollo May, uno psicoanalista esistenziale molto noto anche in Italia. Egli ha scritto infatti che "la competizione è la più pervasiva occasione di ansia della nostra cultura". Una affermazione categorica di questo tono non è una mera imprudente generalizzazione o una fiorita espressione retorica, ma è di grande rilevanza data la sua provenienza, e il motivo per cui la competizione genera ansia, continua May, non risiede nella psicopatologia, nella nevrosi, ma piuttosto nella natura stessa dell'individualismo competitivo, che va considerato una delle caratteristiche definienti la nostra odierna cultura. Questa filosofia competitiva combatte contro l'esperienza di crescita della comunità e l'assenza di un senso concreto di comunità è un fattore di importanza centrale nello sviluppo dell'ansia nella società contemporanea, continua May. Occorre dunque promuovere iniziative teorico-pratiche del tutto contro corrente. La competizione, oggi, si giustifica e si valorizza, dice lo psico-pedagogista Alfie Kohn, fondandosi su quattro miti: che è innata, che è produttiva, che è divertente, che rafforza il carattere; e che siano meri miti e non affermazioni verificate l'autore lo dimostra attraverso una notevole mole di ricerche scientifiche, che egli ha raccolto nella sua opera sull'argomento.

Ma ora vorrei tornare (scusate se è fuori tempo) sull'amore, con una parola sulla speranza. Se io amo davvero tutti, anzitutto in quanto esistono (il *bodhisattva* – si dice nella letteratura buddhista *mahayana* – gode, è felice nel vedere apparire all'orizzonte una nuova creatura, perché gli dà felicità già la mera percezione di altri esistenti), poi perché hanno bisogno, e poi perché hanno universali qualità umane, che subordinano il desiderio di fruire dei loro peculiari attributi, graduabili anche solo soggettivamente come appaganti, per i quali essi entrano in gara con i terzi in offerta a chi li sceglierà

perché sono ricchi, sono belli, e non perché sono, perché esistono – come si diceva ieri citando una bellissima pagina di Chiara Lubich.

Eppure, se io davvero amo quest'altra persona – esulto nella gioia altruistica, come vuole una delle quattro virtù sublimi predicate dal Buddha e presente, come è noto, anche in S. Paolo, e ho compassione della sua sofferenza – io non posso rimanere insensibile al fatto che un sofferente, addirittura forse un *minus habens*, che non ha mai avuto niente di veramente appagante nella vita, che ha sofferto tanto senza compenso, senza trarre alcun beneficio dal suo dolore, sta morendo. Io sono magari incaricato, come psicologo, di parlare con lui, perché è un malato terminale (c'è tutto un ambito della psicologia dedicato al problema), e non posso dirgli niente altro se non che noi siamo vicini anche in questo momento (perché tutti dobbiamo morire, ecc.). Ma perché noi possiamo essere vicini davvero, e non retoricamente, anche in questo momento ci vuole la speranza che la vera vita si possa dischiudere altrove a compenso della mera incomprensibile afflizione umana. Horkheimer, il fondatore della Scuola sociologica di Francoforte, ha espresso in modo toccante questa “nostalgia del totalmente altro” con l'auspicio che “il coltello del carnefice sulla vittima non sia l'ultima parola, perché il mondo è fenomeno”. In termini pre-filosofici, il “mondo è fenomeno” significa che il mondo è mistero e al mistero si può rispondere con un abbandono fiducioso, ancorché oscuro, a una possibilità di salvezza.

Io non sono credente e tuttavia, anche senza fede, posso ancora sperare in una salvezza *post-mortem*, di tutti: solo così non abbandonerò, impotente, chi si vede scomparire nel nulla. La speranza, nell'enciclica del papa, come del resto, seppure immanentisticamente, anche in Fromm, è molto legata alla fede, eppure è anche qualche altra cosa. Essa ha di mira, come ripete da S. Agostino Ratzinger, qualcosa di conosciuto e sconosciuto insieme, qualcosa che sta dentro di me in profondità, qualcosa che indica un'altra possibilità di vita, piena di innocenza e di gioia: si tratta di un sentire del cuore, non di una mera fredda conoscenza. Coerentemente, ascoltare questa voce significa anche attutire il proprio attaccamento immediato alla vita quotidiana e quindi, se io sono *davvero* con colui che sta soffrendo senza senso, non potrò che dirgli, io che vivrò ancora e magari meglio di lui, *che la vera vita non può essere qui*, che la vera vita è altrove, per me e per lui: sarà *questo* che ci fa essere insieme, ora e per sempre.

Il disagio dell'io consumatore

Tra gli aspetti più problematici che caratterizzano la società occidentale vi sono senza dubbio la crisi del soggetto e la conseguente difficoltà delle relazioni interpersonali, che determinano situazioni di profondo disagio e acuiscono la fragilità, pur costitutiva, dell'essere umano. L'individuo cerca intensamente di raggiungere la felicità, ma è fortemente centrato su se stesso e vive come se fosse sempre un turista, senza mai fermarsi per approfondire un rapporto e trovando solo piaceri immediati ed effimeri.

L'individuo occidentale è dominato da ansie e timori, preso da un lato dall'eccesso di aspettative e dall'altro da delicati problemi 'glocali', risolvibili solo con modalità che vanno ben oltre la sfera individuale. Peraltro la dimensione sociale sembra assente dalla vita del soggetto e incapace di fornire quelle sicurezze che tranquillizzavano gli individui della modernità, per cui la situazione appare quasi drammatica, con il prevalere di un senso di precarietà e di incertezza, di relazioni deboli e frammentate, della perdita di memoria storica e di prospettive per il futuro.

L'aspetto più significativo che ci interessa evidenziare è il trasferimento delle logiche consumistiche alle scelte di vita degli individui, al loro modo di concepire la società e il mondo. Anche le persone cioè rischiano di diventare oggetti 'usa e getta', simili a molti prodotti che troviamo nelle cattedrali del consumo, come quegli ipermercati che ormai connotano il paesaggio delle nostre periferie urbane⁴⁹. I legami e le unioni sono trattati come cose che vanno consumate e sono soggetti agli stessi criteri di valutazione di tutti gli altri oggetti, soddisfatti o rimborsati⁵⁰. Ognuno di noi rischia di essere ritenuto una 'cosa', pronto a essere 'eliminato' quando non è più funzionale ad un lavoro, a un desiderio, a un'emozione; e ognuno di noi rischia di trattare gli altri allo stesso modo, con la stessa mancanza di attenzione e di rispetto umano.

La modalità consumistica delle relazioni incide profondamente sulla psicologia dei soggetti, già alle prese con una perdita di fiducia nelle proprie possibilità per gli effetti della globalizzazione: l'essere 'scartati' da qualcuno comporta nel medio periodo una perdita di autostima e, nei soggetti più esposti, anche crisi depressive profonde. La sensazione che gli esseri umani siano ridotti a oggetti non è certo piacevole, sia sul piano sociale che a livello personale, per cui si rafforzano le sensazioni di insicurezza, di paura, di solitudine. Tuttavia le difficoltà relazionali riguardano tutti gli individui della società occidentale, che reagiscono talvolta assumendo identità devianti e dipendenti dal consumo di sostanze stupefacenti, droghe, alcol o psicofarmaci (soprattutto durante il fine settimana), talvolta creando identità completamente virtuali (per es. entrando nel mondo parallelo di *Second Life*). Sembra che sia diventato quasi impossibile relazionarsi nella normale quotidianità, per un effetto Babele che investe

* Docente di politica sociale all'Università Cattolica di Milano.

⁴⁹ G. RITZER, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iper-consumismo*, il Mulino, Bologna 2000.

⁵⁰ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

innanzitutto i singoli soggetti (alle prese con mille identità, che si annullano vicendevolmente) prima ancora di influenzare l'interazione sociale.

La vacanza come *κάπος*

È dunque un io fragile, insicuro, insoddisfatto quello che attende per tutto l'anno il periodo della vacanza e concentra su di essa aspettative e speranze, attribuendovi un significato profondo, di conquista di una nuova identità sociale nella creatività, nell'autorealizzazione, nello sviluppo di relazioni comunicative. La vacanza dovrebbe essere nelle intenzioni delle persone soprattutto un tempo di rapporti con un forte carattere simbolico, un luogo di ricupero dell'identità perduta nel tempo feriale e lavorativo.

Il turismo rappresenta quindi per l'individuo il *κάπος*, il tempo opportuno per trovare una risposta ai bisogni di espressività e di senso, che dovrebbero avvicinarlo ad una vita più felice. Ricercando il benessere fisico e spirituale e rincorrendo un vago ma intenso sogno di felicità, si attribuisce alla vacanza e al turismo una dimensione di festa, con i suoi riti e le sue cerimonie.

Ritorno alla natura, riscoperta delle tradizioni, ricupero delle relazioni e degli affetti: la vacanza viene mitizzata, per lo meno nelle aspettative e nelle speranze dei turisti; non sempre però si rivela tale nell'esperienza concreta, per cui gli individui faticano a soddisfare i loro bisogni e le loro domande, sia per la difficoltà ad estraniarsi completamente dal loro vissuto quotidiano, a cui restano legati, sia per la pervasiva macchina dell'industria turistica, che tende ad avvolgere nella spirale consumistica anche i tempi e gli spazi della vacanza.

In questa situazione nel migliore dei casi si realizza la dimensione evasivo-ricreativa della vacanza ma non quella esperienziale o sperimentale. Ciò può generare frustrazione e delusione nei turisti, come dimostra il notevole aumento delle cause per danni psicologici da vacanza rovinata. La dimensione festiva della vacanza rischia dunque di consacrare le cattedrali del consumo anziché assecondare le domande esistenziali dei turisti: certamente non mancano esempi di come il turismo, soprattutto quello di massa, abbia prodotto guasti forse irreparabili al paesaggio, alle culture e alle popolazioni ospitanti.

Praticare un agire agapico nella quotidianità

Occorre dunque ritornare alla quotidianità, alla relazione autentica con l'alterità, ad un agire agapico, per provare a soddisfare i desideri che animano il turista e l'individuo contemporaneo. In questa prospettiva credo vadano ricercate e individuate le vie di un nuovo umanesimo, che valorizzi e sottolinei le caratteristiche e i bisogni comuni ad ogni essere umano, che porti al rispetto e al riconoscimento reciproci.

Innanzitutto va recuperato il senso del limite, un termine che pare difficile da accettare: “una società che estende costantemente, alla cieca, il campo del *possibile* affonda inevitabilmente in un mondo in cui più niente è reale, un mondo del virtuale assoluto, ovvero dell'impotenza totale. (Ricordiamo per inciso che, a livello dell'individuo, il *posso tutto* è uno dei nomi della psicosi)”⁵¹. Benasayag e Schmit sono drastici ma la

⁵¹ M. Benasayag – G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004, p.94.

loro esperienza di psicoanalisti li mette di fronte quotidianamente ad adolescenti vittime di un malessere diffuso, che affonda le radici in un senso di insicurezza e di incertezza. I due studiosi sostengono che occorre modificare la concezione utilitaristica che identifica la libertà con il dominio di sé, degli altri, del proprio ambiente naturale e sociale, rivalutando invece il piacere di agire senza interessi immediati, noi diremmo di un agire agapico.

Ed è nella quotidianità che le persone possono scoprire i limiti di una concezione consumistica della vita e trovare il coraggio di esprimere la propria fragilità, condividendola con gli altri esseri umani. Nei gruppi di adolescenti e di giovani se qualcuno prova a raccontarsi in modo profondo e a manifestare completamente la propria umanità, dopo qualche diffidenza trova solidarietà e empatia. A quel punto saltano gli schemi della rappresentazione fittizia e prevale l'autenticità della relazione. Il problema è che qualcuno inizi e abbia la forza e il coraggio di rompere la routine della banalità e dell'artificiosità.

Si tratta di recuperare un rapporto più rilassato con il tempo, di rivalutare il silenzio come momento privilegiato della riflessione, di valorizzare la forza del pensiero e dello spirito critico, anche con il gusto dell'ironia e dell'autoironia, che stemperano la drammatizzazione degli eventi riconducendoli alla normalità del vivere umano.

La ricerca di motivi di speranza per una prospettiva diversa del vivere individuale e sociale può passare anche attraverso l'esercizio dignitoso e consapevole di una libertà solidale, l'appartenenza ad una fede religiosa o a forme diverse di spiritualità, l'adesione a stili di vita e modelli di consumo alternativi a quelli più diffusi.

Un'altra dimensione che si può riscoprire è quella della solidarietà, termine oggi un po' in disuso, che significa soprattutto "essere solidali con l'infelicità dell'altro piuttosto che esservi indifferenti"⁵². Anche la felicità è in stretto rapporto con il dolore, non per una concezione masochistica della vita, ma perché gioia e sofferenza sono entrambe costitutive della natura umana. Ciò rende tutto più complicato, aumenta le responsabilità e le difficoltà, ma rappresenta anche la via per un impegno e una sfida misteriosi e affascinanti, non riducibili al frammento e non soggetti al consumo immediato.

Il panorama diventa meno inquietante quando l'identità dei soggetti trae sostanza dall'autentica esperienza umana, che consta del riconoscimento della propria fragilità, dell'esperienza del dolore, del desiderio di felicità. Sembra concretizzarsi nel vissuto etico delle persone e nella capacità di empatia la possibilità di creare nuovi percorsi di senso, con il linguaggio unificante di un agire agapico e di una comune umanità solidale.

⁵² Z. Bauman, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Lavis (Tn), 2007, p. 97.

RIFLESSIONI SULLA TEORIA DELL'AGAPE E SUE IMPLICAZIONI NEL SERVIZIO SOCIALE

Rolando Cristão*

Punto di partenza del nostro contributo è quanto è emerso in un seminario di studi svoltosi a Castelgandolfo (Roma) nel giugno 2008, organizzato dalla Comunità scientifica Internazionale Social-One, dal titolo “Agire agapico e scienze sociali”.

Social-One è un gruppo internazionale di sociologi e teorici del servizio sociale che vuole portare avanti un'esperienza di studio e di confronto scientifico, attraverso una dinamica dialogica di ascolto e di reciproca apertura.

Si prefigge di ricavare spunti di riflessione, di ricerca e chiavi di lettura e interpretazione della realtà sociale in modo da elaborare concetti e modelli innovativi che possano orientare le dinamiche sociali verso la realizzazione di un mondo più unito, con il presupposto di fondo del raggiungimento della fraternità universale.

Pertanto nel citato seminario si è cercato di introdurre una riflessione sull'agire agapico al fine di interrogarsi, suscitare ulteriori ricerche e fondare l'attività di una comunità scientifica sull'argomento. Quello che proponiamo in questa nota, è solo l'inizio di un *work in progress*, che cerca di offrire elementi per una definizione del concetto dal punto di vista teorico e individuarne almeno alcune delle sue dimensioni caratterizzanti. L'autore che ha suscitato la riflessione del seminario, unitamente ad altri che hanno esplorato concetti come agape, amore, dono, ecc. è l'opera di Boltanski, noto sociologo francese, allievo di Bordieu, anche se poi ha assunto una sua autonomia e distinzione scientifica.

Egli coglie e definisce i diversi ‘regimi d'azione’ che suddivide in regime di ‘disputa’ e regime di ‘pace’.

Boltanski evidenzia come esistano differenti contesti d'azione, ciascuno dei quali ha elaborato delle proprie *procedure di giustificazione*, quindi proprie *regole e competenze* mediante le quali viene costruito il senso di un'azione e la sua stessa identificazione, da parte dell'agente e dell'agito. Questo elemento teorico ci permette di costruire un approccio ‘laico’ al tema dell'agape, vedendolo come un tipo possibile dell'interazione sociale, che da un lato non esaurisce la ricchezza delle azioni praticabili e dei tipi sociali, ma dall'altro, non è esclusa a priori come un'agire ideologicamente orientato e impraticabile. Dunque, dal punto di vista logico-teorico l'Agape è un agire che sta con dignità accanto ad altre possibilità d'azione (strumentale, espressivo, funzionale, valoriale, ecc.). Anzi, forse essa stessa può attraversare i singoli soggetti nei diversi momenti della loro vita e l'esclusione dall'analisi teorica fino ad oggi è stata sicuramente un'operazione tragica (nel senso prima specificato), di cui la sociologia si è fatta carico⁵³.

* Laureato in Servizio Sociale, specialista in politiche sociali. Attualmente consulente del Ministero dello Sviluppo Sociale della Repubblica Argentina nell'Area Sviluppo e Ricerca.

⁵³ Otto proposizioni sull'Homo Agapicus. Un progetto di ricerca per le scienze sociali. Relazione di Michele Colasanto e Gennaro Iorio al seminario “Agire agapico e scienze sociali, Castelgandolfo (Rm) giugno 2008

Servizio Sociale e teorie sociologiche

Prima di introdurre la nostra riflessione è importante parlare brevemente del rapporto che c'è tra sociologia e servizio sociale.

La sociologia apporta al Servizio Sociale uno spettro generale di analisi dei fenomeni sociali: struttura, istituzioni, norme. E' evidente che questa analisi varierà a seconda della chiave – cioè della teoria sociologica scelta.

La presa di coscienza di questo fatto ci porta a relativizzare le nostre conoscenze, a non considerare le analisi di un processo sociale come una verità scientifica.

Le diverse teorie sociologiche apportano agli assistenti sociali elementi per l'analisi dei processi sociali che permette loro di comprendere le situazioni particolare del "cliente" (condotte, valori, determinismi sociali, ecc.), sia che si tratti di un individuo, di un gruppo o di una collettività.

Questi elementi di comprensione della situazione possono confluire in un orientamento dell'intervento professionale.

Infine le teorie sociologiche permettono di situare il SS nell'insieme delle Scienze Sociali ed esaminare il ruolo e la peculiarità al quale esso è stato chiamato.

Ad esempio ci possiamo chiedere: il Servizio Sociale è un "apparato ideologico dello Stato", una istituzione che punta a fortificare la "stabilità normativa" del sistema, un "agente di cambiamento", o cosa? Le teorie sociologiche, pertanto, permettono al Servizio Sociale di decodificare meglio il proprio ruolo e, eventualmente, cercare di trasformarlo.

L'agape come motivazione primaria dell'azione

La proposizione dell'Agape come motivazione primaria dell'azione, in un altro autore che lo ha esplorato, Simmel, è molto stimolante per la ricerca nel SS, giacché egli evidenzia che "l'egoismo e l'altruismo non sono gli estremi del continuum delle motivazioni umane, perché l'agape non è riducibile ad alcuno dei due estremi". Questo mette le fondamenta per un argomento importante come quello della motivazione per la quale l'assistente sociale attua, atteso che la nostra è una professione dove il fattore predominante dell'azione ha a che fare con l'orientamento ad andare verso le necessità del soggetto richiedente.

L'affermazione di Simmel che l'agire sociale per amore sia indipendente da quell'alternativa, apre un cammino interessante per comprendere i rapporti tra gli attori che si trovano nella scena del lavoro sociale in qualsiasi livello questo si svolga: individuale, di gruppo o a livello di comunità.

Se è vero che l'agire sociale per amore abolisce ogni distanza tra l'io e il tu, come afferma Simmel, allora questo tipo di agire è proprio significativo per la nostra professione per il fatto che è appunto quella *distanza* tra l'assistente sociale e l'utente deve diminuire al minimo possibile per creare il clima adeguato, nel quale si potranno trovare le giuste alternative per la soluzione ai problemi da affrontare insieme.

Giacchè la peculiarità specifica dell'amore riguarda il fatto che esso "... non elimina l'esser per sé dell'io né quello del tu, anzi, ne fa il presupposto in base al quale si compie l'eliminazione della distanza"⁵⁴, allora si torna non solo al tipo di azione, ma forse al tipo *privilegiato* di azione che l'assistente sociale dovrebbe cercare di costruire con gli attori sociali, proprio per quell'obiettivo, già citato, di diminuire la "distanza", fondamentale per l'efficacia dei risultati professionali.

Allora se l'agire per amore fa sì che questa distanza tra assistente sociale e il soggetto diminuisca, allora vuol dire che il tipo di agire fondato sull'amore deve sostanziarsi nella nostra professione per studiare possibili conseguenze della sua attuazione.

Robinson riguardo al tema della "distanza" tra assistente sociale e il co-soggetto⁵⁵, afferma che: *"i rapporti del lavoro sociale sono rapporti per i quali è essenziale la interazione dinamica tra co-soggetto e assistente sociale. le stesse relazioni si convertono in un nuovo ambiente di tipo costruttivo, dentro il quale si offre al co-soggetto una opportunità per trovare la soluzione a lui più conveniente"*.⁵⁶

E' interessante constatare come questo autore metta in luce proprio quello che Simmel, dal punto di vista della teoria sociologica dell'azione, ci offre. Alcuni concetti di questa proposizione di Robinson vengono a confermare che le caratteristiche essenziali dell'azione sociale che l'assistente sociale realizza possono essere:

- Interazione dinamica tra assistente sociale – soggetto;
- Raggiungere un nuovo ambiente di tipo costruttivo;
- Offrire al soggetto un' opportunità per trovare una soluzione al suo problema.

Queste caratteristiche fondamentali dell'azione nel SS, secondo Robinson, si possono compiere adeguatamente cercando di diminuire la "distanza" tra assistente sociale e co-soggetto, e da questo dipenderebbe l'efficacia e l'efficienza dell'azione sociale. Per cui questa diminuzione tra le persone si raggiunge, secondo la teoria di Simmel, mediante "l'agire sociale per amore", un'azione sociale motivata dall'amore.

Sempre Robinson afferma che nella tappa diagnostica, come nelle altre del processo metodologico dell'intervento professionale *"il rapporto sociale costituisce un'interazione di personalità dinamica che agisce e reagisce continuamente,...sia che si riconosca questo processo come amicizia, comunicazione, identificazione, traslazione, rapporto, penetrazione simpatizzante o empatia, tenta sempre di gettare un ponte attraverso il quale tanto l'assistente sociale come l'utente possono far passare le proprie rispettive esperienze emozionali, risultando così un "noi diverso", diminuendo il vuoto che li separa e separa gli uomini, ottenendo un sentimento di fraternità."*⁵⁷

Questo "noi diverso", esprime chiaramente il concetto di diminuzione della "distanza" della quale parla Simmel e che Robinson esprime con diversi tipi di atteggiamenti come

⁵⁴ Simmel G., 1989, Sociologia, Edizione Comunità, Milano

⁵⁵ Con il termine co-soggetto intendiamo sia la singola persona, il gruppo o i gruppi di una intera comunità nella quale il assistente sociale svolge il compito professionale.

⁵⁶ Robinson, "Cambios sociológicos en el Trabajo Social de Casos, pag. 150. **Virginia Robinson** (1883-1997) é stata membro del corpo docente della Scuola di Servizio Sociale dell'Università della Pennsylvania per molti anni; inoltre è stata una delle prime a interessarsi e a studiare le problematiche legate al tema dell'adozione e dell'affidamento. Nel 1930 ha pubblicato "A changing psychology of social casework". E stata una delle fondatrice della scuola funzionalista del Servizio Sociale.

⁵⁷ Ibid., pag. 136.

quello della “*penetrazione simpatizzante o empatia*” che porterebbe al sentimento di fraternità tra gli attori coinvolti nell’azione.

Questa realtà, che si esplica nell’azione, trasforma e supera le individualità degli attori che vi erano prima di incontrarsi, appunto, nell’azione.

Questa tipologia comportamentale trasforma gli attori in co-gestori di una possibile terzietà nella quale sorgono idee e alternative di soluzione per una “azione trasformatrice” della problematica sociale.

Possiamo ipotizzare che l’azione sociale motivata dall’amore costruisce qualcosa di diverso

da quella precedente che non è la somma di due o più pensieri che s’incrociano nel tessuto dei rapporti sociali, ma è una realtà “qualitativamente” diversa.

Un altro aspetto interessante nella teoria sociologica di Simmel, che può trovare implicazioni importanti nel lavoro sociale, è quello sulla società; lui afferma che essa è, allo stesso tempo, un’unità tra l’essere *prodotti* dalla società e l’esserne *membri*.

Dalla combinazione di questi elementi prende forma la società empirica. Una considerazione fondamentale della visione di Simmel è che l’essere per sé e l’essere sociale formano un insieme, la persona nella sua totalità, che non può prescindere, per la sua stessa esistenza, da queste appartenenze. La realtà della persona è in maniera intrinseca relazione, e cioè quello che lo fa essere persona è l’essere in rapporto con gli altri, vuol dire che l’essere per sé non può staccarsi dall’essere per gli altri.

Questa affermazione ha delle implicazioni molto importanti per il SS per capire meglio la socialità intrinseca dell’uomo e porta, quindi, a considerare che una dimensione fondamentale per la professione è la piena capacità di socializzazione della persona.

Questa prospettiva può permettere al SS di centrare meglio le sue competenze proprio in quelle funzioni professionali che aiutino a sviluppare questa capacità dell’essere umano, come la solidarietà, la cooperazione, il servizio, il mutuo aiuto, la collaborazione, la cura dell’altro, l’integrazione, la partecipazione, l’autogestione, ecc. Tutte dimensioni che troviamo nella radice della funzione professionale del SS.

In questo senso il SS può maggiormente essere capace di trasformare individui in persone, gruppi di persone in comunità, creando rapporti di reciprocità, cooperazione e collaborazione tra tutti.

Sottolineando che l’uomo, il suo essere persona, trova maggior compimento nel fatto di essere in rapporto con gli altri, si può aprire una prospettiva nuova con la quale costruire meglio l’agire professionale.

Questa prospettiva porta a cercare anche un fondamento per soluzioni efficaci per la problematica sociale che viene trattata: ad esempio costruire legami interpersonali forti (azione sociale motivata dall’amore).

Nel lavoro sociale dire che siamo persone proprio perché ci doniamo, implica superare fortemente una visione asimmetrica assistente sociale – utente, per arrivare ad una relazione che porti entrambi ad una donazione di talenti, di cultura, di storia, ecc., che si prefiggano un obiettivo comune come quello di cercare insieme la soluzione dei problemi del soggetto, della sua famiglia o della collettività nella quale il problema sorge.

L'Agape come interpenetrazione dei soggetti crea proprietà emergenti del sociale ovvero: la sua istituzionalizzazione sociale

Riguardo alla domanda: cosa accade quando il lavoro sociale è il prodotto dei vari attori che agiscono mettendo l'agape a fondamento delle loro azioni?

Questo è veramente molto stimolante, sia a livello teorico che di prassi del SS.

A questo riguardo il concetto di sistema di interpenetrazione di Luhmann, può essere un valido aiuto, dove lui afferma che "...pur in un contesto di amore come eros, elabora il concetto, particolarmente utile in questa sede, di sistema di interpenetrazione per rilevare il sociale creato da un agire che sia il prodotto di due soggetti che liberamente deliberano di vivere ciascuno per l'altro. L'amore in questo caso è una relazione di mutua penetrazione nella vita di Alter ed Ego, che è alla base dell'agire e dell'esperire. Ciascuno, nel momento in cui si rivolge al mondo dell'altro muta se stesso. Anzi ogni soggetto si trasforma e diviene parte del suo oggetto. Inoltre l'oggetto non rimane immobile, ma assume l'azione in sé, accettando di trasformarsi a sua volta".⁵⁸

Il fatto che l'agire sociale motivato dall'amore porti a una realtà trascendente, nel senso che supera le singole capacità degli implicati in essa, si spiega anche per il fatto che il sociale creato da una mutua interpenetrazione di due soggetti che liberamente stabiliscono un rapporto d'amore trasforma tutti e due. Cioè le persone dopo questa esperienza di interazione sociale di interpenetrazione sono diverse da quello che "erano" prima dell'interazione.

Una delle tante vie di indagine che apre questa teoria riguarda ad esempio il tema tanto caro alla professione come quello del inserimento o dell'intervento dell'assistente sociale sia nel gruppo o nella comunità. In questo senso la citazione precedente è di aiuto per la ricerca, in quanto, seguendo il sistema di interpenetrazione di Luhmann, (*l'azione motivata dall'amore si fa operativa mediante la mutua penetrazione della vita di Alter ed Ego*) nel campo della prassi del lavoro sociale possiamo immaginare una messa in pratica di questo tipo di rapporto dove l'assistente sociale si avvicini all'utente "essendo l'Alter", "vivendo la vita dell'Alter".

Questo nella professione si cerca di farlo mediante il principio dell' *atteggiamento assente di giudizio* verso il soggetto, ma questa prospettiva che ci propone la teoria di Luhmann va oltre, aprendo nuove piste per il lavoro sociale.

Infatti senza lo sforzo di vivere la vita dell'Alter, cercando di uscire dai propri schemi mentali per entrare in quelli dell'altro, ogni azione sociale sarà una mera approssimazione senza mai fare l'esperienza di averlo capito veramente (fondamentale per un approccio diagnostico) e quindi non si potrà trovare una efficace situazione al problema.

Questa mutua compenetrazione è fondamentale per poter raggiungere la meta proposta dal SS in ogni livello di intervento.

La teoria della interpenetrazione ci porta a comprendere subito che senza l'atteggiamento dell'assistente sociale di "fare un vuoto" profondo mettendo da parte

⁵⁸ Luhmann, 1987, p.234. citato nella relazione di Michele Colasanto e Gennaro Iorio

(temporalmente) i suoi schemi mentali per accogliere quelli del soggetto non ci può essere un rapporto di tipo agapico.

Questo svuotarsi per riempirsi dell'altro porta alla mutua penetrazione, ad un comprendersi profondo.

Un'altro passaggio importante che si trova nella citata relazione di Colasanto e Iorio al seminario di Social-One e che connota diverse implicazioni per il SS è quello dove si sottolinea che *"...amore è un'azione primaria e irriducibile perchè con la sua azione determina il proprio oggetto e lo crea come oggetto particolare che prima del suo amore non esisteva. Ma allo stesso tempo colui che ama è diverso da quello che era precedentemente, cioè prima che cominciasse ad agire per amore. In questo senso si comprende l'unità dell'agire agapico, perchè l'amore nel momento in cui lo si vive nei confronti di ogni prossimo ricrea il soggetto e l'oggetto allo stesso tempo"*.⁵⁹

Dunque, concludono gli autori, l'agire agapico delle persone produce una realtà *sui generis*, una unità tra soggetti che nell'azione agapica reciproca, sfocia in un sociale generativo e proprio, dove i soggetti non sono alieni gli uni agli altri, non sospendono l'autoriflessività, non tralasciano di impiegare le proprie facoltà per vivere l'altro, ma ne sono il presupposto.

Questo nel SS è fondamentale, cioè sapere che attraverso l'atteggiamento professionale motivato d'una azione d'amore agapico si può trasformare il soggetto, proprio per il fatto che gran parte delle funzioni della società è poter trasformare positivamente i comportamenti dei soggetti.

Questo introduce la teoria sociologica della mutua trasformazione, che avviene nell'atto stesso in cui il rapporto agapico si sta realizzando e ci propone una chiave di lettura interessante per tutto l'intervento professionale del SS.

Essendo consapevole di questo, il Servizio Sociale professionale potrà operare un intervento sia a livello personale che a livello comunitario, che tenga conto di questa trasformazione che avviene mediante l'agire agapico.

Ad esempio riguardo l'atteggiamento che si diceva prima, cioè di trasferirsi nell'Alter (soggetto) mettendo da parte quello che siamo, è necessario far sì che questo agire agapico passi mediante un concreto "atteggiamento di svuotamento", da quegli schemi che ci impediscono di entrare nell'altro: idee, opinioni, possibili soluzioni che vengono in mente durante le fasi professionali del processo d'aiuto e della presa in carico.

Allora se questa trasformazione avviene veramente tra i due partner, dovrebbe succedere che dopo questo "agire agapico" dell'assistente sociale di fronte al co-soggetto, si dovrebbe avere una trasformazione di ambedue e non solo del cosiddetto utente.

La *trasformazione* a livello professionale che si dovrebbe aspettare grazie a questo modello teorico-pratico è:

- Una trasformazione della condotta del soggetto (livello individuale);
- Una trasformazione dei membri del gruppo (livello di gruppo);

⁵⁹ Simmel, 2001, pp. 169-170.

- Una trasformazione della comprensione delle proprie problematiche sociali, della famiglia, dei membri dell'intera comunità che renda possibile un processo di mutamento della propria realtà con la partecipazione del maggior numero di persone possibile (livello comunitario).

Se consideriamo come presupposto teorico questa citata ed esplicitata trasformazione reciproca, allora possiamo dire che ci troviamo dinanzi ad un possibile cammino verso nuove formulazioni di ipotesi che ci potranno indirizzare (confermate dall'azione empirica), ad una possibile nuova teoria della trasformazione sociale.

La prassi del lavoro sociale con individui e gruppi ci offre in questo senso un campo interessante con un preciso lavoro di "sistematizzazione" della pratica professionale, se esso avviene in un clima di mutua empatia.

Ad esempio se nei colloqui e nelle interviste professionali, l'assistente sociale sa stabilire questo clima con il soggetto, fondato sull'empatia o meglio sull'agire agapico, quando si tratta di elaborare le varie conclusioni ai problemi manifestati, vengono fuori realtà prima non previste, proprio per la dinamica relazione che, mutualmente, nasce.

Questo può voler dire che l'agire agapico può apportare al SS un nuovo rapporto tra metodologia, teoria e pratica, per il fatto che "...l'agire agapico ponendosi al crocevia tra intimità, essere membri e prodotti della società, costituisce la struttura e l'agency sociale e, dunque, una propria realtà sociale *sui generis*".⁶⁰

Il SS, come disciplina, ha sue precipue peculiarità che forse non sono esplorabili in altre e questo ha a che fare con il suo oggetto di ricerca ed intervento e anche con la sua funzione sociale.

Gissi afferma al riguardo che "il lavoro sociale ha una peculiarità disciplinare, che è il suo oggetto materiale, cioè il sociale (la società in qualsiasi e tutte le sue manifestazioni) e un oggetto formale che è la trasformazione a livello individuale, micro o macro, di alcuni problemi sociali, puntando ad un obiettivo generale di benessere di ognuno e di tutti i membri della società in rapporto con lo sviluppo sociale in tutti i suoi aspetti"⁶¹

Questo vuol dire che dal punto di vista disciplinare la peculiarità del SS è precisamente il suo oggetto formale (come in ogni altra scienza sociale), cioè la trasformazione a diversi livelli e diverse aree del sociale.

Dopo questa riflessione, certamente non esaustiva, ma che ha la presunzione di essere provocatoria per un necessario dibattito all'interno del Servizio Sociale, ci possiamo domandare con Quiroz⁶²:

⁶⁰ Michele Colasanto e Gennaro Iorio, "Otto proposizioni sull'Homo Agapicus. Un progetto di ricerca per le scienze sociali".

⁶¹ Gissi, J.B., "Trabajo Social y Ciencias Sociales", Revista de Trabajo Social, PUC de Chile, número 18, 1976, Chile.

⁶² Quiroz, E. "Conflicto e intervención social" pag 131, Ed. Espacio, 2003, Buenos Aires. **Teresa Quiroz**, Sociologa e Assistente Sociale. Direttrice del Master in Politiche Pubbliche e Gestione Locale all'Università ARCIS del Cile. Ha ricevuto il Premio Elena Caffarena 2006 per il suo lavoro legato al processo chiamato di "reconceptualización" del Servizio Sociale in Chile e America Latina e al Servizio Sociale critico. I suoi contributi sono stati anche molto importanti nell'ambito della sistematizzazione e la costruzione socio critica della conoscenza, dei problemi della democrazia in America Latina e le politiche sociali nel contesto dei processi di costruzione della democrazia in Cile. E' studiosa attenta per la promozione della donna e lo sviluppo di studi di genere insieme ai suoi apporti alla riflessione dei processi di intervento sociale.

- A che livello il SS trasforma il sociale?
- Che impatto hanno gli interventi che realizziamo nella società?
- Quale è l'apporto specifico del SS quando si tratta di contribuire a dare soluzioni alle problematiche sociali?

Come abbiamo cercato di esplicitare, con tutti i limiti di un inizio di dibattito e di ricerca, l'agire agapico si presenta come una interessante via per contribuire a dare una certa risposta a queste domande fondamentali della nostra professione, nella complessità della società attuale.

RIDARE ANIMA ALL'AGIRE*

Rita Cutini**

La discussione aperta in questo Seminario ha suscitato in me un vivo interesse, anche perché le tematiche trattate non sono astratte, al contrario, sono tematiche che si impongono alla nostra attenzione come esperti del Sociale.

Cercherò, anche se in modo schematico, di contribuire con qualche osservazione “sparsa” a partire dalla mia esperienza nel dibattito culturale odierno.

La prima riguarda il contesto in cui ci troviamo: c'è una crisi dei modelli di Welfare ed una crisi profonda che si riverbera nelle professioni che hanno al centro del loro agire la “relazione”.

Questo è un dato di fatto dal quale è necessario partire: le professioni d'aiuto si trovano ad essere “scariche”, svuotate dalle loro motivazioni etiche profonde. Quando Zygmunt Baumann ipotizza delle spiegazioni alla crisi dei sistemi di Welfare non individua cause economiche, cioè la mancanza di risorse, che è un po' la lettura prevalente, le cause di questa crisi sarebbero –secondo Bauman- di tipo etico⁶³.

Baumann nel suo ragionamento, richiama una considerazione di Levinas sull'affermazione/domanda di Caino a Dio: “*sono forse io il custode di mio fratello?*”. Secondo Levinas questa domanda - il solo fatto di porre la domanda- mette in luce la crisi profonda del legame sociale fondamentale che è la *responsabilità* dell'altro. L'essere responsabile, l'essere il *custode* del proprio fratello è un fondamento primario e irrinunciabile del vivere sociale. Sottolineo, solo per inciso, l'uso laico che Bauman fa di considerazioni etiche che affondano le loro radici nella Bibbia.

Torno al concetto di *responsabilità*. In una conversazione con Ricoeur, sempre Levinas fa un'affermazione sulla responsabilità che vorrei mettere in relazione a quanto emerso in questi giorni. Levinas dice che la responsabilità è il *nome austero dell'Amore*. Il nome austero, sobrio, senza passioni, senza concupiscenza dell'Amore⁶⁴. La responsabilità dell'altro è cioè un nome dell'Amore. Mi sono chiesta se questa definizione non possa utilmente servire a spiegare la motivazione che è alla base delle professioni d'aiuto. La responsabilità dell'altro è uno degli elementi forse più pregnante di chi per lavoro si occupa *dell'altro* soprattutto nelle situazioni di disagio, del bisogno.

* Trascrizione da registrazione non rivista dall'autrice

** Docente di Storia e Principi del servizio sociale all'Università LUMSA di Roma.

⁶³ Zygmunt Baumann, *La società individualizzata*, Mulino 2001, in particolare il capitolo 5.

⁶⁴ Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, Edizioni lavoro, 1999

Ecco la relazione con il tema del nostro Seminario: cosa significa *agire agapico*? E' necessario entrare dentro questa dimensione che, come si diceva anche ieri, non può essere considerata una astrazione, non può essere trattata come un'astrazione. Amare il *povero*, ad esempio è una declinazione importante dell'agire agapico.

Ieri si è parlato della residualità dell'agire agapico come oggetto di studio. Certo questo è vero: la sociologia non ha queste tematiche come oggetto di studio principale. Ma il fatto che non sia stato sufficientemente studiato, o che non ci siano gli strumenti adatti a questo scopo non significa che questo tema sia stato influente o secondario nella vita sociale. Forse un'analisi storica potrebbe aiutarci in questo percorso di studio. Tuttavia noi sappiamo che l'amore per il povero ha influenzato fortemente la vita di milioni di uomini e di donne e anche la storia. Si è citato S. Francesco, ma con il bacio al lebbroso è la storia stessa che ha subito un cambiamento profondo e anche l'antropologia dell'uomo medievale non è stata più la stessa.

Penso anche alle nostre città, a come sono state trasformate anche dal punto di vista urbanistico, da quello che in questo seminario stiamo definendo *agire agapico*. Si pensi alle istituzioni ospedaliere, che non sono certamente state un elemento residuale, o penso ai Monti di Pietà, nate da un'intuizione Francescana, che ha influenzato grandemente anche la storia economica.⁶⁵

Mi rendo conto che non ho gli strumenti adatti, né la possibilità ora per una approfondita analisi, ma mi sembrava importante almeno introdurlo: non c'è solo la domanda di Caino che ha segnato la storia, anche se non del tutto conosciuto e studiato, c'è anche tanto *agire agapico* che ha orientato e intessuto la storia in modo profondo.

Richiamare alcuni concetti cari al dibattito del Servizio Sociale credo che aiuti a correggere il tiro e evitare il rischio di una teorizzazione astratta dell'oggetto di cui stiamo parlando. Mi riallaccio al filo di pensiero che propone Boltanski, egli parlava dell'aspetto pratico, l'agape come modello *pratico* dell'agire. Prima di tutto, quindi, l'agire agapico richiama ad una questione *pratica*⁶⁶. Mi vorrei fermare brevemente su questo aspetto che solo parzialmente è stato ripreso da altri.

La parola *pratica* ha attirato la mia attenzione perché era correlata a delle riflessioni che andavo facendo. Oggi essa è una parola un po' caduta in disuso, mentre era tenuta in grande considerazione nella storia del Servizio Sociale, proprio nel periodo del suo maggior sviluppo che possiamo situare nel secondo dopoguerra in Italia. Ad esempio la prima Scuola di Servizio Sociale che nasce a Milano nell'autunno del '44 si chiamava Scuola Pratica di Servizio Sociale e riprende un nome di una scuola francese *École Pratique de Service Social*.

Non era un fatto incidentale, era una scelta. La fondatrice della Scuola di Milano, Odile Vallin, aveva su questo una sorta di idea fissa, sulla importanza di agire, l'importanza che anche nel momento formativo ci fosse la parte di tirocinio, di "fare".

⁶⁵ Vera Zamagni, (a cura) di *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia*. Bologna, 2001

⁶⁶ Luc Boltanski, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e pensiero, 2005

La figura della Vallin, francese dallo sguardo penetrante, rivelava una grossa consapevolezza di sé che la portava ad impegnarsi a comprendere gli altri; certo non era abituata ad indulgere ma a comprendere sì, oltre che a spronare e pretendere.

Aveva della professione dell'assistente sociale un alto concetto per il contributo che poteva dare alla promozione e allo sviluppo della persona anche sul piano civile e sociale.

Portava valori etici cristiani, ma anche un'etica laica profonda.

La Scuola di Parigi, fu frequentata anche da Madeleine Delbrêl, quest'altra bellissima figura di credente, che mi piace citare e ricordare - è aperta la sua causa di beatificazione- che nella Parigi devastata dalla guerra svolge la sua opera di Assistente Sociale e di formatrice. Anche qui mi colpisce la sua sottolineatura sull'azione, in una persona, come la Delbrêl che viene descritta come mistica e non per niente il Cardinal Martini la definisce una delle più grandi mistiche del XX secolo. Cito i suoi richiami, quasi perentori, alle sue allieve: "dovete agire".

Ora noi possiamo fare tante supposizioni su questa preoccupazione della Delbrêl: le emergenze del momento, ad esempio, il non voler indulgere su letture teoriche, astratte che potevano apparire come un lusso per la situazione drammatica del momento. Ma quella dell'azione per lei è come un imperativo, agire significa vivere, lo riferisce non solo alle assistenti sociali, ma lo fa in genere, amare significa vivere. Anche la Delbrêl, non a caso, si riferisce al brano del *Buon Samaritano* che ieri Vera Araujo giustamente citava come modello paradigmatico dell'agire agapico.

Lo sottolineava anche Elisabetta Neve, chi un po' conosce il dibattito sul Servizio Sociale sa che il rapporto tra il momento della prassi e quello della teoria è annoso ma io credo, sia anche mal posto. Io sono convinta, infatti, e lo dico come persona impegnata in questa disciplina, che il momento alto della professione di Servizio Sociale, sia proprio la pratica, l'azione, agire che significa introdurre degli elementi dinamici, di cambiamento, nella vita delle persone. Questo significa fare esperienza dell'umanità, questo significa divenire esperti in umanità. Ricordo volentieri un'espressione di Paolo VI che, riferendosi ai cristiani, parla appunto di esperti di umanità. E non a caso Paolo VI utilizza la parabola del Buon Samaritano, come paradigma di lettura di tutto il Concilio nel discorso finale del Vaticano II.

È proprio il brano del Buon Samaritano che, in una certa maniera, ci richiama all'imperativo dell'agire: "va e fai anche tu lo stesso", dice Gesù in conclusione.

Su questo brano bisognerebbe fare molte considerazioni, sul motivo, ad esempio, per cui l'uomo si trova ad essere incappato nei briganti. Si potrebbero addurre spiegazioni sociologiche, psicologiche, personali, oggettive, la delinquenza organizzata. Molti studiosi si sono dati da fare a cercare le cause per dare un volto a questi briganti. Ma il Vangelo non cerca spiegazioni, o meglio, non sono quelle spiegazioni che spingono il Samaritano ad agire.

Questo mi fa riflettere, perché anch'io come professionista cerco delle spiegazioni al bisogno della persona che ho di fronte e sono tentata di credere, in qualche modo, che in quelle spiegazioni possano risiedere le motivazioni al mio agire. Alla fine della parabola il *Buon Samaritano* dà all'albergatore una ricompensa in denaro per prendersi cura dell'uomo mezzo morto incappato nei briganti. Questo percorso iniziato con la compassione, finisce con una sorta di *progetto d'aiuto* – si direbbe in linguaggio tecnico- abbastanza strutturato, con una serie anche di risorse che vengono riadattate, con creatività, come l'olio e il vino, ma sarebbe utile anche evidenziare la figura dell'albergatore, con queste sue *competenze*, potremo dire, queste competenze professionali che anche inconsapevolmente sono ri-orientate e ri-motivate dalla scelta compassionevole del *Buon Samaritano*.

A me sembra, se ho ben capito l'intento di queste giornate di studio, che sia importante ridare anima all'agire; il problema non è se quel albergatore ha avuto o no compassione per quell'uomo mezzo morto, ma all'inizio, alla base dell'agire ci vuole quel sentimento che è la compassione, che suscita e ri-orienta energie e risorse. Quella compassione che è il motore, l'anima, credo, anche della nostra vita professionale e della nostra vita personale,.

Può l'amore, l'agape essere legato alla professione del servizio sociale?

In un suo libro "Aspetti dell'amore" (Editrice TEA, Milano, 2005) John Amstrong, si occupa, tra l'altro, del concetto di amore, cioè la scelta di aiutare qualcun'altro quando si trova in difficoltà, senza giudicarlo, e cercando di sviluppare in lui quelle capacità ed autonomie, che gli permetteranno poi d'affrontare gli eventuali e futuri problemi della sua vita, senza esserne schiacciato.

Alla luce di questo, ci si può legittimamente chiedere se il rapporto fra il Servizio Sociale Professionale e la *persona* con cui entra in relazione, può essere considerato un rapporto d'amore, inteso in senso agapico.

Certamente la questione è di difficile, o almeno complessa risoluzione anche se un aiuto in tal senso può essere l'uscita dall'illusione ottica che vede nel richiedente solo il "soggetto *destinatario*" del servizio, senza tener conto che essa è anche il *soggetto* attivo che rende possibile il servizio e concorre a realizzarlo (Bianchi E., Vernò F., 1995). Questo potrebbe rappresentare l'inizio di una reciprocità, piccolo prodromo di percorso agapico.

Lo stesso avviene quando un processo di aiuto viene condiviso con una persona in stato di bisogno che, insieme con chi si occupa di lei, *contratta* il progetto di aiuto per superare i propri problemi.

In questo intreccio si può meglio comprendere il significato di *servizio alle persone* e trarne conseguenze a livello di teoria e di pratica della valutazione.

In questi casi risulta più evidente il Dna dei *servizi alle persone*: per realizzare i loro obiettivi hanno bisogno di far incontrare le loro risorse (professionali, economiche...) con quelle di quanti sono destinatari del loro lavoro, passando dalla logica dell'offerta alla logica dell'incontro di responsabilità, necessarie per rendere possibile, oltre che efficace, l'azione di servizio (Tiziano Vecchiato).

È quindi necessario che il Servizio Sociale Professionale sia consapevole di quanto *dovrebbe avvenire* nel rapporto di aiuto: un incontro di responsabilità e di risorse professionali e personali.

Questo, evitando la spesso limitante burocratizzazione del SSP, diminuirebbe progressivamente la sclerotizzazione della capacità di un Servizio di essere tale.

Affrontare e parlare di un argomento potenzialmente illimitato come l'amore, chiaramente comporta la necessità di fare delle scelte, e di affrontare il tema solo da alcune prospettive.

Una, ad esempio, è l'importanza dell'amore per il prossimo nell'ambito delle professioni d'aiuto, quali vantaggi apporta, sia alle capacità dell'operatore di intuire e di

* Specialista in programmazioni e gestioni politiche e servizi sociali. Funzionario direttivo Comune di Roma.

capire l'altro, riuscendo così ad avere un'arma in più per condurre a buon fine il problema della persona, sia alla persona che si rivolge e, sentendosi amato, si sentirà anche accolto, capito e avrà fiducia nelle capacità dell'Operatore ed anche nelle sue.

Entrando maggiormente nell'argomento, avvicinare la parola amore o agape ad un ambito come quello del servizio sociale professionale può essere visto, in un'ottica metodologica e scientifica o *purista*, sicuramente fuori luogo e pericoloso. Fuori luogo, perché ci si potrebbe domandare cosa centri l'amore in un rapporto di un professionista che offre le sue conoscenze. Pericoloso perché è considerato da molti, in quest'ambito, un sentimento sicuramente controproducente e persino dannoso.

Riflettere sull'amore e sulle sue implicazioni all'interno del servizio sociale non è in ogni caso fuori luogo. Si deve prendere in considerazione l'aspetto più maturo, e ciò che di positivo apporta sia nella vita del professionista e nella sua capacità d'aiutare il prossimo attraverso l'empatia, la tolleranza ed il non giudizio, sia nella persona che lo incontra che si sente considerato ed apprezzato.

Come dice Fromm per poter amare gli altri bisogna prima di tutto amare se stessi e una professione come questa a stretto contatto con le persone ed i loro problemi.

Essere amati è, infatti, il desiderio più forte d'ogni essere umano, esserlo per quel che si è, con i propri pregi e difetti, essere compresi in modo ampio, senza sentirsi respinti, eliminando quindi quel dubbio spesso presente, che l'amore scomparirà quando i lati più oscuri, ed i comportamenti poco corretti verranno alla luce, o contestualizzandolo nell'ambito del servizio sociale quando l'operatore scoprirà aspetti non piacevoli della personalità di chi gli sta di fronte.

Così si esprime la Wittemberg nel suo libro "Teorie Kleiniane e Servizio sociale" nei riguardi dei sentimenti apportati da quest'ultimo nella relazione con l'assistente sociale, ed in fondo non c'è nulla di male in tutto questo, proprio perché amare e voler essere amati è un bisogno d'ogni persona.

Amare il prossimo significa in fondo cercare di comprenderlo, di rispettarlo ed evitare ogni giudizio. È un aspetto dell'amore che nasce dalla fragilità e dal bisogno, affinché sotto le mancanze ed i difetti si riescano a scovare le buone qualità. Chi è capace d'amare è pronto al perdono e lento all'ira, perché è conscio del fatto che non è possibile sapere cosa accade nella parte più profonda d'ogni persona.

Avere un simile approccio è però molto difficile perché non è sempre possibile riuscire, in ogni momento della propria vita lavorativa e no, a agire simili capacità. Le buone intenzioni spesso non bastano, perché l'amore deve diventare reale per poter essere comunicato, e manifestarsi attraverso il comportamento. I modi in cui lo si manifesta risultano essere più facili da cambiare rispetto a ciò che lo innesca, perché le manifestazioni fisiche sono legate alla sensibilità ed all'immaginazione, mentre l'innescamento si lega all'intensità del sentimento provato. Se quindi si riesce a manifestare in modo adeguato sollecitudine ed amore, chi si rivolge ad un servizio è in grado di gioire per le esperienze buone ed esserne grato. Egli sperimenta il non sentirsi più solo. Il senso di solitudine si genera non tanto perché si è soli fisicamente, ma perché si sente che gli altri non sanno capirci in profondità.

Un sentimento che può diventare angoscioso quando si forma una voragine tra la propria vita interiore e l'incapacità altrui di comprendere il nostro modo di pensare e sentire.

Il senso di fallimento – *voragine angosciosa* – che pervade chi ha incapacità di uscire dal problema, accomuna chi è incapace di dare risposte adeguate.

Quindi il limite (*quello che Vera Araujo nella sua introduzione ci ha fatto conoscere come Gesù Abbandonato*) è il mediatore, il rapporto nel processo di aiuto e solo attraverso il tentativo di accettazione del reciproco dolore è la chiave di una risoluzione, è la *cura*, la soluzione.

Se il servizio sociale coi suoi Operatori è in grado di comprendere, capire e contenere il dolore, chi gli sta di fronte riesce a rendersi conto che esiste qualcuno capace di vivere con aspetti che lui teme, perché interesse e comprensione permettono di non essere sopraffatti dai sentimenti temuti, si riesce a modulare l'angoscia, ad arricchire il proprio mondo interiore e renderlo più stabile, e costruire quindi una buona relazione basata su fiducia, collaborazione e gratitudine.

Un altro elemento fondamentale verso un principio agapico è un metodo proprio anche del servizio sociale professionale: l'ascolto.

L'ascolto nella nostra società tende ad essere concepito come criterio di potere, di influenza, di capacità di ottenere consenso dagli altri, come capacità di condizionare gli altri piuttosto che come servizio nei confronti di chi è debole, di chi chiede di essere sostenuto, di chi chiede di essere conosciuto, compreso, ascoltato appunto, nelle proprie richieste e nelle proprie difficoltà.

Un Servizio che abbia la presunzione di dare risposte deve avere la tendenza all'ascolto per evidenziare anche sul piano terminologico e d'immagine come l'ascolto sia una posizione che si colloca esattamente all'opposto della posizione di potere, di pretesa.

L'ascolto inizia quando accettiamo di rispettare e comprendere chi è di fronte, quando accettiamo di fare entrare nella nostra mente la parola e la comunicazione dell'altro, pur rimanendo noi stessi, quando accettiamo di metterci in una posizione di recettività, di apertura.

L'ascolto *responsabile* potrebbe portare alcune *risposte*:

- far riflettere chi si rivolge al Servizio per trasformare la preoccupazione in risorsa, per dare una prospettiva ed una speranza;
- informazione sulle risorse presenti;

Quindi occorre una capacità di empatia e riconoscimento della soggettività della persona, capace di entrare in relazione e di mantenere un "filo diretto" ed in grado di fornire la percezione di essere al *centro* del sistema dei Servizi e non satellitare rispetto ad esso.

Del resto chi si rivolge ai servizi non sempre ha la semplicità e la capacità di "dirsi", di raccontarsi.

Il filosofo Emmanuel Lévinas, del resto affermava che descrivere la vita ordinaria, richiede più coraggio di un samurai!

In quest'ottica, il richiedente, ed in fondo anche il professionista sociale riescono a sperimentare una soddisfazione profonda. Il primo si sente sostenuto e capito, il secondo è riuscito ad aiutare l'altro, facendogli comprendere quali sono le sue forze ed i suoi punti deboli, e sostanzialmente si sono aiutati a vicenda nel diventare persone più equilibrate e complete.

Il professionista che riesce ad ammettere che si è vulnerabili emotivamente come l'altro, permette di leggere nelle sue azioni e parole la manifestazione delle sue sofferenze, più che la volontà di ferire, per cui si è in grado di perdonare. L'amore allora aiuta ad indagare le cause profonde di questo agire, perché anch'io avrò, prima o poi, bisogno della comprensione altrui, e per questo devo essere in grado di perdonare.

È possibile applicare queste concezioni anche nell'ambito del Servizio Sociale Professionale e delle professioni d'aiuto. Il primo elemento è l'ambiente di sostegno, cioè un ambiente caratterizzato da coerenza, affidabilità, e protezione da qualunque intrusione proveniente dall'esterno o dall'interno.

Il rapporto che si forma fra l'assistente sociale e la persona è complesso. Chi si rivolge si trova in una posizione di vulnerabilità legata al bisogno di ricevere aiuto da altri, e già prima dell'incontro si sarà fatta una sua idea del professionista e di che persona sarà, formandosi delle aspettative, legate soprattutto alla possibilità di ottenere risposte, al riuscire a prendere decisioni, ed eliminare il dolore.

Cerca cioè qualcuno che lo supporti temporaneamente e condivide con lui il suo percorso e l'aiuti a prendere delle decisioni, in modo da eludere il dolore emotivo connesso all'ignoranza ed all'incertezza, che porta limite e senso di colpa.

Anche il professionista quando andrà ad operare si troverà spesso ad affrontare le sue paure.

Il problema principale delle professioni d'aiuto è che per poter aiutare gli altri è necessario aiutare prima se stessi, nel senso che serve una profonda conoscenza di sé, delle proprie capacità e dei propri limiti. È il professionista d'aiuto, del sociale, per primo che deve essere in grado d'essere "solo in presenza di un altro". È chiaro che in ogni persona esistono zone d'ombra, paure o altre negatività, che se non si sono volute affrontare comportano la difficoltà di lavorare in un ambito simile. Prima o poi infatti la persona che ci si siederà di fronte sarà lo specchio di quelle paure.

Anche fare male è un timore spesso presente nel professionista d'aiuto e può avere radici diverse. Si ha paura che le forze emotive che emergeranno e che potrebbero essere non gestibili.

Traendo qualche conclusione, probabilmente, trovandosi di fronte a qualcosa di troppo ampio e che non è possibile né definire né delimitare, si può al massimo, e dopo un'attenta valutazione, dire cosa non è l'amore.

È una realtà dai molteplici aspetti, per cui quelli più appariscenti, o quelli che si sperimentano durante la propria vita, sono solo sfaccettature dell'amore inteso nel suo insieme. Questo significa che esistono molti altri lati, altrettanto importanti, che spesso si manifestano in noi o nei rapporti con gli altri, ma di cui non ci accorgiamo perché le diamo per scontate, non ci si bada, o manchiamo della sensibilità necessaria per vederli, capirli ed apprezzarli.

Pertanto il rapporto fra il professionista e la persona può essere considerato un rapporto d'amore tutte le volte che si manifestano premura, ascolto, accettazione, tolleranza e desiderio di capire. Tutte le volte che si è anche curiosi, ma si ha comunque come scopo e volontà quello d'aiutare una persona.

Le capacità da mettere in campo nell'aiutare l'altro, derivano proprio dalla volontà di amare il prossimo.

Infatti spesso questo elemento, che sembra costitutivo e fondativo delle professioni d'aiuto, non è proprio così scontato.

Si è notata veramente, in tal senso, la lenta, ma decisa evoluzione da un individualizzazione del bisogno con la connotazione di *utente, cliente*, all'affermazione di un vero paradigma di comprensione che possiamo definire "relazionale" (P. Donati) perché intende la società, ogni modo di essere del sociale - anche nell'economia, nella politica, nella cultura - come relazione sociale.

Quindi la nuova fase delle politiche sociali, dello scienziato del sociale, dovrebbe comprendere la società, vedendo, analizzando, interpretando e gestendo la relazione sociale.

Ci sembra di poter porre all'attenzione, senza voler dare una risposta, ma ponendo sottovoce una domanda, il fatto che finora le scienze sociali si siano orientate in una prospettiva individualista, ponendo anche innumerevoli rallentamenti alla dimensione della famiglia, enfatizzata come *guscio* di problemi e abbastanza limitatamente come risorsa e quindi difficilmente posta in grado di gestire, con supporti e sostegni, l'eventuale "problema" al proprio interno.

La stessa cosa si può dire della *comunità*, del *gruppo sociale*, non intesi come astratti meccanismi e "cose", ma come realtà pulsanti che possano operare una presa in carico collettiva.

Questo ha favorito, unitamente ad altri mutamenti sociali, il forte riflusso privatistico con la paura e la chiusura all'altro. In questo senso si può dire che a un livello più profondo sta andando in crisi l'idea di solidarietà sociale che sta alla base della concezione e delle pratiche dello Stato sociale tradizionale.

Il paradigma relazionale è ciò di cui il sistema dei servizi ha bisogno per riuscire a distinguere l'*umano* nel sociale, e che cosa invece favorisce la sua *dis-umanità* o *non-umanità*.

Questo, oltre a porsi in termini di risposta a bisogni personali, familiari e comunitari può portare un contributo ad una società sempre maggiormente destinata ad essere

dominata dai puri interessi economici, dalla paura e dai rapporti di forza (Donati P., Colozzi I. (2006), *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, Edizione Il Mulino, Bologna).

Questa dimensione porta a porsi, forse, come facilitatori di un percorso sociale e non come un Dio minore, capace di una onnipotenza improponibile, spesso grave peccato non veniale dei professionisti del sociale.

Per parlare di *persona*, dovremmo attingere al suo concetto filosofico, pedagogico o sociologico o forse, per comprenderne il significato più profondo abbiamo bisogno proprio di una interdisciplinarietà.

Ma forse occorre anche un approccio estremamente concreto per rispondere al lavoro quotidiano di chi si trova davanti a richieste, domande, attenzioni, soluzioni sociali.

Comunque è bene anche sottolineare che non sempre individuo e persona li si debba porre in un piano antitetico tout court.

Con *persona* si intende indicare da una parte un essere caratterizzato da potenzialità che attendono di essere attuate e dall'altra l'accoglimento di un numero elevato di significati che difficilmente possono trovare un punto di sintesi.

L'individuo, invece, è la proiezione temporale, in divenire di questa realtà.

Spesso la cultura occidentale, pur riconoscendo fin dall'antichità la centralità e la pregnanza del concetto di persona, lo ha frequentemente sostituito con termini ritenuti equivalenti ma meno compromissori.

Paradossalmente la modernità, con l'affermazione sempre più netta dell'*individuo*, ci porta la comparsa di un io dai contorni più netti, meno caratterizzato dalla variabile spirituale, etica e affettiva, relazionale.

Per ritornare alla nostra prassi, al nostro campo d'azione uno dei possibili errori di chi governa un processo d'aiuto è non comprendere questo processo evolutivo e puntare nell'immanente risposta prestazionistica.

Con tutti gli strumenti concessi dal processo sociale d'aiuto, si deve riuscire a condurre l'*individualità* di chi si approccia ad un servizio (i suoi bisogni presenti, reali, che attendono una esigibilità) alla sua dimensione di persona, cioè capace di gestire il suo processo di uscita dal bisogno

Poi si pone il tema del rapporto tra individuo e collettività, società.

Spesso lo si vive, anche perché la quotidianità ce lo fa vivere, in una perenne contrapposizione. Così, forse il problema è posto male.

Perché se l'individuo io lo vedo chiuso in questa sua realtà, il problema c'è...

Mentre in una prospettiva agapica, come vorremmo affrontarla qui, l'idea di persona appare ricca di identità, carica valoriale e soprattutto di relazioni societarie e comunitarie, in una parola, ricca di storia.

Persona vuol dire relazione, possibilità e capacità di porsi davanti all'*altro* e venire da esso riconosciuto.

Le persone compongono la relazione che li avvolge, li comprende, li contiene, li trasforma condizionandoli dall'esterno e stimolandoli dall'interno. La relazione allora diventa una *realtà* fra i due o più, nata e alimentata dal loro essere e dal loro agire e, a sua volta, alimenta il loro essere e il loro agire, li aiuta a crescere e maturare in un dato modo e con una crescente profondità di vita (Vera Araújo, Castelgandolfo, febbraio 2005)

Quindi, in quest'ottica, il Sistema dei servizi, da sempre orientato a considerare i destinatari del proprio intervento non a se stanti ma facenti parte di un sistema di rapporti e legami, sta operando una "*svolta relazionale*", una possibile opzione teorica di supporto al proprio metodo e a quelle intuizioni operative e valori radicati che, nel passato, non sempre avevano trovato un quadro razionale al cui interno sviluppare coerenti percorsi di intervento (A. M. Campanini, *Servizio sociale e sociologia: storia di un dialogo*, LINT, Trieste 1999)

Un insieme di capacità che per essere attuate hanno un passaggio fondamentale da affrontare, cioè quello, prima di tutto, d'amare se stessi, avere cioè superato le proprie problematiche individuali, i propri conflitti, per riconoscersi semplicemente esseri umani, coi propri pregi e limiti, bisognosi anche noi degli altri. È quindi attraverso l'amore per se stessi che il prossimo acquista importanza, perché se non ci si ama, l'altro sarà sempre un potenziale specchio delle nostre paure.

Ma allora quale potrebbe essere una via agapica nel rapporto tra professionista e persona in un percorso di gestione della propria vita, volta all'uscita da un bisogno?

Probabilmente attraverso l'esperienza di essere *nulla* perché si è tutto nell'altro (l'esperienza reale di *Gesù Abbandonato/persona* tracciato da Vera Araujo e patrimonio del Carisma della Lubich) **porta ad un percorso fattivo verso l'essere professionista d'aiuto in senso agapico.**

Ecco allora che scompare la paura, il desiderio d'onnipotenza e d'onniscienza, per entrare in una dimensione più a misura d'uomo, in cui ci si sente liberi e finalmente se stessi.

Arrivare fino a questo punto è un percorso per niente facile, pieno d'ostacoli, e di fatica, che richiede, a volte, tutta la vita.

Pertanto **l'agape** nel rapporto tra il Professionista del Servizio Sociale e la persona non solo può esistere, ma è addirittura necessario, un amore vissuto, però, nel rapporto d'aiuto, in modo maturo e rispettoso di se stessi e dell'altro, perché sono proprio i tanti elementi che compongono e caratterizzano l'amore a far sì che si possa creare un ambiente di sostegno, ed un rapporto in grado d'aiutare.

SERVIZIO SOCIALE E LOGICHE AGAPICHE

Maria Rosalba Demartis *

La presenza in questo seminario di assistenti sociali (tanto operatori quanto studiosi)) sollecita un breve apporto dalla prospettiva del servizio sociale professionale al tema trattato, essendo stata la relazione centrale e le reazioni ad essa prevalentemente sociologiche.

Innanzitutto una breve “legittimazione” della contemporanea presenza di queste due dimensioni nel seminario.

Social One è infatti, come già detto, una comunità di sociologi e studiosi di servizio sociale, che avanza da un lato nella consapevolezza delle differenze epistemologiche e metodologiche e dall’altro nella comprensione delle interconnessioni tra le due discipline. E’ certamente superfluo sottolineare quanto le teorizzazioni sociologiche hanno avuto, ed hanno ancora oggi, un peso determinante nella sintesi disciplinare del servizio sociale, e di dialogo tra sociologia e servizio sociale si è ripreso a parlare già da tempo come fatto ineludibile (vedi Annamaria Campanini, *Servizio sociale e sociologia: storia di un dialogo*, Lint, Trieste 1999). Tale relazione è indicativa del senso del nostro cammino comune, come pure lo è l’interesse per la ricerca di nuovi paradigmi interpretativi. Il dialogo tra noi è facilitato anche dall’opzione per una sociologia umanistica (nei termini in cui ha parlato Vera Araújo), con la quale il servizio sociale professionale ha in comune alcune idee fondamentali: tra queste la centralità della persona e l’importanza della qualità dei rapporti nella costruzione del sociale.

Il carisma di Chiara Lubich ha posto tanti interrogativi agli assistenti sociali che ne vivono lo spirito, accendendo l’interesse per un approfondimento professionale dei suoi punti chiave: cosa ha da dirmi questo carisma nella comprensione dei fatti sociali, personali, gruppali e comunitari oggetto del mio studio e della mia azione? Questa una delle domande più ricorrenti a cui vorremmo dare risposta, e quindi è questo uno degli spazi in cui trova collocazione il nostro contributo di operatori e studiosi del servizio sociale in Social One.

In questo contesto, vorrei riferirmi ad un passaggio chiave della relazione Iorio-Colasanto, lì dove si parla della necessità di *“Definire i tratti dell’Homo Agapicus, cioè di un agire di Ego il cui senso è caratterizzato dal donare, oltre la misura che la situazione richiederebbe, incondizionatamente ad Alter e dal ricercare il bene e la felicità di quest’ultimo, indipendentemente dalla volontà e/o l’effettiva restituzione del contro dono”*.

Occuparci di questo, dell’Agape, all’interno di una professione e di un campo di studio e intervento, notoriamente centrato su conflitti, squilibri esistenziali e sociali, povertà,

* Assistente sociale specialista - Docente di metodi e tecniche di servizio sociale I presso il Corso di laurea in Scienze del Servizio Sociale - Università degli Studi di Cagliari.

vulnerabilità ed esclusione, è quanto meno provocatorio ma non per questo avulso (anzi) dagli sforzi compiuti da numerosi studiosi del settore e dalle finalità stesse che il Servizio Sociale e le politiche sociali si pongono. Rileggere le teorizzazioni di Servizio Sociale, in quest'ottica, evidenzia uno sforzo costante a realizzare nella prassi comportamenti e interventi basati su un'idea di uomo e donna, di vita sociale, di benessere personale e sociale, certamente imperfette e incomplete, ma in un certo senso preludio e anticipatori di "logiche agapiche": a titolo esemplificativo l'attenzione alla reciprocità quale esito e caratteristica della relazione di aiuto. Cosa può dare, ponendoci nella logica della reciprocità, chi vive in condizione di bisogno? Certo capovolge la polarità della relazione.

Tuttavia, una ricerca nella letteratura di servizio sociale riguardo eventuali richiami netti e specifici ad un agire agapico, quale forma possibile di interazione sociale e interpersonale nell'ambito "dell'aiuto" e del lavoro sociale in senso più ampio, rivelerebbe l'insussistenza di tale concetto (se si esclude, nella storia dell'assistenza, il riferimento alle comunità cristiane dei primi tempi). Rilevante è invece il richiamo costante alla dimensione etico/valoriale dell'agire nell'ambito dei bisogni e alla sua declinazione operativa: molto importante e interessante lo sviluppo concettuale in ordine al tema della solidarietà (sociale e interpersonale) e i conseguenti tentativi di impostazione organizzativa ed erogativa dei servizi sociali. Anche in questo caso, però, sono assenti i riferimenti ad una pre-concettualizzazione sulla relazione agapica esplicitamente tematizzata (incide in tal senso anche la ricerca di una soluzione laica per la definizione di principi e valori ed un affrancamento dalle origini "caritative" dell'aiuto).

Il servizio sociale professionale ha visto maturare la relazione reciproca tra le istanze etico-valoriali e la sua fondazione teorica riguardo l'essere umano e la società. Abbiamo così assistito ad una rilevanza sempre più grande dei valori e dei principi che hanno trovato maggior declinazione operativa laddove connessi con lo sviluppo teorico su individuo/società. D'altro canto, è pure evidente che l'attenzione conquistata da determinati valori ha a sua volta orientato lo studio e la ricerca nel sociale (mediante interscambio con altri ambiti disciplinari e/o teorizzando la prassi operativa). In questo senso risulta importante la contaminazione ed il dialogo tra sociologi e assistenti sociali proprio di Social One e la ricerca e condivisione di un nuovo possibile approccio allo studio del rapporto agapico nella direzione qui ipotizzata e che stiamo analizzando e sviluppando.

Sempre riguardo un altro passaggio della relazione Iorio /Colasanto, vi è da sottolineare come modi di vita e concezioni extra scientifiche sono determinanti nella formazione e nell'operatività del servizio sociale professionale ed è costante rilevare nelle pubblicazioni di questi ultimi anni il richiamo ad una pratica riflessiva-critica, ad un "operatore riflessivo", battendo piste di indagine e ricerca innovative, orientate a pensare, spiegare e agire nel campo delle politiche sociali, secondo assunti e criteri volti

e all'umanizzazione reale degli interventi. Potrebbe essere un nostro contributo al cammino teorico plurale in corso?

A proposito invece dei rilievi fatti alla teoria agapica di Boltanski, laddove si rende evidente la mancanza di emozione, disimpegno a lavorare e riflettere sui propri sentimenti, sulla propria intelligenza e capacità volitiva per migliorare le relazioni nelle quali il soggetto è immerso: per il servizio sociale sarebbe quasi impossibile l'utilizzo di simile approccio, per diversi motivi, tra i quali il fatto che occorre considerare come "la questione del controllo riflessivo della propria persona sulla propria azione risulta uno degli elementi essenziali del processo d'aiuto in tutti i modelli di intervento ancora utilizzati dal servizio sociale" (L. Gui 2004). e **l'autentica risposta ai bisogni delle persone richiede un orientamento all'agire comunicativo che mobiliti motivazioni, intelligenza riflessiva e interazione tra i soggetti" (F. Villa 1992).**

Ma che tipo di motivazioni? E quale qualità di interazione? Rispettosa, positiva e costruttiva

Credo che su questo possiamo offrire un contributo di novità a partire dalla nostra prospettiva.

Infatti, che interesse ha per il servizio sociale la tematica dell'Agape, intendendo con tale termine l'agire e la relazione con le caratteristiche illustrate da Vera A.? Che conseguenze potrebbero delinearci, a partire da un approccio di tale natura, sia in una prospettiva pragmatica che in quella euristica?

Tra le tracce di lavoro possibili, ne lascerei aperte tre:

“Agape e integrazione sociale “

“Bisogno-domanda-risposta in una logica agapica”“Risorse e stile di “aiuto”

AGAPE E AFFINITA'

di Vincenzo Masini*

Accettazione in luogo di reciprocità

Nella recente sociologia è divenuto corrente il termine reciprocità (e la concezione di scambio reciproco, anche simbolico) come regolatore della produzione di beni relazionali. Reciprocità è però un termine troppo vago per dare spiegazione delle relazioni tra le diverse personalità; con essa infatti si definisce un rapporto (simmetrico o complementare) tra soggetti che si scambiano "beni relazionali" della stessa natura.

La spiegazione della reciprocità come modalità di rapporto tra persone è così del tutto insufficiente per un teoria relazionale compiuta e porta con sé l'equivocità del *do ut des*, niente affatto moderata dal concetto di scambio simbolico. Lo scambio descrive due o più attori interagenti che equilibrano i loro doni attraverso la circolazione di beni equivalenti o equipollenti. Nella migliore delle ipotesi è una struttura dialogica che permette di scoprire nell'altro caratteristiche proprie mediante contatto e influsso, scambio e corrispondenza.

Al posto di una reciprocità apparentemente fluida e duttile ma sostanzialmente normativizzante e modulata su criteri di scambio, le relazioni agapiche si fondano sul *dono*, la cui origine è solo il gesto d'amore. Il dono è il segno dell'affettività. Affettività che è qui considerata il motore e l'obiettivo dell'intera evoluzione della specie.

Il fondamento del cristianesimo è decisamente connesso al superamento della reciprocità (non però alla sua negazione); infatti l'unica richiesta del Cristo, in cambio del suo amore, era l'accettazione dell'amore. Chi ama non chiede nulla in cambio se non di essere accettato.

Sorge qui l'esigenza di dissipare un primo equivoco: l'amare è un gesto concreto con cui si offre all'altro "il meglio di sé". Dunque non è un'emozione (magari coinvolgente o sentimentalistica o che fa scaturire bisogni e dipendenze) poiché non è "dare tutto di sé" ma solo "il meglio". Spesso con la pretesa egocentrica di "dare tutto di sé" vengono riversati sull'altro i propri bisogni e i propri desideri e non il flusso di affettività bioenergetico che accresce le possibilità e le potenzialità di miglioramento delle persone e dei gruppi.

Porre l'attenzione sul bisogno di accettazione da parte di chi propone un gesto di amore piuttosto che sulla reciprocità del gesto d'amore, conduce alla lettura dell'agape come luogo di relazione accettante tra esseri umani.

Vediamo le prime implicazioni: la reciprocità può avere una qualche forma di misurazione e, pur se asimmetrica, rimanda allo scambio, anche il più nobile come quello di valutare come risposta positiva la semplice intenzione dell'altro, pur se non realizzata e compiuta, di rispondere al gesto di amore.

Il dono e la sua accettazione non hanno nessun parametro che possa assomigliare allo scambio e che possa essere quantificabile, nemmeno in modo simbolico.

Le proprietà del dono sono quelle di essere "il meglio di quanto si può dare" e viene offerto in modo che non possa essere squalificato dall'altro. E' quindi un dono che contiene il massimo possibile di verità e di trasparenza.

* Direttore di PREPOS, presidente di FAIC-NBCC Italia, docente di psicologia generale Università di Perugia e di psicologia della comunicazione Università di Siena.

Empatia e agape

Perché il dono sia portatore di verità è necessario che chi dona, abbia modo di entrare in contatto con il vissuto altrui al fine di comprendere la qualità del suo bisogno e del suo desiderio.

Edith Stein⁶⁷ propone l'empatia come processo di interazione costitutivo della relazione umana. Pur lasciando vaga e imprecisa la definizione sullo strumento comunicativo fondamentale del processo empatico, la Stein descrive con lucidità i tre gradi del processo: 1) emersione del vissuto altrui, 2) esplicazione riempiente e 3) oggettivizzazione comprensiva. Questi tre gradi presentano modulazioni diverse in ordine alle età, allo sviluppo o alla regressione della capacità empatica o al copione di personalità che è, più o meno, aperto alla comprensione empatica di un vissuto o di un altro.

Qualcosa può facilitare o opporsi al coglimento empatico? Come può essere risolta la questione posta dalla Stein: "*Qualcosa in me* si oppone: un mio vissuto proprio momentaneamente presente oppure la costituzione della mia personalità" [Stein, 1985:85]. Le domande teoriche poste dagli scienziati sono sintetizzabili in: "Il comportamento empatico costituisce un'esperienza emozionale partecipata o è la comprensione di un affetto o ambedue i fenomeni? Il comportamento empatico comporta una relazione verso un oggetto, verso gli stati emozionali di un altro, e/o verso una situazione di circostanza? Il comportamento empatico è sostenuto da diversi processi oppure è richiesto il solo processo di differenziazione sè-altro?". Da cosa dipende la possibilità di far esperienza di stati d'animo e di mente, di sperimentare le emozioni di base tipiche del vissuto umano, di perfezionarle e raffinarle? Siano esse innate, o apprese, qual è il processo esperienziale per cui diventano attuali? Perché il coglimento empatico è di grado e tipo differente a seconda degli individui e della loro sensibilità?

Soggetti con caratteristiche nevrotiche, di introversione, di aggressività o di eccessiva estroversione, o comunque soggetti eccessivamente centrati su di sé, manifestano una bassa abilità empatica. La correlazione tra processo d'empatia e le sue possibili operationalizzazioni è presente anche nelle ricerche degli psicologi che hanno studiato, in tempi più recenti, l'empatia come interazione: Rogers, Fuesbach, Roe, Deutsch, Madle, Perls, Schuster, Gladstein, Goldstein⁶⁸.

Essi hanno messo in luce le caratteristiche personali della capacità empatica verificando che il comportamento empatico, nelle sue diverse fasi, richiede un mix di affettività e di razionalizzazione: dopo un primo momento di fusionalità e di adesione al vissuto dell'altro, subentra l'oggettivizzazione dell'esperienza ed il riferimento di questa alla propria. Ove sia attuata un'adesione al vissuto altrui, senza successivo distacco, si attua un processo imitativo non consapevole o un'eccessiva immedesimazione nell'altro, con identificazioni proiettive e scarso senso della propria identità. Sono queste situazioni d'attrazione con esiti di proiezione e dipendenza, con fusionalità esasperate da cui non si riesce a distaccarsi. Altri autori insistono sulla correlazione tra superamento dell'egocentrismo e abilità empatica e descrivono la tipologia di climi sociali necessari a tale apertura.

⁶⁷ Stein E., (1985), *L'empatia*, Angeli, Milano; cfr anche: Stein E., (1997), *Natura, persona, mistica*, Città Nuova, Roma; Stein E., (1998), *Essere infinito ed essere eterno*, Città Nuova, Roma.

⁶⁸ Rogers C. R., (1975), *Emphatic: An unappreciated way of being*, *The Counseling Psychologist*, 5; Rogers C.R., (1970), *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Firenze; Rogers C.R., (1976), *Gruppi di incontro*, Astrolabio, Roma; Gladstein G.A., (1986), *Empathy and Counseling*, Springer-Verlag, N. Y.; Goldstein A. P., Michaels G. Y., (1985), *Empathy*, L.E.A., Hillsdale, N.J.

L'empatia riguarda il primario e naturale coglimento del vissuto altrui (pur se moderato nella distinzione psicologica tra empatia affettiva ed empatia cognitiva o distribuito nei suoi diversi gradi di percezione, immedesimazione riempiente ed oggettivazione); la dinamica descrive la processualità degli scambi sulla base di schemi o di copioni, intrapsichici o relazionali⁶⁹. La sociologia ha svelato da tempo che la dinamica si attua prevalentemente nelle articolazioni dei ruoli sociali nel gruppo, anche se la loro configurazione funzionale e culturale, anche di quelli più strutturati, è contaminata da simpatie, antipatie ed apatie⁷⁰ (le tre essenziali configurazioni relazionali di base in cui si declina l'empatizzazione); di contro ogni coglimento empatico del vissuto altrui s'implementa attraverso *frames* conversazionali fino ad assumere una specifica tipizzazione dinamica.

Il richiamo al tema della dinamica è qui utile per comprendere i modelli plurimi d'intrecci, di avvicinamenti e allontanamenti parziali, d'incontri su piani psicologici e comunicativi variegati, su intese, rotture, affinità ed opposizioni. Alcune emozioni, o sentimenti, vengono empatizzati, accettati o respinti; tali accettazioni o rifiuti sono base per le elaborazioni cognitive, per gli intrecci linguistici, per le disposizioni metacomunicative; alcuni si consolidano e s'implementano nella relazione e conducono a tipizzazioni reciproche, altri processi empatici diventano emergenti e costruiscono nuovi significati o rileggono vecchi significati in una nuova luce.

Ciò che viaggia nelle relazioni sociosolidali eleva il grado d'empatia, fa crescere le persone nell'orientamento della loro apertura emozionale e, a catena, anche nella loro cognizione e disposizione socioaffettiva.

Dunque il processo di empatia ha un grande ruolo nella comprensione dell'agire agapico poiché senza la comprensione empatica del vissuto altrui, il dono può non essere accettato perché non è ciò che l'altro ricerca.

Gli esseri umani sono compresi dalla oceanica empatia di Dio e, qualora non facciano scudo dentro di sé, riescono ad entrare nelle coincidenze provvidenziali facendo al Sua volontà.

Nuova umanità e agape

Il concetto di umano precede il concetto di persona, così come il concetto di umanità precede il concetto di personalità. L'essere umano diventa persona nella relazione con l'altro e sviluppa la sua identità biologica attraverso le occasioni a lui proposte dagli incontri con le persone essenziali nel corso della sua vita. La sua identità

⁶⁹ Con il concetto di «dinamica» si intende l'orientamento del gruppo verso un compito da realizzare attraverso processi di strutturazione e destrutturazione dei ruoli. Il carattere dinamico si esplica nei cambiamenti e riequilibramenti strutturali necessari al raggiungimento degli obiettivi, come spiega K. Lewin (Lewin K., (1959), *A dynamic theory of personality*, N.Y., trad. it. (1972), *Teoria dinamica della personalità*, Giunti-Barbera, Firenze) che lo prese in prestito dalla meccanica: "il termine «dinamico» si riferisce qui al concetto *dynamis*=forza, a una interpretazione cioè del cambiamento come risultato delle forze psicologiche" (Lewin, 1972: 88).

⁷⁰ Nonostante quanto afferma Husserl, nel sostenere che l'empatia non può mai essere priva d'interesse intenzionale affettivo e conoscitivo, e che, quindi, possa solamente elicitarci in simpatia e antipatia, non è possibile considerare l'empatia come un atto in sé, immediatamente conoscitivo, senza intenderlo come processo di coglimento, assimilazione e valutazione (più o meno conscia) che prelude ad una disposizione relazionale. Tra le disposizioni relazionali della persona c'è il disinteresse che, posto in rapporto con l'interesse dell'altro, o con la sua ricerca affettiva o con la sua indifferenza, produce la costruzione di contesti relazionali di logoramento, di fastidio e di apatia. Sarà solo grazie alle precisazioni sul processo empatico della Stein che le differenziazioni potranno acquistare significatività scientifica: nell'ottica processuale il coglimento dell'aggressività nell'altro e la scelta di disporsi in una posizione di apatia favoriscono la costruzione di una relazione di mediazione, o l'empatizzazione di un eccesso di controllo dominante, assorbito con tolleranza, conduce alla costruzione di una relazione di complementarità. Se così non fosse le empatizzazioni produrrebbero solamente rinforzi nel personale vissuto in simpatia con il vissuto dell'altro o simmetrie di antipatia per i vissuti oppositivi.

emerge dalla sua natura umana e prende forma nella sua costruzione della sua personalità. L'identità biologica precede la coscienza e la coscienza precede la personalità. Questa ultima è il principale oggetto di analisi della psicologia (che investiga anche sui precedenti livelli) ma che non interviene come apparato di azione sullo sviluppo dell'umano e sulla distinzione tra ciò che è umano e ciò che umano non è.

L'agape supera come concetto la dimensione husserliana e schutziana del mondo della vita quotidiano. Il mondo della vita riguarda infatti una dimensione relazionale già prestabilita, di piccolo gruppo, frutto di rapporti interpersonali già dati. L'agape si apre invece all'umano mediante empatia, ed apprendimento della empatia medesima, e deuterapprendimento di vissuti ancora ignoti ma sperimentati dalle coscienze di altri umani.

L'umano si elicitava nelle relazioni con privilegio dell'empatia affettiva rispetto a quella cognitiva e con marcata attenzione alle strutture archetipiche dell'umano sia nella coscienza collettiva che nell'inconscio collettivo. L'empatia cosiddetta affettiva (meglio sarebbe usare il termine emotiva o emozionale) è ben rappresentata dalla tripletta della Stein: (coglimento del vissuto, immedesimazione riempiente, oggettivazione) mentre l'empatia cognitiva⁷¹ può essere rappresentata attraverso un processo quasi inverso: 1) oggettivazione cognitiva (anche di ricerca scientifica) del comportamento altrui, 2) riferimento alla possibile categorializzazione (anche idealtipica, nel senso comune che viene dato alle consuete tipizzazioni pre-giudiziali) e immedesimazione proiettiva nel vissuto altrui, 3) coglimento del vissuto dell'altro nella sua autenticità con le sfumature emozionali specifiche dell'altro che differiscono sia da quelle specificamente sperimentate dal soggetto che da quelle categorizzate⁷².

L'interumano è dunque il luogo su cui l'agape può fondarsi e non l'interpersonale giacché non tutti gli uomini hanno la possibilità di realizzare la loro identità in una personalità completa sia per motivi biologici che sociali, economici o psicologici.

Istituzioni agapiche, affinità elettive ed intenzionali

Esse possono essere pensate solo in termini non normativi. Una ricognizione intorno a tal concetto di istituzione richiede la produzione di una classificazione delle relazioni di affinità sociosolidale; in esse l'uomo diventa ciò di cui l'altro ha bisogno al fine di sviluppare quelle dimensioni dell'umano ancora ignote o critiche. Sono infatti le relazioni che conducono l'essere umano a diventare persona e l'"umano" si sviluppa e diventa personalità laddove ci siano relazioni di affinità elettiva.

⁷¹ Nella prospettiva di comprendere il significato dell'"empatia sociosistemica", ipotizzata da Ardigò [1988], non è possibile prescindere dall'empatia cognitiva discussa dagli psicologi. L'estensione analogica dei processi di empatia dal soggetto ai sistemi, che "per uscire dai rischi di un eccesso di chiusura autoreferenziale astratta, possano cercare di aprirsi all'ambiente, lasciarsi invadere, a certe condizioni, dall'intenzione empatica verso di esso" [Ardigò, 1997: 186], può essere possibile se i sistemi, sulla base di una cognizione – anche schematica o idealtipica – dell'ambiente riescono a riferire al comune codice umano le caratteristiche dell'ambiente umano, lo sentano come simili per analogia e lo lascino penetrare consentendo l'apertura al nuovo e la modificazione, co-costruita dal sistema e dall'ambiente, del significato del sistema medesimo.

⁷² Tale tipo d'empatia cognitiva non è solo apertura volontaristica, ma frutto dell'esperienza relazionale di una gruppabilità equilibrata. La rete relazionale gruppale (che è tanto più complessa quanto più è equilibrata, giacché senza equilibrio la complessità dissolverebbe la personalità collettiva del gruppo per le pressioni divergenti del gruppo latente), è una potente antenna in grado di ricevere segnali con le bande più diverse. Fino alla possibilità di comprensione interpersonale assoluta: quella dell'uguaglianza tra esseri umani sulla base della possibilità di sperimentare le stesse emozioni e gli stessi sentimenti, purché posti nella condizione di comunicare il proprio vissuto ed aprirsi al vissuto altrui.

L'espressione "affinità elettive" (*Wahlverwandtschaften*) è, in tedesco, un composto costituito dai termini *Wahl*, "scelta", e *Verwandtschaften*, "affinità o parentela". Tale espressione è conosciuta per l'omonimo romanzo di Goethe che parla di affinità per bocca dei suoi protagonisti: "Se ognuno ha un rapporto con se stesso, deve avere anche una relazione con gli altri...E questa relazione sarà diversa a seconda della diversità degli esseri...Alcuni si incontrano come amici e vecchi conoscenti che subito si uniscono e si accordano senza mutarsi reciprocamente in nulla, così come si mischiano l'acqua e il vino. ...Chiamiamo affini quelle nature che incontrandosi subito si compenetrano e si determinano reciprocamente... esse non mi appaiono tanto parenti nel sangue quanto nell'anima e nello spirito. A questo stesso modo possono nascere tra gli uomini amicizie veramente importanti: poiché qualità opposte rendono possibile una più intima unione...Unire è un'arte grande, un merito maggiore. Un artista della unificazione sarebbe benvenuto in ogni campo dell'universo..."

Chi voglia produrre unità deve disporsi alla modificazione di se stesso per la costruzione di relazioni di affinità con l'altro. Non semplicemente elettive, cioè modulate sulla base della simpatia relazionale con l'altro, ma intenzionalmente modellate attraverso l'assunzione di una posizione relazionale che possa essere in sintonia con l'umanità dell'altro.

Le teorie relazionali di cui siamo in possesso sono ancora deboli e imprecise per il progetto di agape a cui l'umanità è chiamata.

Il concetto di affinità risolve la questione ontologica sulla oggettività/soggettività della relazione poiché supera la strettezza di un rigido criterio bipolare: l'affine è in possesso di qualche qualità, che noi apprezziamo perché ci manca e ci completa, ma non è necessariamente in una posizione di reciprocità diretta ed univoca con noi. Con questo concetto è possibile rivisitare le teorie relazionali sociologiche e psicologiche cercando di descrivere le polarizzazioni individuate alla luce delle affinità: esiste "un'interdipendenza tra la struttura della società nel suo complesso e la struttura della personalità degli individui, ossia tra quelle che vengono rispettivamente definite macrostrutture e microstrutture"⁷³. La citazione di Elias vale per tutti: per Simmel, Parsons, per la proto-differenziazione di Goffman, per la riscoperta del sé di Touraine, per la scuola fenomenologica di derivazione Husserliana, e per le teorie sistemiche. La stessa sociologia relazionale muove dalla rilettura, nello schema AGIL di Parsons, dei diversi modelli di relazionalità.

Le scoperte psicologiche sulla relazione insistono su tre fondamentali temi: simbiosi e identità, attaccamento e distacco, up - down, che sono espressi nelle concezioni psicodinamiche, di Bowlby, della scuola transazionale e dalla scuola di Palo Alto.

Partendo da questi nuclei teorici di base si può costruire un modello di ricerca sulle relazioni selettivamente, o intenzionalmente, affini.

L'affinità sostiene relazioni di disponibilità, di dialogicità, di riconoscimento, di incontro, di mediazione, di complementarità e di integrazione. Tali relazioni scaturiscono dal mix delle precedenti teorie che, ove più improntate alla dinamica sociorelazionale, si polarizzano su integrazione, complementarità e mediazione, ove più incentrate sull'agire agapico mostrano la natura di relazioni di disponibilità, dialogicità, riconoscimento e incontro.

Il terreno su cui può fondarsi una pratica di ricerca dell'agire agapico è quella della costruzione di una ricognizione sui modelli relazionali interumani. Giacché la relazione è ciò che collega il Padre con il Figlio. Lo spirito presente nella relazione è il luogo più avanzato ed audace della ricerca sull'agire agapico.

Tenendo altresì presente che il conflitto relazionale è invece attivo nelle relazioni oppositive, quali l'equivoco, l'incomprensione, l'evitamento, la delusione,

⁷³ Elias N., 1983: 84.

l'insofferenza, il fastidio e il logoramento. Quando i rapporti umani vengono imbrigliati all'interno di tali trappole relazionali l'evoluzione verso la costruzione di personalità collettive armoniche è impedita e gli uomini sono costretti in copioni ripetitivi e limitanti di comportamento.

Uno degli ambiti "contrari" di ricerca, quasi una dimostrazione per assurdo, è quello della trappola burocratica in cui finiscono le istituzioni sistemiche. La società burocratica profetizzata da Weber è un oggetto interessante di ricerca proprio perché in essa si attua la distrazione, superficiale ma perversa, di quanti, pur avendo avuto l'opportunità di realizzare la loro personalità e la loro presenza attiva nel mondo, hanno dimenticato l'origine motivazionale ed etica delle loro scelte e si sono persi nella progressiva lontananza dall'umano.

CONTRIBUTO ALLA DISCUSSIONE SULL'HOMO AGAPICUS

Jan Morovic ⁷⁴

Questi giorni di seminario sono stati una profonda esperienza per me. Ho potuto capire tante cose, espandere la mia mente su tanti temi, ma soprattutto, mi sono reso conto che qualche cosa di veramente speciale sta nascendo qui fra noi. Ognuno di noi sta contribuendo in piccola parte alla crescita di questo progetto con i propri bagagli culturali, la propria comprensione e le proprie opinioni.

Nel corso di questi giorni passati, abbiamo parlato di concetti importanti, dettagli scientifici e nuove proposte. Sento che non possiamo lasciare che questi giorni finiscano qui in questa discussione. Mi azzarderei a dire che i risultati di questi giorni dovrebbero essere misurati, analizzati e sviluppati in qualche modo. Cosa succede all' 'homo agapicus' alla fine? Questo è il punto di vista che dovrebbe definire la struttura della nostra conversazione.

Mentre ascoltavo le presentazioni e discussioni ho cominciato a intravedere 4 dimensioni che dovremmo sviluppare sull' 'homo agapicus':

- la dimensione personale,
- la dimensione scientifica,
- la dimensione politica
- e la dimensione istituzionale.

Permettete che presenti alcune idee al riguardo ciascuno di questi punti.

1. La dimensione personale

1.1 Chi è 'homo agapicus'?

Prima di tutto, dobbiamo definire la nozione di 'homo agapicus' più precisamente. Per quanto ho capito l' 'homo agapicus' vede il suo vicino con occhi chiari e profondi. Potremmo forse definire il suo atteggiamento come martirio. Essere un martire nel senso che diamo il primo posto al nostro fratello, prima di noi stessi.

Questo ci conduce alla domanda: se io definisco questa nuova specie chiamata 'homo agapicus', sono pronto a vivere secondo quella definizione? Comporterà qualche cambiamento concreto nella mia vita di ogni giorno? Cambierà il mio atteggiamento nelle mie interazioni con il mio vicino? Questo causerà cambiamenti nel mio ambiente circostante e perciò, in definitiva, nella società in cui io vivo?

Ci vuole una precisazione importante: credo che non stiamo inventando una nuova specie di essere umano, non stiamo producendo un nuovo tipo umano artificialmente in un laboratorio genetico. Stiamo descrivendo un uomo che è già nato e che già vive, esiste ed è stato accettato dalla società. Stiamo osservando un cambiamento: dall' 'homo sapiens' all' 'homo agapicus'.

⁷⁴ Il Professore Jan Morovic è stato tra i fondatori e già Presidente della City University di Bratislava (Repubblica Slovacca).

Seconda questione. Dobbiamo solamente osservare e descrivere questo cambiamento o ci lasciamo coinvolgere in questo cambiamento? Siamo noi ‘homini agapici’ qui e ora? O stiamo sterilmente descrivendo questo fenomeno sociale? Cosa ci può aiutare a diventare ‘homo agapicus’? Quali sono i precedenti che permettono a questa trasformazione di realizzarsi? Nel rispondere a questa domanda, passiamo al secondo punto: la spiritualità.

1.2 Spiritualità

Su quale patrimonio è basata l’esistenza dell’ ‘homo agapicus’? Il nostro sfondo spirituale è senza alcun dubbio il carisma di Chiara Lubich. Nella ‘Spiritualità di Comunione’ possiamo trovare tutti gli aspetti dell’‘homo agapicus’ – ogni punto della nostra spiritualità sta descrivendo una caratteristica di ciò che chiamiamo ‘homo agapicus’. Guardando alle nostre radici spirituali, vediamo che lì c’è un tesoro spirituale che a volte rimane inesplorato. L’‘homo agapicus’ non è soltanto un aspetto della spiritualità personificata: è la profondità, la radicalità, l’interconnessione dell’uomo tutto intero.

In questo senso siamo privilegiati, perché la nozione dell’ ‘homo agapicus’ non si regge da sola ma è profondamente connessa con ogni altra scienza che ha da fare con la società: ‘homo agapicus’ è in connessione con il diritto, l’economia, la politica. Tutte queste connessioni dovrebbero forse essere considerate più da vicino.

2. La dimensione scientifica

L’aspetto scientifico del nostro lavoro è ovviamente indispensabile ed estremamente importante.

In questi giorni però ho notato che ciò che dovrebbe essere la nostra forza – le diverse esperienze da cui proveniamo, i diversi saperi che abbiamo – potrebbero diventare facilmente la nostra debolezza: ognuno di noi usa un concetto attribuendo ad esso un significato e una definizione diversa, dando per scontato a volte nozioni differenti. Per questo, penso che il primo passo del nostro lavoro scientifico sia quello di fare insieme una chiarificazione concettuale, esprimendo per esteso i significati di ogni parola e pattuendo definizioni chiare e trasparenti di tutti i concetti che usiamo. Sono convinto che questo sia un primo passo che dobbiamo fare per intavolare conversazioni ben fondate tra di noi, ma anche all’esterno, verso la comunità scientifica allargata.

Il secondo passo per il nostro percorso scientifico comune credo che debba consistere nella progettazione di un disegno della ricerca chiaro e condiviso, mettendo bene a fuoco il punto da cui tutti partiamo e la mèta a cui vogliamo arrivare.

In questa parte del nostro lavoro, tutte le nostre differenze e specializzazioni parziali emergeranno come veri tesori che porteranno, al mio parere, un abbondante raccolto.

3. La dimensione politica

Sulla base di ciò che ho appena detto, ritengo necessario analizzare la struttura sociale in cui possiamo inserire l’ ‘homo agapicus’; o meglio, sarebbe importante definire i diversi livelli in cui opera l’‘homo agapicus’ nella struttura sociale.

Questo perché non solo sarebbe importante studiare come l' 'homo agapicus', in quanto realtà sociale, già incide sulle strutture sociali, ma anche individuare quelle strutture nuove che in qualche modo possono sostenere lo sviluppo di 'homini agapici' nella nostra società.

Nella mia opinione, ci sono tre livelli che riguardano questo aspetto:

- il livello governativo
- il livello della vita sociale (il settore privato, il governo locale e lo stato),
- il livello legislativo o del diritto.

4.1 Il livello governativo

Cosa è il ruolo sociale dell' 'homo agapicus' rispetto al livello governativo? L' 'homo agapicus' dovrebbe offrire nuovi spunti di azione e riflessione alle forze di governo. Una società di 'homini agapici' infatti dovrebbe essere governata attraverso nuovi strumenti politici, economici e sociali.

4.2 Elementi di vita sociale

Il potere esecutivo opera sui diversi elementi della vita sociale: sulla sfera privata, sul governo locale, e sullo stato.

4.2.1 Sfera privata

La sfera privata di azione del 'homo agapicus' è la più immediata e anche la più importante. Ogni cambiamento nella società deve venire dalla base – dalle più piccole unità sociali. Siccome l' 'homo agapicus' non è capace di esistere da solo, ed un'unità sociale non può essere costituita da un individuo monade, la trasformazione della società proviene proprio dalle interazioni quotidiane tra 'homini agapici'.

Questa sfera include le transazioni umane più immediate, come l'amicizia e la famiglia, ma si estende anche a piccole unità, come club, associazioni, imprese e ONG.

4.2.2 Governo locale

Anche sul livello del governo locale, l' 'homo agapicus' ha una possibilità concreta di incidere sulla società. In questo livello, infatti, i funzionari conoscono la loro comunità e sanno concretamente come agire e cosa fare in base ai suoi bisogni. Perciò è responsabilità del 'homo agapicus' dare voce ai più piccoli e trasformare la politica locale in azione concreta.

4.2.3. Il concetto di Stato

Seguendo i livelli di interazione, uno dei compiti più ardui dell' 'homo agapicus' potrebbe essere quello di contribuire ad una nuova definizione di Stato. Se infatti, l'agape può portare a cambiamenti significativi sia nelle interazioni del livello privato e sia in quelle del governo locale, è inconcepibile che essa non operi trasformazioni ai livelli più alti. Questa è la ragione per cui l'agape può contribuire ad una nuova concezione di Stato a partire dai livelli di interazione più bassi.

4.3 *Legislazione e diritto*

Questo livello tocca tutti gli aspetti del diritto: il diritto canonico, il diritto europeo, il diritto internazionale, i diritti umani, etc. L'‘homo agapicus’ può infatti portare ad un'innovazione anche legale.

Penso ad esempio ad una riformulazione del ruolo del diritto in diritto affermativo e non solo restrittivo. Perché tutte le norme devono essere negative e prevedere delle punizioni? Forse c'è un modo di creare un codice di legge agapica, un diritto positivo? Naturalmente, non stiamo parlando di sottomettere le relazioni agapiche ad una necessità normativa, obbligando le persone a sottostare a interazioni agapiche. E' piuttosto una questione di creare le circostanze, affinché l'esistenza di ‘homini agapici’ sia possibile e anche desiderata.

5. Conclusioni

Come possiamo condividere i nostri risultati con il mondo? Dobbiamo comunicare, comunicare, comunicare il più possibile. Prima fra noi nel corso del percorso di ricerca che stiamo conducendo. In secondo luogo, al di fuori, essendo aperti alla critica e al dialogo. Nessun risultato valido può venire fuori dalle nostre cattedre quando vi lavoriamo da soli. Dobbiamo invece porci in dialogo. Solo cercando di presentare il nostro lavoro a diversi tipi di pubblico:

- impariamo a presentarlo in modo comprensibile;
- ad esito del confronto, delle discussioni e delle critiche, possiamo crescere e ottenere risultati migliori.

Penso che ciascuno di noi abbia l'obbligo morale di provocare le persone pensare, affinché possano cominciare a concepire cose nuove in modo nuovo. Solo a questo punto emergeranno tanti risultati efficaci dal nostro lavoro.

Da dove dobbiamo iniziare nel nostro progetto? Prima di tutto dobbiamo allargare la nostra prospettiva sociale. Anche gli anziani filosofi lo sapevano: dobbiamo uscire dalle nostre caverne e non fermarci a guardare le ombre delle piccole cose. Dobbiamo uscire e guardare le cose per quelle che sono realmente – illuminate direttamente dalla luce del sole (allegoria di Platone della cava dal Politeia).

Ma come lo possiamo fare, come possiamo distinguere le ombre dalle realtà? Dobbiamo seguire i grandi personaggi che hanno saputo vedere ciò che è vero – la società come propriamente è o dovrebbe essere. Dobbiamo cominciare a guardare le cose con lo sguardo di alcuni giganti del nostro tempo: giganti delle nostre scienze, giganti della spiritualità, giganti nelle arti e nelle religioni, ma soprattutto giganti nell'amore. Penso a personalità che sono giganti nell'essere ‘homini agapici’, come erano per esempio Chiara Lubich, Giovanni Paolo II, Madre Teresa, e tanti altri. Noi dovremmo salire sulle loro spalle per vedere meglio e poi fare i giusti passi in avanti.

Allora come dovremmo ripartire dopo questi giorni speciali di seminario? In questi giorni un ritratto della Pentecoste continua a tornarmi in mente: la paura e l'abbandono dei discepoli dopo che Gesù li avevo lasciati. E' facile sentirsi come costoro (...). Ma non siamo nel buio! Abbiamo la luce, e dobbiamo uscire per diffonderla! Senza paura, forti e coraggiosi. Dobbiamo espandere il nostro piccolo pauroso modo di pensare e

uscire, iniziare a dialogare con diversi gruppi, certi di non dare il nostro debole pensiero personale ma piuttosto la luce che scaturisce dalla nostra comunione.
Grazie per il vostro ascolto ora e per i giorni speciali vissuti insieme.

QUALCHE RIFLESSIONE SULLA TEORIA DEL SERVIZIO SOCIALE

Elisabetta Neve*

1. Il principio-obiettivo della *globalità* e *integrità* della persona.

Come mai questo concetto è così fondamentale nel servizio sociale professionale? Quale significato gli viene attribuito?

Il servizio sociale nasce “dalla pratica” dei volontari dell’assistenza (nelle C.O.S. anglosassoni) che si accorsero di come si comportavano coloro che erano afflitti da problemi che non riuscivano a risolvere da soli: furono colpiti soprattutto dal fatto che spesso, alla dipendenza dal bisogno si aggiungeva un’altra dipendenza: da chi forniva gli aiuti, e questa era più difficile da combattere. Era come se questi pionieri del servizio sociale ritenessero che il problema più grande non era tanto la malattia, l’abbandono, l’invalidità, la povertà..., ma piuttosto la riduzione o la perdita di autonomia, di autostima, di potere sociale che ne conseguiva, e perciò si attrezzarono per combattere questa dimensione dei problemi delle persone. Constatarono difatti che serviva ben poco dare le necessarie prestazioni se poi le persone non erano in grado di farne un mezzo per emanciparsi, per rientrare a pieno titolo nel tessuto sociale come qualsiasi normale cittadino.

La dipendenza è una questione di relazioni sociali (tutti dipendiamo da tutti). Ma si fa problema – in generale - quando la società, pur con la migliore intenzione di “aiutare” chi soffre, riduce l’“essere persona” di chi soffre ad un sottomesso, a semplice destinatario o consumatore di aiuti (quando non gli venga anche richiesta riconoscenza o obbligo ad assumere determinati comportamenti...). È problema perché il messaggio implicito è: “poiché tu non sei capace, non ‘puoi’, decido io per te”. È problema perché viene negata la sfera più intima e delicata dell’essere *persone*, che solo in quanto tali hanno sempre il potere anche di “dare” (amare?), e nessuno glielo *deve* togliere.

Ma un meccanismo più raffinato – e quindi più occulto – di riduzione delle persone a “dipendenti” è una certa concezione moderna delle scienze sociali, quelle nate per capire più a fondo i comportamenti dell’uomo e della società. Inevitabilmente la scienza parcellizza, specializza la conoscenza (è un limite intrinseco alle nostre strutture cognitive) ma, nel momento in cui essa si traduce in agire professionale, facilmente spezzetta, separa, frantuma anche le singole “parti” della persona umana e della società. Così troppo facilmente diciamo che la persona “è” il suo problema (è un cardiopatico, è un povero, è un disadattato...), venendo inchiodata in un’etichetta che nega o ignora il valore principale della persona stessa, il suo patrimonio di risorse (la sua intenzionalità, il suo bisogno-diritto di esprimersi e scegliere per la propria vita...).

Anche il servizio sociale, come tutte le professioni, è “specializzato” per un pezzo. Il fatto però che il suo “oggetto” di interesse sia in generale *la relazione tra le persone e il loro ambiente sociale*, ha forse agevolato una sua posizione critica rispetto ai paradigmi scientifici tradizionali: la sua preoccupazione – molto pragmatica – è sempre stata quella non di cambiare la persona rispetto alla sua patologia, e né di cambiare la società

* Docente di Servizio sociale Università di Verona, Collaboratrice della Fondazione Zancan.

indipendentemente dalle persone che ne fanno parte, bensì quella di “modifica della persona nella misura in cui ciò sia necessario perché possa incidere nella realtà sociale per la risoluzione dei suoi problemi (e accetti di farlo) e la modifica della realtà sociale in quanto questa possa avvenire con i diretti interessati” (Ossicini Ciolfi, 1980, 91). Ne emerge un’idea di relazione che è squisitamente umana, perché generativa, costruttiva, in cui si lasciano integre le potenzialità di crescita umana degli uni *con* gli altri.

Se tutti i problemi che possono colpire le persone (povertà, deprivazione, devianza...) sono analizzabili e affrontabili con il necessario aiuto delle conoscenze scientifiche “specialistiche”, chi opera direttamente con le persone e con le istituzioni ha sempre bisogno di ricondurre ad unità i “pezzi” analizzati, altrimenti quella che chiamerei *l'imponderabilità* della persona, la sua sfera più intima e più importante, quella che la scienza e la tecnica fanno fatica a misurare, scompare... ed è così che la persona *diventa* il suo problema (anche ai propri occhi), viene in fondo reificata. Si può anche dire che viene sopraffatta da una struttura sociale (scientifica, culturale, istituzionale...) apparentemente neutra, in realtà violenta.

Io credo sia questo il senso del concetto di *globalità* su cui poggia il servizio sociale (che non a caso è particolarmente propenso e attrezzato per azioni di integrazione...), anche se il suo cammino per dotarsi di tecniche e strumenti adatti a descriverla e misurarla – quindi a renderla “dicibile” - è ancora lungo e difficile.

2. Un altro concetto riguarda l’ottica con cui il servizio sociale guarda ai problemi e al suo campo d’azione. Si parla di *tridimensionalità*, di *trifocalità*... Significa che la centralità della persona è agibile solo se è aiutata a ricollocarsi nel suo contesto comunitario, che è pure fatto di persone, e senza le quali non sarebbe possibile costruire identità: l’esperienza di sé è inscindibile dai legami con il contesto in cui viviamo. Il terzo soggetto – l’istituzione cui appartiene il professionista – è quello che consente la messa in moto dell’azione di aiuto, che quindi entra prepotentemente nella sfera personale sia del singolo che della comunità, con compiti di regolazione, di promozione, di responsabilizzazione; potrei dire in una parola di crescita di una *società solidale*.

Gli assistenti sociali hanno sempre a che fare con questi 3 soggetti, con i loro legami spezzati o inquinati; essi lavorano *per conto* e *con* tutti e 3, anche nel momento in cui si incontrano in un rapporto diretto con ciascuno di loro...

Insomma, è come dire che il ruolo di “guida relazionale” tipico dell’assistente sociale si traduce in realtà in un *ruolo triadico*, teso a costruire legami di solidarietà che sono propri dell’essenza di ogni persona, ma che anche travalicano i confini di ogni persona.

3. Vorrei aggiungere un’altra considerazione, che forse è abbastanza appropriata in questo contesto e legata al concetto di *globalità*.

Anche il professionista è una persona. Forse è lui stesso a rischio di subire la prima separazione: tra il suo essere persona, privata, e il suo essere professionista. Non penso certo ad un ideale integralista, che porterebbe all’idea (assurda) di dover “vivere” gli stessi problemi dell’utente per essere in grado di capirlo e rispettare la sua essenza di persona. Ma ho la convinzione che se il professionista non mette in moto dei tratti di

identificazione “personale” con chi soffre, mettendo cioè in gioco anche parti “intime” di sé, difficilmente può capire ed agire adeguatamente. Mi riferisco a quel *quid* ancora poco indagato dalla scienza (amore? solidarietà reale?) che è sia spinta (ad andare verso l’altro, a decidere di intraprendere quella professione...), sia modalità di approccio (con varie sfumature ma che sono sostanziali), sia parte essenziale delle valutazioni tecniche. Forse per chi ha concretamente sperimentato questa maggiore continuità tra l’essere professionista e l’essere persona risulta più chiaro. Un esempio: un geriatra ha scritto un volumetto in cui racconta la sua esperienza di figlio di una madre colpita dall’Alzheimer: *“Vivere con una persona affetta da demenza è un’esperienza complicatissima, ma straordinaria anche scientificamente oltre che umanamente e che manca a molti specialisti e professionals [...] perché permette di scoprire l’altro volto. L’ultimo dono dell’amore di mia madre è proprio quello che io possa raccontare e rappresentare ciò che ho vissuto nella sua malattia come esperienza di figlio, di uomo e di medico e forse chissà anche di futura vittima della demenza”*. (Cester e De Vreese, 2003, *L’altro volto della demenza*).

Mi sembra che anche questa testimonianza vada un po’ contro corrente: una certa scienza ci suggerirebbe di tenere ben distinta la sfera personale da quella professionale (per mantenere l’obiettività e quindi l’efficacia). Se invece si riesce a coglierne con equilibrio i nessi di continuità (che comunque giocano nelle concrete azioni professionali!) non si può non constatarne il valore aggiunto nei risultati degli interventi: anzi, forse è la via più appropriata per un’azione di aiuto che non crei danno...

Riferimenti bibliografici

Cester A., De Vreese L.P. (2003), *L’altro volto della demenza*, Vega, Mareno di Piave.
Ossicini Ciolfi T. (1980), “L’assistente sociale ieri, oggi e domani”, in *La rivista di servizio sociale*, n. 2.

L'AGIRE AGPICO NELLE SCIENZE SOCIALI

Salvatore Nasca*

Sono contento del tentativo avviato di uno studio dell'agire agapico dal punto di vista delle scienze sociali, e quindi dell'iniziativa di questo Congresso.

Sono un sociologo che da anni lavora come dirigente di un ufficio del Ministero della Giustizia a Livorno, che si occupa delle misure alternative alla detenzione e dei raccordi tra carcere e pena da una parte e comunità sociale dall'altra. Ho "lasciato" la Sociologia sia per l'interesse per questo lavoro sia per la delusione per una scienza che mi sembrava sempre più astrattamente accademica ed autoreferenziale e sempre più distante dalla, e disinteressata alla, vita concreta delle persone. Mi pare perciò interessante per la sociologia questa sfida di affrontare il tema dell'agire agapico, utile forse anche come tentativo di uscire da questi suoi limiti e chiusure e di rinnovarsi.

Ho apprezzato anche il tema di Colasanto e Iorio, così come gli altri interventi, e vorrei qui presentare alcune mie osservazioni.

- Credo che debba essere evitato il rischio di ripetere, anche in questo originale ed apprezzabile tentativo, i "mali" ricorrenti della sociologia, prima accennati, quali l'eccesso di astrazione e di distanza dalla realtà. In questo senso concordo con quanti hanno osservato che l'agire agapico debba essere cercato non tanto nell'accademia ed in riflessioni astratte quanto invece nella realtà concreta, con precise ricerche sociali e anche, perché no?, con ricerche – intervento.
- In questo senso mi pare altresì importante centrare l'attenzione, come è stato pure osservato, sull'agire agapico e non su un presunto homo agapicus; l'agire agapico va infatti, a mio avviso, analizzato solo e soltanto come fatto sociale, e non come fatto personale del singolo.
- Dell'aspetto individuale dell'agape è infatti bene se ne occupino altre scienze, come la teologia, la psicologia, ecc., con le quali poi la sociologia può e deve senz'altro dialogare, ma senza approfondire in maniera diretta e specifica il loro campo.
- Così come è bene che la sociologia eviti di addentrarsi nelle questioni più individuali, è altrettanto bene, a mio avviso, che eviti di affrontare ed approfondire il concetto di agape in termini generali e teorici anziché concentrarsi sulle forme concrete dell'agire agapico. Anche qui, infatti, mi pare che la riflessione sull'agape come concetto, principio, o altro teorico – astratto, è bene lasciarla ad altre scienze, come la teologia, la filosofia, l'etica, ecc.
- Lo specifico della sociologia non è infatti né nelle questioni individuali – personali né in quelle di carattere generale, filosofico – teologico, etico, per cui, addentrandosi in queste, si rischia di non avere nulla di particolarmente significativo, innovativo e quindi utile da dire e da portare avanti, se non per una ristretta cerchia di "intellettuali".
- Contributo specifico della sociologia mi pare invece possa – debba essere non perciò inventare qualcosa ma, come è stato già accennato, valorizzare quello che esiste, farlo emergere, studiarlo attentamente, e perciò, per rimanere al nostro oggetto, andare

a cercare, nella realtà concreta, come l'agire agapico si esprime, quali sono le condizioni sociali che lo favoriscono e che lo ostacolano, quali le caratteristiche sociali (non personali) che assume, come si sviluppa, ecc.

- In questo modo anche la sociologia può aiutare a far emergere, ed indicare come, il possibile passaggio da un amore singolo – individuale ad un amore sociale che ha effetti sociali.
- Si tratta, in altre parole, di concentrarsi nello specificare quei “sì” richiesti anche da Giulia Di Nicola.
- Questa ricerca dei sì e quindi delle esperienze concrete di agire agapico, credo inoltre debba essere fatta senza mitizzazioni. Per esempio, è stato citato, come campo privilegiato di agire agapico, il terzo settore, ma è ormai una realtà diffusa il fatto che il terzo settore vive spesso secondo logiche di mercato, in parte certamente in maniera diversa dalle aziende, ma in buona parte a queste molto vicine (ricerca del finanziamento, concorrenza, ecc.).
- L'agire agapico va certamente ricercato all'interno di realtà “forti” e “particolari” come sono le comunità del Movimento dei Focolari o simili, che hanno proprio nel loro DNA alcuni valori (amore, solidarietà, ecc.), e che quindi possono rappresentare dei possibili bozzetti di una vita comunitaria realmente centrata sulla fraternità. Sarebbe bello ed importante poi puntare anche a ricercare l'agire agapico anche negli ambiti di vita “normali”, dove solitamente si pensa che esso non possa avere casa, perché le logiche dominanti sono molto diverse ed a volte opposte, ma dove possono invece a volte essere scoperti “germi” interessanti di vita comunitaria fraterna.
- Solo per fare un esempio, porto un'esperienza che a mio avviso potrebbe essere studiata in questo senso. Presso il carcere di Volterra, alcuni detenuti vengono formati e diventano chef di alto livello (grazie a Slow Food, Federazione Italiana Sommelier e ad altre associazioni). Si organizzano delle cene presso l'istituto, preparate in tutto dai detenuti, cui partecipano liberi cittadini. I detenuti decidono di destinare il ricavato di queste cene, anziché a se stessi ed alle loro famiglie, ai Progetti dell'iniziativa “Il cuore si scioglie” della Coop di Firenze per adozioni a distanza in varie parti del mondo, tra cui anche la cittadella Fontem del Mov. Focolari in Cameroun. Il corso di formazione e la preparazione delle cene non sono cosa di poco conto in un carcere, ma tutto viene fatto in un clima di vera collaborazione non solo tra detenuti e operatori esterni, ma anche tra detenuti ed agenti, tanto che alla fine di una cena, cui ho partecipato, i detenuti si sono sentiti, senza che nessuno li avesse autorizzati prima, di prendere la parola, davanti a centinaia di commensali, per ringraziare uno per uno gli agenti che erano stati al loro fianco in questo impegno. L'impressione generale è veramente quella di un agire agapico, sia nella motivazione dell'iniziativa (aiuto a progetti per le persone che soffrono più di loro) sia nella conduzione (rispetto, aiuto, condivisione tra detenuti, agenti, esperti, cittadini, ecc.).
- L'agire agapico va perciò cercato in tutti gli ambienti, anche in quelli “particolari” come il carcere ma anche dentro le tanto bistrattate istituzioni, perché anche lì sono presenti e possibili, da parte di tanti dipendenti e funzionari, che non fanno volontariato ma che fanno con coscienza e responsabilità il proprio dovere, e quindi agiscono personalmente ma spesso anche in gruppo in un'ottica di servizio.

- Questa strada, della ricerca e della valorizzazione delle esperienze esistenti di agire agapico è altresì importante per un altro motivo, perché se è vero che l'amore non si può obbligare e normare, è altrettanto vero che mostrare l'agire agapico concretamente realizzato è la via più efficace perché si diffonda l'idea che vivere agapicamente è il modo migliore per realizzare una società nuova ed anche per realizzarsi pienamente come persone in relazione.

DONO E AMORE CREATIVO ALTRUISTICO
RIFLESSIONI A PARTIRE DAL PENSIERO DEL SOCIOLOGO PITIRIM
ALEKSANDROVICH SOROKIN*

Maria Licia Paglione

*“E’ ovvio
che la società umana
più giusta, più nobile, più felice
è quella costituita da individui legati
da una relazione d’amore”*

P. A. Sorokin

Il potere dell’amore, Città Nuova Editrice, Roma 2005, p. 143

*“Non è sottomettendosi al dispotismo della Legge
o rifugiandosi nel ciascuno per sé e nell’inganno
che gli uomini possono riuscire a trovare un po’ di pace, di sicurezza e di felicità.
E’, invece, imparando ad allearsi e ad associarsi, a dare (darsi) gli uni agli altri
fidandosi
e per fidarsi gli uni degli altri”.*

A. Caillé

Il Terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono, Bollati Boringhieri, Torino 1998,
p. 12

Introduzione. Questo lavoro nasce con l’intento di presentare il pensiero del sociologo russo Pitirim Aleksandrovich Sorokin sull’Amore Creativo Altruistico, da lui approfonditamente trattato nell’opera *The Ways and the Power of Love*, tradotta di recente in Italia con il titolo *Il Potere dell’Amore*⁷⁵, sottolineando alcune notevoli affinità e complementarietà che mi sembra si possano rintracciare tra esso e il fenomeno del dono, nella prospettiva degli studiosi del MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales)⁷⁶.

Questo confronto permetterà di vedere in una luce particolare un tema classico per le scienze sociali fin dalle origini, quello della creazione di legami sociali solidi e significativi e di una società armoniosa, tema tornato ad essere particolarmente rilevante ed urgente nella realtà sociale occidentale contemporanea, fatta di relazioni sempre più evanescenti e atomistiche.

*Maria Licia Paglione Dottoranda in “Scienze sociali: teorie, applicazioni e interventi”, presso l’Università “G. D’Annunzio” di Chieti

⁷⁵ P.A. Sorokin, *Il Potere dell’amore*, Città Nuova Editrice, Roma 2005 [ed. or. *The Ways and Power of Love. Types, Factors and Techniques of Moral Transformation*, Beacon Press, 1954].

⁷⁶ Tra i principali promotori del MAUSS ci sono Gerard Berthoud, Alain Caillé, Jacques T. Godbout, Jean-Luis Laville, Serge Latouche, Guy Nicholas. In questo lavoro i riferimenti saranno a testi di A. Caillé e J.T. Godbout.

Oltre alla soluzione del contratto – economico-privato in Smith e politico-sociale in Hobbes – ipotizzata dalle scienze politiche e dall’economia quale via per comporre gli interessi individuali e le relazioni attraverso scambi che, però, lasciando le persone estranee l’una all’altra, non generano davvero “vita in comune”, le scienze sociali moderne colgono l’operare di una terza modalità, ritenuta anteriore e primordiale rispetto allo Stato o al Mercato, necessaria, più e prima del contratto, alla creazione della società e all’armonizzazione e al consolidamento delle relazioni: il “dono”. Esso non è pura oblatività, ma una paradossale forma di scambio che, secondo i teorici del MAUSS, “[...] costituisce il sistema dei rapporti propriamente sociali [...] irriducibili ai rapporti di interesse economico e di potere”⁷⁷, a patto che si nutra di gratuità incondizionata, somigli, cioè, essenzialmente all’Amore Altruistico di cui parla Sorokin.

1. Dono e Amore? Dono e amore sono concetti che hanno a che fare con le azioni e le relazioni sociali⁷⁸ ed, in particolare, con la creazione e il consolidamento di relazioni significative e coinvolgenti tra persone e, dunque, riguardano la possibilità di esistenza di una società armoniosa⁷⁹. Tento dunque di accostare questi concetti, nonostante le ambiguità che sottendono, seguendo l’intuizione che, nelle dimensioni e nelle dinamiche in cui si manifestano, dono e amore si co-implichino, condividendo uno stesso nucleo essenziale e, per alcuni aspetti, si svelino reciprocamente più in profondità.

Sembra fondato individuare un nesso tra i due fenomeni, ritenendo che “il dono non è altro che amore in atto”⁸⁰ e che dunque “l’amore richiede il dono, chiede ad ogni agente sociale, individuale o collettivo, di trasformarsi e di agire come un donatore”. Il sociologo canadese J. T. Godbout, infatti, chiedendosi a proposito del dono di cosa esso sia linguaggio, risponde: “Io penso semplicemente che sia il linguaggio dell’amore. [...] Il movente del dono, la passione pura e semplice di donare e di ricevere in cambio si basa semplicemente sul bisogno di amare e di essere amato che è altrettanto forte, anzi probabilmente più forte e fondamentale del bisogno di acquistare, di accumulare cose, di ottenere beni in cui consiste il movente del guadagno”⁸¹.

“Se è legittimo ricondurre il dono all’amore”, però, ci avverte la filosofa E. Pulcini, “è anche vero che nessuno dei grandi archetipi dell’amore può esaurirne la complessità”: il dono “sfugge a ogni identificazione e classificazione parziale in quanto esso è l’effetto

⁷⁷ J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002 [1993], p. 22.

⁷⁸ “Azione” e “relazione sociale” sono categorie sociologiche ereditate dei classici della sociologia. La formulazione forse più nota di una loro definizione risale a Max Weber, per il quale: “Per agire sociale si deve intendere un agire che sia riferito all’atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo” (M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, p. 63), mentre “per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità” (*Ibidem*, p. 78).

⁷⁹ In ciò trovano coerenza le idee espresse negli approcci chiamati “relazionali” (ad esempio in Italia quello di Pierpaolo Donati) che vedono la società costituita da una “rete di relazioni”. La “relazione sociale” è intesa come azione reciproca creativa di una nuova realtà *sui generis*, un “fatto emergente” rispetto ai singoli che la compongono che però in essa mantengono la propria autonomia. La “relazione sociale” è in questo modo origine e cemento della società.

⁸⁰ V. Araújo, *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, in *Nuova Umanità* 162, Città Nuova, Roma 2005, p. 865.

⁸¹ J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 30.

della reciproca contaminazione delle diverse forme dell'amore"⁸². Se si può, dunque, parlare di amore che alimenta le azioni di dono e costituisce relazioni sociali significative, bisogna pensare ad una forma di amore che sia la più completa e universale che si possa conoscere.

In questa prospettiva diventa interessante riscoprire, nell'ambito della sociologia, un pensiero, piuttosto trascurato dalla tradizione di tale disciplina, che sa cogliere nella realtà sociale l'esistenza e la vitalità di una forma di amore così "integrale" ed "infinito", come quello di P. A. Sorokin, sociologo di origine russa vissuto tra la Russia e gli USA dal 1889 al 1968. Egli fu uno studioso dedito all'osservazione scientifica, che, mantenendo vive le proprie idealità, molto arditamente, mise al centro del proprio impegno di ricerca l'*Amore Creativo Altruistico*, un amore "infinito in qualità e quantità"⁸³, multidimensionale e, allo stesso tempo, "integrale" che coinvolge, cioè, tutto l'uomo, e anche "integrativo", che avvolge, cioè, ogni uomo, dunque non esclusivo né escludente, ma teso a fare dell'umanità una famiglia solidale⁸⁴.

Dal punto di vista sociologico l'*Amore Altruistico* rappresenta un tipo di azione che vive di gratuità ("ognuno è felice di fare e dare qualunque cosa per il benessere dell'altro, non c'è contrattazione né calcolo dei profitti"⁸⁵), ma non disdegna, anzi mira alla reciprocità ("l'amore reciproco è [...] il fine ultimo"⁸⁶) arrivando così a costituire la "forma suprema e vitale di relazione umana"⁸⁷.

Nell'*Amore Creativo Altruistico* sembrano sintetizzarsi tutti i tipi di amore a cui la tradizione culturale occidentale ci ha abituati a pensare. Sebbene, infatti, esso sia *agape*, amore illimitato verso tutti e tutto, un amore cosmico, la cui fonte, per Sorokin, è di natura super-empirica, non esclude affatto l'*eros* né la *philia*, che gli sono, anzi, co-essenziali.

Da un lato, li contamina, nutrendoli di una "grazia" che li eleva verso un profilo più alto, trasformando l'*eros* da semplice desiderio di colmare una mancanza o la *philia* da tendenza all'equivalenza, in un modello di relazione sociale più completo e coinvolgente, allo stesso tempo libero e responsabile, teso alla "fraternizzazione"⁸⁸ dell'umanità. Dall'altro, si fa da essi contaminare, trasformandosi da puro altruismo filantropico e disinteressato in desiderio profondo dell'altro e del legame quale elemento fondamentale per un'armoniosa e "felice" esistenza dei singoli e della società. Questa reciproca contaminazione di tutti gli amori, di cui l'*Amore Creativo Altruistico* sembrerebbe costituirsi, lo allontana dall'idea di un amore-*agape* immotivato e unilaterale in pura perdita, dato che in realtà la reciprocità è il suo fine, mentre lo avvicina alla dinamica di quella paradossale forma di scambio che è il dono, che, solo

⁸² E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 [I ed. 2001], p. 205.

⁸³ Cfr. P. A. Sorokin, *op. cit.*, 2005, p. 41.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, p. 197.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 143.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 142.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 673

se si nutre di gratuità, può funzionare come “operatore privilegiato di socialità” che permette alla reciprocità di fiorire⁸⁹.

Il creare unità, il generare reciprocità e, dunque, relazioni sociali significative e armoniose, è infatti anche uno dei poteri dell’amore, secondo Sorokin, che in ciò lo vede come una forma di energia, un movente dell’azione di “necessità assoluta ai fini dell’esistenza armoniosa e della sopravvivenza di qualsiasi gruppo sociale”, ma anche come una forma di relazione troppo scarsa nella società a lui contemporanea, che chiama *sensista*⁹⁰, che soffre e muore proprio per una grave carestia d’amore. Di fronte ai cruenti conflitti del suo secolo, alle lotte e alle competizioni esasperate, all’egoismo, Sorokin “avverte l’urgenza di ricostruire un nuovo tipo di cultura in grado di riscoprire la forza dell’amore creativo altruistico”⁹¹.

2. Compito della sociologia e Amore Creativo Altruistico. Un primo motivo che spinse dunque Sorokin ad impegnarsi, sebbene osteggiato dai suoi contemporanei, ad introdurre il tema dell’amore in ambito sociologico, è di ordine “vitale” per l’uomo e per la società del suo periodo. Anche se l’amore non era, e in fondo non è, un argomento così consueto negli studi sociologici, soprattutto per come lo intende Sorokin⁹², egli decise di farsene pioniere coraggioso tanto che nel 1949 arrivò a fondare ad Harvard un *Centro di Ricerche sull’Amore Creativo Altruistico*. Questo nella convinzione che nel XX secolo la lotta fra gli uomini aveva assunto proporzioni così catastrofiche da minacciare la sopravvivenza dell’umanità e che “nessuna delle disposizioni prevalenti contro le guerre internazionali e civili ed altre forme di lotta cruenta fra uomini” potesse “eliminare o ridurre in modo considerevole questi conflitti”⁹³, mentre in questo senso poteva essere fondamentale l’amore, che rappresenta, potenzialmente, una forza strabiliante, “ammesso”, diceva Sorokin, “che noi si sappia come trasformare individui e gruppi in esseri più altruisti e creativi che sentano, pensino e agiscano come veri membri di una umanità unita in un’unica famiglia profondamente solidale”⁹⁴. Suo obiettivo divenne dunque “capire la natura, le forme e il come ed il perché dell’amore, ma anche cominciare a cercare tecniche più

⁸⁹ La definizione di dono elaborata dal MAUSS prevede infatti questi due elementi: “Definiamo dono ogni prestazione di beni e servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone” (J.T. Godbout, *op. cit.*, 2002 [1993], p. 30), cioè, aggiunta mia, richiede la reciprocità del dare e ricevere, ma in una spirale di gratuità aperta all’ “infinitezza”.

⁹⁰ Sorokin aveva una concezione fluttuante della storia caratterizzata dal susseguirsi incessante di tre supersistemi socio-culturali: “ideazionale”, “idealistico”, “sensista”. Nella sua contemporaneità il supersistema dominante era quello sensista ormai in uno stato di declino caratterizzato da una radicalizzazione dell’egoismo, della lotta, della ricerca di piacere effimeri.

⁹¹ B. Abbottoni, *L’anima russa di Pitirim Aleksandrovic Sorokin*, Edizioni Martina, Bologna 2004, p.66.

⁹² Oggi questo argomento gode di un rinnovato interesse in ambito sociologico, anche se tra gli approcci sviluppati alcuni si discostano molto da quello “integrale” di Sorokin, in quanto sottintendono un concetto di amore molto parziale e ristretto alla dimensione dell’eros e alla sfera di coppia. Tra coloro che intendono l’amore in senso più ampio si veda, ad esempio, L. Boltanski, *Stati di pace. Una società dell’amore*, V&P, Milano 2005 oppure Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁹³ P. A. Sorokin, “Studies of the Harvard Research Center in Creative Altruism”, 1955, p. 1, citato in S. Post, *Pitirim A. Sorokin un pioniere nello studio scientifico dell’amore infinito*, Introduzione a P.A.Sorokin, *op.cit.*, 2005, p. 28.

⁹⁴ *Ibidem*.

efficienti per la sua produzione”⁹⁵ per avviare un programma di “altruizzazione” delle persone e delle istituzioni. Programma, secondo lui, non utopico (anzi, “rientra nelle umane possibilità”⁹⁶, scriveva) perché nella stessa struttura antropologica degli uomini è “inscritta”, anche se spesso tenuta sopita, una “legge d’amore”. Secondo Sorokin, sottolinea infatti T. Sorgi, “non ha alcun fondamento scientifico l’asserzione di certi psicologi e sociologi, secondo i quali la forza fondamentale dell’uomo sarebbe l’aggressività. L’aggressione e l’odio nascono invece come reazioni di protesta quando vengono ostacolate le tendenze effettive. L’odio dunque è un amore mancato. E’ l’amore la forza fondamentale e la fonte della creatività umana”⁹⁷.

Sorokin da sociologo, però, non poteva limitarsi “a proclamare dei principi astratti o teorici sulle qualità dell’amore come fatto morale e spirituale. Ma [...] alle dichiarazioni di principio aggiunge indagini storiche, statistiche, perfino biologiche e compie esperimenti e ricerche di natura tipicamente sociologica sugli effetti concreti (individuali e sociali) dell’amore altruistico”⁹⁸. Per apportare un miglioramento concreto alla sua società si impegnò infatti, e questo è il secondo ordine di motivi, si potrebbero dire “epistemologici e metodologici”, per sostenere il progetto di “rifondazione” quasi della sua disciplina, della sociologia, per uscire fuori dal percorso tracciato dalle scienze sociali occidentali che per decenni si erano dedicate ad “uno studio sempre più approfondito del crimine e dei criminali, dalla malattia e dei malati, della perversione sessuale e dei pervertiti [...]”, prestando “pochissima attenzione ai tipi positivi di essere umano, ai loro progressi positivi, alle loro azioni eroiche e alle loro relazioni positive”⁹⁹. La sua sociologia è quindi “critica” ma anche propositiva, cioè impegnata nella costruzione di una nuova cultura e di una nuova società, definendo un metodo capace di rispettare la natura dei fenomeni sociali e dell’uomo, che lui vedeva come un “meraviglioso essere integrale”¹⁰⁰, non solo organismo biologico e razionale, ma anche qualcosa di più, qualcosa di “super-sensoriale e super-razionale”, nel quale, cioè, anche la dimensione spirituale, intuitiva, creativa aveva un grande spazio. Chiamò il suo metodo “integrale”, allontanandosi da quello “riduttivistico”, “quantofrenico” e “numerolatra” della sociologia del suo periodo ridotta a pura tecnica di ricerca mutilata della sua profondità di valori e significati. Il metodo “integrale” non rifiutava la ricerca empirica, aspetto fondamentale per conferire validità scientifica alla teoria, ma la integrava e utilizzava anche rispetto a temi profondi quali valori e principi ultimi, come l’*Amore*. Sorokin si impegnò, infatti, a raccogliere una grande quantità di dati che potessero illuminare la conoscenza del fenomeno dell’*Amore* che per lui non era unidimensionale e statico, ma integrale e dinamico, “un universo inesauribile in

⁹⁵ *Ibidem*, p. 87

⁹⁶ P. A. Sorokin, *Il potere dell’amore*, Città Nuova, Roma 2005, p. 97.

⁹⁷ T. Sorgi, *La sociologia del profondo in P. A. Sorokin*, in “Schemi di sociologia”, Pescara, Libreria dell’Università, n. 5, 1985, 7-174, p. 154.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁹⁹ P. A. Sorokin, *Altruistic Love: A study of American Good Neighbors and Christian Saints*, Beacon, Boston 1950, p. 4.

¹⁰⁰ P. A. Sorokin, *L’integralismo è la mia filosofia*, in W. Burnett (a cura di) *Questa è la mia filosofia* (New York 1957), Milano, Bompiani, ed or. *This is my Philosophy*, New York, 1957, pp. 247-248.

qualità e quantità”¹⁰¹ che si manifesta in “numerose forme d’essere” e che può essere accresciuto, coltivato, alimentato.

Di questo *Amore* infinito Sorokin individuò almeno sette forme, alcune visibili, altre no: religiosa, etica, ontologica, fisica, biologica, psicologica e sociale. Ne *Il Potere dell’amore* si concentrò in particolare su queste ultime due, sull’amore psicosociale cioè, e sulle sue molteplici dimensioni, costruendo un modello che potesse fungere da strumento euristico per la ricerca e permettesse di scoprire anche la parte nascosta di un *iceberg* poco conosciuto e sottovalutato dalla “*cultura sensista*” della sua epoca che portava gli uomini a credere soprattutto all’importanza della lotta per l’esistenza, degli interessi egoistici, della più crudele competizione, dell’odio e ad essere “scettici nei confronti del potere creativo dell’amore, del disinteresse, del sacrificio altruistico, dell’aiuto reciproco, del puro dovere e altre forze positive”¹⁰².

Mi soffermo su questi due ultimi aspetti, quello psicologico e quello sociale, che possono essere anche quelli più utili per un confronto con il dono, pur non dimenticando che per Sorokin queste separazioni avevano valore solo analitico, mentre l’*Amore* resta sempre “integrale” e ognuno degli aspetti è sempre connesso strettamente agli altri¹⁰³.

Dal punto di vista psicologico l’*Amore* coincide con un’esperienza insieme emotiva, affettiva, volitiva e intellettuale, “altruistica” per sua stessa natura che porta ad una profonda condivisione e identificazione di colui che ama con l’amato: “In ogni vera esperienza psicologica d’amore l’ego o Io dell’individuo che ama tende a confondersi e ad identificarsi con il Tu oggetto del suo amore. Più forte è l’amore, più forte è l’identificazione”¹⁰⁴. Ma la valorizzazione dell’altruismo e della condivisione nell’*Amore* non comporta l’annullamento dell’Io per il quale, anzi, questa esperienza coincide con “la forma più alta di libertà”¹⁰⁵, perché non può esserci un amore obbligato o imposto, obbligante e opprimente, e con l’espansione della “nostra vera individualità”¹⁰⁶. L’*Amore*, infatti, per Sorokin è “creativo”, non solo dei legami sociali, ma anche dell’uomo, della sua “fioritura”: è diventare “esseri integrali”, persone, tanto da coincidere con la “più profonda felicità e serenità d’animo”¹⁰⁷: “amare ed essere amati”, scrive infatti, “dimostra di essere la “vitamina” più importante, indispensabile per una crescita sana dell’individuo e perché la vita umana segua un corso felice”¹⁰⁸. Felicità questa che si realizza secondo una dinamica paradossale della *perdita di sé per essere sé*: nelle esperienze di amore ognuno, amando l’altro, perdendo qualcosa di sé per l’altro, diventa più felice, realizza di più se stesso: “[...] rinunciando all’egoismo

¹⁰¹ P. A. Sorokin, *op.cit.*, 2005, p. 41.

¹⁰² Anche i teorici del MAUSS parlano di una sorta di scetticismo dello spirito dell’uomo contemporaneo rispetto a questi temi. Si veda ad es. J. T. Godbout, *op. cit.*, 2002 [1993].

¹⁰³ “[...] terremo sempre a mente la molteplicità dell’amore nel suo insieme perché senza i suoi aspetti religiosi, etici e ontologici non potremmo comprendere veramente quelli empirici psicosociali, la parte “visibile” di questo cosmo”, P.A. Sorokin, *op.cit.*, 2005, p. 56.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.52.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 54.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 129.

non sacrificiamo la nostra individualità (personalità), ma al contrario la rendiamo eterna”¹⁰⁹.

Già qui si possono notare alcune affinità con le esperienze di dono. Esse, secondo i teorici del MAUSS, sono suscitate da un desiderio connaturato all’uomo di dare e di condividere con gli altri¹¹⁰, che richiede, però, sempre una scelta libera: il dono, dicono, è sì un obbligo, ma un “obbligo di libertà” che dunque non sopprime ma valorizza il singolo che in esso si realizza come persona. Anche qui in modo paradossale: donare, aveva detto già M. Mauss, significa “uscire da se stessi”¹¹¹, rompere con un circuito autoreferenziale individualistico, rinunciando incondizionatamente a qualcosa di sé per aprirsi ed entrare negli altri e ristabilire così con essi legami che si rivelano costitutivi di senso e di identità. “Indietreggiando”, dunque, rispetto a se stesso e ai propri interessi, l’essere umano “fiorisce”, tanto che i teorici del MAUSS possono scrivere che “più una persona ha dei legami, più essa diventa “individualizzata”, più accresce la sua individualità”¹¹². Amore e dono, dunque, sintesi di elementi individuali e sociali, di libertà e di obbligo, appaiono esperienze adatte ad un soggetto autonomo e allo stesso tempo profondamente legato agli altri, e dunque capaci di far “fiorire” l’uomo come persona¹¹³.

Sul piano sociale l’amore si manifesta come “una significativa interazione, o relazione, fra due o più persone, nella quale le aspirazioni e gli scopi di una persona sono condivisi ed assecondati nella loro realizzazione da altre persone”¹¹⁴. La sua esistenza chiede che si instauri la reciprocità di dare e ricevere, anzi, dice Sorokin, “E’ la gioia di dare e la gioia di ricevere”¹¹⁵, che solo avviandosi con uno slancio altruistico e libero, incondizionato cioè, verso l’altro, riesce a creare una condivisione profonda, una unità che Sorokin ritiene la “forma suprema e vitale di relazione umana”, quella che permette l’esistenza della società umana “più felice” e la realizzazione dell’uomo come “essere integrale” dato che “è completare se stessi negli altri e per mezzo degli altri”¹¹⁶. La stessa superiorità e la stessa dinamica i teorici del MAUSS riconoscono alla relazione di dono che “bisogna pensare [...]”, scrivono, “non come una serie di atti discontinui e unilaterali, ma come un rapporto”¹¹⁷, anzi “[...] il tipo di rapporto per eccellenza tra persone in quanto esse si considerano e si pongono come tali”, che può nascere, precisano i maussiani, solo da uno slancio libero e gratuito verso l’altro che non è certo ricambierà, da una scommessa, dunque, *incondizionale* e incerta.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹¹⁰ “Perché si dona? [...] per rompere la solitudine, per far parte della catena, trasmettere, sentire che non si è soli e che si “appartiene”, che si fa parte di qualcosa di più vasto e in particolare dell’umanità [...]” (J. T. Godbout, *op. cit.*, 1998, p. 29).

¹¹¹ M. Mauss, *Saggio sul dono, Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002 [1950], p. 276.

¹¹² *Ibidem*, p. 98.

¹¹³ Il tema della persona è di grande interesse nella sociologia contemporanea. Si veda ad es. V. Cesareo, I. Vaccarini, *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano 2006 oppure Gruppo SPE, *Verso una sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano 2003, o ancora Gruppo SPE, *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*, FrancoAngeli, Milano 2007.

¹¹⁴ P. A. Sorokin, *op. cit.*, 2005, p. 55.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 14.

L'amore psicosociale è anch'esso multidimensionale, più precisamente "pentadimensionale": cinque sono le dimensioni idealtipiche attraverso cui può essere osservato:

1. l'*intensità*, legata al dono perché quanto più grande e prezioso è ciò che viene dato liberamente tanto più intenso è l'amore;
2. l'*estensione*, variabile dall'amore esclusivo per sé stessi fino all'amore per tutta l'umanità, tutte le creature viventi e l'intero universo;
3. la *durata*, che può variare da un momento breve, come può avvenire in un atto eroico, ad anni o all'intero corso della vita, come nell'esperienza di cura di una mamma verso il proprio figlio;
4. la *purezza* che riguarda la logica e le motivazioni che animano le persone: essa "varia dall'amore che trova la propria ragion d'essere solo nell'amore stesso – senza la macchia di una "motivazione contaminante" di utilità, piacere, vantaggio o profitto – fino all' "amore contaminato", mezzo per raggiungere fini utilitaristici e edonistici. "L'amore puro non conosce scambio... né ricompensa. L'amore è sempre fine a se stesso" e non chiede nulla in cambio;
5. l'*adeguatezza* riguarda il rapporto tra fine soggettivo dell'atto d'amore e le sue conseguenze oggettive e ricorda che un atto d'amore non può essere disinteressato all'altro e agli effetti che genera¹¹⁸.

In base a queste dimensioni e ai rapporti tra esse si può capire se ci si trova in presenza di un autentico *Amore Altruistico* o piuttosto ad uno egoistico che non realizza dunque quella che Sorokin definisce "la forma suprema e vitale di relazione umana", ma una sua "brutta copia". Esistono, infatti, a suo parere, forme di amore meno autentiche perché contaminate dall'egoismo, dall'edonismo, dall'utilitarismo... che possono generare legami coercitivi o contrattuali, similmente a quanto avviene per il dono, che ha anche sue forme false o avvelenate, che possono nascondere, ad esempio, in chi dà desiderio di potenza, interessi egoistici... e in chi riceve dipendenza, senso di umiliazione o di oppressione¹¹⁹.

Compito fondamentale della sociologia e dell'uomo sarà secondo Sorokin quello di impegnarsi per una produzione più grande di *Amore Altruistico*, radicalizzando un "processo sociale reale"¹²⁰, dato che l'amore, oltre che movente dell'azione (aspetto psicologico), appare come un prodotto dell'interazione (aspetto sociale), di un tipo di interazione che, come accennato prima, nella sua logica si sviluppa in modo molto simile, vedremo, a quella osservata nel ciclo, o meglio, nella spirale¹²¹ paradossale del dono. Questo compito, espresso nel programma di "altruizzazione" di Sorokin, trova eco nella consapevolezza, dichiarata dal MAUSS, della "necessità di universalizzare e di radicalizzare [...] un imperativo di generosità"¹²² e nella loro proposta di

¹¹⁸ Per queste dimensioni cfr. P.A. Sorokin, *op.cit.*, 2005, capitolo II.

¹¹⁹ Per una riflessione su questi aspetti si veda G. Gasparini, *Il dono: tra economia e società*, in "Aggiornamenti sociali", 55, 3, mar.2004, pp. 205-213, in cui è proposta una tipologia del dono basata sulle intenzioni del donatore e sulle conseguenze del dono.

¹²⁰ P.A. Sorokin, *op.cit.*, 2005, p. 86.

¹²¹ A. Caillé e J. T. Godbout preferiscono parlare di "spirale" piuttosto che di "ciclo" per sottolineare l'importanza del "primo dare" senza il quale nessuno ciclo si avvia e più in generale l'importanza della gratuità e della incondizionalità perché ci sia reciprocità genuina.

¹²² A. Caillé, *op. cit.*, p. 135.

“impegnarsi in un sovrappiù di incondizionalità”¹²³, vista come l’unica strada percorribile nella contemporaneità perché la società riesca a esistere.

3. Amore Creativo Altruistico e Dono. L’*Amore Creativo Altruistico* e il dono, quali tipi di azione e di relazione sociale, sembrano condividere molte caratteristiche tanto da poter intuire che descrivano essenzialmente uno stesso fenomeno, anche se da prospettive diverse.

Introduco il confronto ancorandolo alle “radici”, da cui le elaborazioni culturali di Sorokin e del MAUSS sono germogliate, che evidenziano già sensibilità molto simili. Sia Sorokin sia gli studiosi del MAUSS, si pongono in una **posizione critica** verso la società e la sociologia a loro contemporanea: sembrano preoccupati e delusi rispetto alla situazione e alla mentalità delle società in cui vivono e sfiduciati rispetto ai “riduzionismi” della sociologia e alla sua capacità di cogliere l’operare di fenomeni che potrebbero essere segnali di novità costruttive, l’*Amore* e il dono, e promuoverne una crescita. Entrambi non si limitano, però, ad una critica negativa né ad una soluzione normativa, ma scoprendo la fattuale operatività nel tessuto sociale di un antidoto pratico alla disgregazione sociale, lo propongono positivamente, cioè **costruttivamente**, come una *chance* (nel senso di apertura al possibile) reale¹²⁴ utile per una “rifondazione” concreta della società e epistemologica e metodologica delle scienze sociali.

A livello concreto Sorokin molto esplicitamente, come detto prima, non solo scopre, ma ritiene necessario promuovere la crescita dell’*Amore Creativo Altruistico*: “Se al momento attuale” egli scrive, “la società “capitalista-contrattuale” occidentale si sgretola nella conflagrazione di una moltitudine di discordie, lotte e guerre, una delle ragioni è proprio la mancanza del minimo indispensabile di relazioni d’amore, che ha fatto sì che l’illimitata rivalità sia degenerata in un’illimitata “guerra di tutti contro tutti”, e che un numero sempre maggiore di relazioni contrattuali si sia trasformato in relazioni coercitive. [...] Solo un’importante infusione di relazioni d’amore in questa società può salvarla”¹²⁵. Oltre che per la società, l’energia creativa dell’amore è necessaria anche più in generale per la sopravvivenza perché, in opposizione alle tante forze distruttive, “l’amore fa sì che il mondo continui ad esistere e a vivere”¹²⁶. Allo stesso modo i teorici del MAUSS sostengono, di fronte ad una cultura che “[...] mira in primo luogo a liberarci dagli altri, a emanciparci dai legami sociali concepiti come [...] costrizioni inaccettabili”¹²⁷, la necessità del dono perché la società, ma in generale la vita umana, possa svilupparsi: “ancora oggi”, scrive Godbout, “non è possibile avviare o intraprendere alcunché, niente può crescere e funzionare se non nutrito dal dono. A cominciare dall’inizio, cioè dalla vita stessa [...]”. Senza sottovalutare la legittimità degli interessi materiali e del calcolo, i teorici del MAUSS suggeriscono che “nessuna società umana può edificarsi nel solo registro del contratto e dell’utilitario”, mentre

¹²³ *Ibidem*, p. 133.

¹²⁴ Sul dono in questo senso cfr. E. Pulcini, *op. cit.*, p. 226 e E. Pulcini, *L’io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in D. D’Andrea e E. Pulcini (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa.

¹²⁵ P.A. Sorokin, *op.cit.*, 2005, p.144.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 48-9.

¹²⁷ J. T. Godbout, *op. cit.*, 2002 [1993], p. 205.

richiede la “subordinazione degli interessi materiali a una regola simbolica che li trascende”¹²⁸, il dono, la “legge antropologica e sociologica universale” del “triplice obbligo di dare, ricevere e ricambiare”.

A livello epistemologico e metodologico, in entrambi gli approcci si nota una forte insoddisfazione davanti ai “riduzionismi” in cui la sociologia si è chiusa. In una prospettiva dell’andare *oltre*, più che *contro*, ritengono preziosi i risultati finora raggiunti, ma anche incompleti e propongono, dunque, di integrarli. Oltre che focalizzarsi sulla malattia, secondo Sorokin, la sociologia del suo periodo sta rinunciando all’idealità, alla progettualità... sta diventando troppo attenta al dato e poco al senso e al valore. “Noi viviamo nell’età della testocrazia” scrive “e l’enorme influenza esercitata dai test e dai loro fautori è principalmente dovuta alla pretesa infallibilità scientifica che viene loro attribuita”¹²⁹. La sociologia si sta trasformando in “numerologia” e per questo come arricchimento propone una “sociologia integrale” interessata a comprendere i significati delle azioni e a trovare dei nessi causali, sulla base di un’antropologia anch’essa integrale. Allo stesso modo i sociologi del MAUSS vedono dei limiti nei due principali paradigmi delle scienze sociali, l’individualismo e l’olismo metodologici, in quanto essi colgono solo dei casi estremi delle realtà sociale e umana. Non vogliono negare il valore di questi paradigmi, anzi vogliono conservarli, “rendendo giustizia al momento di verità che ciascuno di essi indubbiamente comporta”¹³⁰ ma dialettizzandoli e superandoli perché, appunto, essi sono solo momenti e assolutizzarli significa perdere di vista l’integralità dei fenomeni. Non riescono, ad esempio, ad avere una teoria adeguata dell’azione e non riescono a concepire cosa sia e come nasca un legame sociale: troppo concentrati sull’individuo o troppo sulla totalità sociale non riescono a vedere ciò che sintetizza, unisce l’individuale e il collettivo, generando così i legami sociali e la società, cioè il dono con la sua logica paradossale, né a concepire l’essere umano come persona, contemporaneamente libera e vincolata, ma solo l’individuo, l’*homo oeconomicus*, autointeressato e completamente svincolato, o l’agente/attore sociale completamente assoggettato a dinamiche sistemiche impersonali¹³¹.

Cerco ora di sintetizzare da quanto detto fin qui alcune caratteristiche comuni al dono e all’*Amore*.

1. Entrambi appaiono come fenomeni tanto ricorrenti e necessari da poter essere visti come “leggi sociologiche e antropologiche **universali**”.

¹²⁸ A. Caillé, *op. cit.*, p. 33.

¹²⁹ Cfr. P. A. Sorokin, *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Firenze, Universitaria G. Barbera, 1965.

¹³⁰ A. Caillé, *op. cit.*, p. 14.

¹³¹ Questa prospettiva di ricerca di una “terza via” capace di cogliere la relazionalità come elemento costitutivo dell’essere umano è condivisa oggi da molti autori (Es. P. Donati, V. Cesareo...). Una per tutti, M. Archer. La tesi di questa studiosa è che la modernità abbia generato il problema della relazionalità costitutiva della persona umana, ma che poi l’abbia trattato sulla scorta di approcci distorsivi che vedono o solo una *oversocialisation*, o solo una *undersocialisation*, mentre occorre “salvare” la singolarità di ogni persona umana, la sua dignità e irripetibilità, ma nello stesso tempo incorporare questa singolarità nella realtà sociale. (cfr. M. S. Archer, *Persons and Ultimate Concerns: Who We Are is What We Care About*, in M. A. Glendon (ed.), *Conceptualization of Human Person in Social Science, The Pontifical Academy of Social Sciences*, Vatican City, Rome, 2006).

Alla scoperta di M. Mauss dell'universalità del "triplice obbligo di donare, ricevere e ricambiare" e all'ipotesi del MAUSS che questa "roccia morale eterna"¹³² "continui a strutturare ancora oggi le relazioni fra le persone", corrisponde l'enorme quantità di prove che Sorokin porta a sostegno dell'enorme importanza e dell'inesauribile vitalità dell'energia dell'*Amore*. Tutto il capitolo IV, ma in fondo tutto il suo *Il Potere dell'amore*, raccoglie numerosissimi esempi dell'operare dell'*Amore*, quale elementare forza umana creativa, sparsi nella storia dell'umanità di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

2. Dono e *Amore*, oltre che universali, appaiono come **leggi "originarie"** della società e della persona: svolgono cioè la stessa **funzione sociologica e antropologica creativa**.

A livello sociologico il dono e l'*Amore* permettono di creare e ricreare relazioni, di tenere uniti i singoli e di generare dunque "vita in comune". Come "Il dono mira alla riproduzione [...] sociologica, a stabilire e ristabilire il rapporto sociale"¹³³, così l'*Amore* fa sì che una società non si sgretoli e non diventi un "inferno sociale" fatto di atomi giustapposti, ma separati.

A livello antropologico il dono e l'*Amore* sottendono una stessa visione dell'uomo come *persona*, cioè essere-in-relazione, e costituiscono esperienze psicologiche e relazionali primarie, necessarie alla sua "fioritura": se il dono è "ciò che trasforma gli esseri e gli individui in persone"¹³⁴, libere e contemporaneamente profondamente obbligate verso gli altri, uniche e allo stesso tempo simili, l'*Amore* è ciò che rende gli uomini "esseri integrali". Se le relazioni significative, l'amare e l'essere amati, usando i termini di Sorokin, "è la più alta forma di felicità"¹³⁵, il dono apre a questo perché facendo uscire da se stessi, dà la possibilità di "inaugurare un ciclo vitale [...] di ricreazione di sé attraverso la creazione di legami"¹³⁶, ritenuti elementi costitutivi dell'identità dell'Io.

3. L'universalità del dono e dell'*Amore*, inoltre, prende la sfumatura dell'**apertura infinita** verso tutti gli appartenenti al genere umano. Indica, cioè, una tendenza intrinseca al dono, soprattutto nelle forme più moderne come il "dono agli estranei", e all'*Amore Altruistico* ad essere inclusivi e diffusivi. "Il dono [...]", secondo Godbout, infatti, "apre sulla rete universale, sul mondo, sulla vita, sugli altri stati, sull'appartenenza a qualcosa di più di se stessi"¹³⁷, una rete che si estende nello spazio e nel tempo i cui nodi sono gli individui. Allo stesso modo per Sorokin l'amore più vero tende ad estendersi a tutta l'umanità: è amore infinito, illimitato, cioè senza confini, per ciascuna persona senza eccezioni. Se limitato esclusivamente al proprio gruppo, anzi, l'amore rischia di far degenerare le relazioni in "egoismo tribale". L'universalità, intesa come apertura illimitata verso gli altri, inoltre viene vista, dai nostri autori, come un **compito da realizzare**, una strada da tracciare con sempre più chiarezza nell'età contemporanea se si vuole salvare la possibilità della "vita in comune". A questo proposito Caillé scrive: "Affinché l'esigenza del dono possa

¹³² A. Caillé, *op. cit.*, p. 29.

¹³³ *Ibidem*, p. 110.

¹³⁴ J. T. Godbout, *op. cit.*, 2002 [1993], p. 175.

¹³⁵ P. A. Sorokin, *op. cit.*, 2005, p. 143.

¹³⁶ E. Pulcini, *op. cit.*, p. 225.

¹³⁷ J. T. Godbout, *op. cit.*, 2002 [1993], p. 258.

estendersi agli estranei e fondare una società più vasta, bisogna donare ancora di più, a un numero maggiore di destinatari e in modo sempre meno vistoso e sempre meno radicalmente legato all'attesa di remunerazione in cambio"¹³⁸. Notazione che nei termini di Sorokin suona come un appello a radicalizzare l'*Amore Altruistico*, attraverso un'estensione sempre più ampia, un'intensità più profonda e una purezza più sincera delle azioni e delle relazioni. Così radicalizzati, il dono e l'*Amore* vengono a costituire nelle rispettive contemporaneità **nuove chance relazionali** particolarmente necessarie per la ricostruzione di legami: alla rivalità esasperata e all'indebolimento dei legami si offrono come un'alternativa, costruttiva e ricostruttiva del tessuto sociale, allargata ad un nuovo soggetto globale, l'intera umanità.

4. Sia il dono sia l'amore possono essere fattori di creazione di legami a patto che sia rispettata la loro **pluridimensionalità** e la loro **integralità**.

Sia il dono sia l'amore riescono a svolgere la loro funzione sociale, creare e ricreare la rete di socialità, se nel loro operare riescono a rimanere "plurali". Le azioni di dono si caratterizzano per la pluralità delle loro dimensioni o motivazioni (interesse/gratuità, libertà/obbligo), come sottolineava già Mauss nel suo celebre *Saggio sul dono*, tutte paradossalmente interrelate e non separabili se non per motivi analitici: "non vi è dubbio", scriveva, "che il dono non funzionerebbe, non sarebbe l'operatore privilegiato di socialità che è, se non fosse effettivamente nel contempo e paradossalmente obbligato e libero, interessato e disinteressato"¹³⁹. Allo stesso modo l'*Amore Creativo Altruistico* appare come un universo infinito di almeno sette forme e cinque dimensioni che bisogna sempre tenere a mente nell'insieme e nelle reciproche influenze.

5. Le **dimensioni** di cui vivono questi fenomeni e le **dinamiche** secondo cui si sviluppano sembrano **simili** e da un certo punto di vista **paradossali**.

L'*Amore Creativo Altruistico* più autentico, come il dono, "trascende qualsiasi motivazione utilitaristico-edonistica"¹⁴⁰ ed è "la più alta espressione del libero desiderio, azione, preferenza". Non è guidato infatti da logiche strumentali (*altruistico* sta ad indicare infatti che "nel vero amore si fa esperienza della persona amata come un valore *fine*" e non mezzo), né da costrizioni. Si nutre di **gratuità e libertà**. Nello stesso tempo, però, non è puramente disinteressato all'altro né completamente svincolato dal rapporto con lui, ma al contrario interessato e obbligato: l'altro e il rapporto con lui sono suoi fini. L'*Amore Altruistico* è dunque anche **interesse** e **obbligo**, come il dono, ma le sue caratteristiche più tipiche sono le prime due. Solo grazie alla non strumentalità (gratuità), cioè all'altruismo, e alla libertà che lo muovono, infatti, l'*Amore* agisce come "una delle forme più alte di forza o energia creativa"¹⁴¹, capace cioè di generare "un di più" inatteso in tanti ambiti della vita umana¹⁴².

Solo grazie alla gratuità e alla libertà nell'ambito sociale il suo potere creativo "unifica, integra e armonizza" perché, senza pretendere, spesso suscita nell'altro una risposta e,

¹³⁸ A. Caillé, *op. cit.*, p. 67.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 43.oppure p. 63: "[...] il concetto di dono non si applica più quando una delle sue quattro componenti, l'obbligo, l'interesse strumentale, la spontaneità o il piacere, si separa dalle altre e funziona nell'isolamento diventando come dipendente soltanto da se stessa".

¹⁴⁰ P. A. Sorokin, *op. cit.*, 2005, p. 75.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 45

¹⁴² Per Sorokin l'amore ha un potere creativo anche a livello dei singoli, ad esempio, è curativo, rende più longevi e vitali... cfr. *Il Potere dell'amore*, Città Nuova Editrice, Roma 2005, capitolo IV.

dunque crea relazioni non strumentali o contrattuali come quelle dello scambio di mercato, né imposte come quelle delle “società prigionie”, ma d’*Amore*, che hanno, anzi, che sono *un valore in sé*. Ad esse, infatti, si aspira senza altro scopo che quello di viverle e non perché utili ad altro, né perché obbligate.

Queste relazioni del tipo più libero e gratuito e contemporaneamente più “vincolante” che si possa conoscere, somigliano molto a quelle alimentate dal dono, il “collante sociale” per eccellenza. Il dono, infatti, “funziona” come “valore di legame”, creando relazioni, solo se è mosso e nutrito da libertà e da gratuità: esso è un obbligo sì, ma un “obbligo di libertà”¹⁴³ tanto da poter dire che in esso “si inscena il legame sociale più libero”¹⁴⁴, e anche se incorpora un interesse egoistico, la *gratuità incondizionata* ne costituisce l’essenza più profonda. Scrivono, infatti, i teorici del MAUSS “se dunque ci si chiede cosa sia veramente comune ed essenziale alle diverse interpretazioni di dono [...] è il fatto di offrire senza attendere una restituzione determinata”¹⁴⁵, ovvero gratuitamente e liberamente, in una parola *incondizionatamente*.

4. L’importanza relazionale del “dare” per primi e sempre (e il suoi rischi).

Concludendo, allora, vorrei soffermarmi con più precisione su questa coincidenza tra Sorokin e i teorici del MAUSS che riguarda la dinamica creativa e vivificante delle relazioni, entrando più in profondità nella logica, rischiosa e paradossale, che la guida.

Sorokin, radicando l’essenza delle “relazioni sociali supreme e vitali” nella non strumentalità (l’amore più grande è quello più puro che non chiede nulla in cambio) e nella libertà, mette in luce l’*incondizionalità* quale loro elemento “originario” e “costitutivo”. Suggerisce, infatti, che “solo il potere dell’amore *incondizionato* provato per tutti gli esseri umani può sconfiggere le forze della lotta fratricida” e centra così il cuore della logica che anche secondo i teorici maussiani genera e potenzia le “relazioni sociali propriamente umane”: “[...] solo la gratuità manifesta, l’incondizionalità” scrivono loro “possono stringere l’alleanza [...]”¹⁴⁶. Anche se l’*incondizionalità* per i maussiani deve essere sempre libera e dunque incerta, cioè *condizionale* (“ognuno [...] resta sempre libero e si mostra effettivamente in grado di uscire dall’alleanza”¹⁴⁷), essa, ammettono, “[...] costituisce [...] il clima specifico delle relazioni propriamente umane”¹⁴⁸.

Avvertono, però, che se le relazioni richiedono incondizionalità e l’incondizionalità è sempre incerta, la dinamica relazionale è sempre rischiosa, nel suo momento iniziale, ma anche dopo.

¹⁴³ Già M. Mauss notava che “l’atmosfera del dono” è sempre quella “dell’obbligo e, insieme, della libertà” (Mauss M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002 [1950], p. 269).

¹⁴⁴ J. T. Godbout, *op. cit.*, 2002 [1993], p. 237.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 80.

¹⁴⁶ Cfr. A. Caillé, *op. cit.*, p. 41.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 124. Ecco perché A. Caillé, in *op. cit.*, pp. 113-134, parla di logica della “incondizionalità-condizionale”, la cui formula *in nuce* appariva già in M. Mauss: “[...] non esiste via di mezzo: fidarsi interamente o diffidare interamente” (*Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, p. 289).

¹⁴⁸ *Ibidem*.

“L’alleanza può nascere soltanto da una scommessa incondizionale”¹⁴⁹, dalla disponibilità di qualcuno a fare liberamente *per primo* “un salto nell’ignoto”¹⁵⁰, a correre, cioè, il rischio che il “dare” non sia ricambiato e che non si crei una relazione, ma si perda soltanto. La dinamica creativa delle relazioni non può fare a meno di questa rischiosa *incondizionata gratuità*. “Chi prende l’iniziativa del dono non può in alcun modo essere certo che l’altro risponda [...]. Ma è proprio nella capacità di correre questo rischio, di affrontare gli esiti inevitabilmente incerti di una scommessa che si restituisce la *chance* alla fiducia e le si consente di rinascere nella sua qualità di collante sociale per eccellenza”¹⁵¹. A conferma dell’importanza relazionale del “primo dare” gratuito e incondizionato c’è la scoperta che il dono, in effetti, non è un ciclo, ma una spirale di cui “[...] il momento capitale è il primo, quello del dono propriamente detto. E’ il dono che fa apparire qualcosa che non esisteva in precedenza [...]”¹⁵², “[...] è ciò che fonda il sistema: [...] designa la natura di ciò che si svolge e si porta dietro il resto, ne definisce la *logica* ed esprime il fatto che il sistema non è meccanico, ma libero e indeterminato. Si è ben costretti a concludere che la reciprocità degli oggetti non è centrale per il dono e che il dono è in primo luogo un dono [...]”¹⁵³.

“L’alleanza”, inoltre, oltre che nascere, “può vivere soltanto nel registro dell’incondizionalità”¹⁵⁴, nella continua disponibilità, cioè, di qualcuno a “dare”, rischiando di non avere risposta. La *gratuità incondizionata* resta infatti l’essenza dell’intero ciclo, ciò che è essenziale al dono per continuare ad essere “l’operatore magico *sine qua non* dell’essere insieme”¹⁵⁵: fa notare, ad esempio Godbout, che anche il “ricambiare”, se autentico, significa “a propria volta”¹⁵⁶ donare.

Il dono, dunque, per funzionare e alimentare relazioni richiede *gratuità incondizionata* non solo all’inizio, ma *sempre*. Il dono, allora, per funzionare sembra doversi radicare nell’*Amore infinito* di Sorokin.

Nell’*Amore Creativo Altruistico*, si può dire in conclusione, sembra sintetizzarsi quello che, anche ai teorici del MAUSS, appare il vero nucleo vitale delle “relazioni propriamente umane” e l’essenza più profonda della “vita in comune”.

L’essenza, la “fonte” delle relazioni sociali più autentiche e di una società armoniosa e umana, infatti, a vederla filtrata dal pensiero di Sorokin, starebbe nella rischiosa e incondizionata *gratuità* con cui gli uomini agiscono gli uni verso gli altri. Uno slancio altruistico di *gratuità*, un rischioso “sovrappiù di incondizionalità” appare a Sorokin, l’unica via per creare una “[...] *società umana più giusta, più nobile, più felice* [...]”¹⁵⁷, come appare a M. Mauss e, più recentemente ai teorici del MAUSS, l’unica via per costruire alleanze e “*trovare un po’ di pace, di sicurezza e di felicità*”¹⁵⁸.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 122.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ E. Pulcini, *op. cit.*, p. 200.

¹⁵² J. T. Godbout, *op. cit.*, 2002 [1993], p. 196.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 125.

¹⁵⁴ A. Caillé, *op. cit.*, p.123.

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 124.

¹⁵⁶ Ad esempio “infatti colui che ricambia in realtà dona anch’egli”. (J. T. Godbout, *op. cit.*, 2002 [1993], p. 125).

¹⁵⁷ A. Caillé, *op. cit.*, p. 12.

¹⁵⁸ P. A. Sorokin, *op. cit.*, 2005, p. 143.

**SCHEDA SU: L'AGAPE IN P. A. SOROKIN, *IL POTERE DELL'AMORE*,
CITTÀ NUOVA, ROMA 2005**

Enrique Cambon

Parla esplicitamente dell'agape quando fa riferimento alla concezione di Nygren nella sua opera *Eros e agape*, anche se criticando i suoi limiti, come hanno fatto tanti altri autori (vedi ad es. P. Coda, in *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994).

In sintesi si può dire con A. Lo Presti nella sua introduzione, che questo testo di Sorokin costituisce uno “studio sull'amore altruistico e sulle energie sociali che scaturiscono da questa (...) forma umana di relazione creativa” (p. 5).

Per chi avesse qualche perplessità da un punto di vista sociologico, pensando magari che si tratta piuttosto di un libro di “filosofia sociale”, mi sembra pertinente quello che dice nell'Introduzione un grande conoscitore di Sorokin, il prof. S.G. Post, il quale lo presenta come “una mente scientifica” (p. 16), ma allo stesso tempo “un pensatore sociale creativo ed idealista, dedito all'osservazione scientifica ma con un intelletto troppo ad ampio spettro per accontentarsi di una razionalità puramente tecnica” (p. 12).

Mi sembra significativa questa osservazione di Sorokin in una sua opera precedente, citata nella stessa Introduzione (p. 27): “Mentre molti sociologi e psicologi moderni consideravano i fenomeni d'odio, crimine, guerra e malattie mentali come oggetti legittimi di studi scientifici, in modo alquanto illogico stigmatizzavano come predicazione teologica o speculazione non scientifica qualsiasi analisi dei fenomeni d'amore, amicizia, atti eroici e genio creativo.” E considera sbagliata e limitativa una tale concentrazione prevalente su tali fenomeni “negativi, patologici e subumani”.

Infatti credo che tre filoni suoi potrebbero essere oggetto di futuri studi sociologici:

- Lo studio dell'amore agapico come una delle possibilità dei rapporti sociali, individuando e analizzando le sue caratteristiche ed i suoi effetti a livello personale e sociale.
- Una ricerca empirica, sperimentale, per verificare se una tale qualità di rapporti risulta effettivamente la più umanizzante, ricca di socialità positiva, ragionevole, intelligente, saggia, scientifica, efficiente, sana, bella, “civile”.
- Uno studio dei meccanismi sociali attraverso cui si diffonde una tale mentalità, cultura, anche a livello di strutture sociali.

Un limite che trovo in questa come nelle altre opere sociologiche dove si fa riferimento all'agape che abbiamo visto, è che si tratta sempre (per usare solo alcune delle espressioni di Sorokin) di un atteggiamento “nobile”, “generoso”, “disinteressato”,

“creativo”, “incondizionato”, di amicizia e solidarietà, “universale” perché aperto a tutti gli esseri umani... **però piuttosto individualistico.**

Cioè si osserva normalmente l’atteggiamento della persona (o magari delle istituzioni) considerato in senso unidirezionale, visto piuttosto da dove parte che dove arriva. Si studia l’atteggiamento di donazione, di altruismo, però si avverte che non si ha come paradigma sottostante, e quindi non si arriva a mettere sufficientemente in luce e a investigare, **la reciprocità, la comunione, l’unitrinitarietà.**

Mi domando inoltre se un tale compito, sia dal punto di vista del carisma dell’unità, sia in base ad un’esigenza scientifica, non debba essere oggetto di uno studio non solo sociologico ma **interdisciplinare.**

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA SU AMORE E AGAPE

A cura di:
Silvia Cataldi
Anna Maria Leonora

Alberoni F., *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano 1979.

Abstract e focus concettuale: L'autore distingue due diversi concetti l'innamoramento e l'amore. L'innamoramento, sul modello dei movimenti collettivi, corrisponde alla condizione dello *statu nascenti* e può essere collocato nel registro dello 'straordinario'. L'amore invece corrisponde all'istituzione ed alla cristallizzazione sociale.

L'innamoramento comporta una rinascita, una rottura rispetto alla vita quotidiana; l'amore, di converso, si colloca nell'esperienza dell'ordinarietà sociale. Per questo l'innamoramento, pur essendo a due, possiede le caratteristiche tipiche dei movimenti collettivi, quali la solidarietà, la gioia di vivere, lo stato di grazia, il rinnovamento e la creatività, in quanto dà vita a ad una nuova e particolare comunità: la coppia. Alla base dell'innamoramento è dunque la tensione alla fusione di due unicità in un ambito di straordinarietà e limitazione temporale.

L'esperienza dell'amore, invece, si caratterizza per la tensione alla permanenza e alla stabilità. L'amore aspira all'intimità e dunque porta a far crescere nella coppia un insieme di qualità diverse da quelle che hanno portato ad instaurare l'iniziale rapporto affettivo: poiché la quotidianità rivela le differenze rispetto all'ideale amoroso per la stabilizzazione della coppia è necessaria la maturità, ossia quell'attitudine a superare le difficoltà relazionali e quella tensione alla concretezza che tende a ridurre le aspettative e a mettere in pratica il progetto di vita comune.

L'istituzione infatti per funzionare ha bisogno della vitalità dello stato sorgivo e della sua utopia: in questo senso è possibile dire che l'amore – con le caratteristiche agapiche, si sappia o meno chiamarlo così e riconoscerne la sua origine – è quello che protegge l'innamoramento dal logoramento e dalla noia, è il criterio della sua autenticità e 'verità' perché lo fa più ricco, più maturo, più completo, umano e più duraturo.

Beck U., Beck E., *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; trad. it. a cura di Cinato A., Borsari B., Frontini F., *Il normale caos dell'amore*, Boringhieri, Torino 1996.

Abstract e focus concettuale: Il normale caos dell'amore è quello che nasce dalla contraddizione tra il peso schiacciante che ha il discorso sull'amore e la difficoltà da tutti constatata - normale, appunto — di amare. Tale difficoltà è riconducibile in ultima analisi a quel processo d'individualizzazione' di cui Beck parla nella *Società del rischio*, cioè di quel processo che ha posto gli individui al di fuori dei quadri sociali

entro i quali, ancora nella prima modernità, si configuravano le loro scelte di vita. Ora anche nel campo dei rapporti d'amore uomini e donne, dissolte le strutture integrative della famiglia e della parentela, sono costretti a darsi individualmente le regole della loro vita, a farsi giudici dei propri fallimenti, a cancellare la colpa e sciogliere i nodi che legano al passato, ma anche a vendicare le ferite subite. Di fronte alla sopravvalutazione, alla onnipresenza dell'amore nel discorso pubblico, fatto in gran parte di pubblicità e di spettacolo, nella realtà della coppia e della famiglia ristretta esso diventa sempre più una forma vuota che sta agli amanti riempire di senso, magari ricalcando gli schemi più divulgati o ricorrendo alla psicoanalisi.

Naturalmente, la difficoltà di amare, descritta in un continuo e anche ironico confronto con la situazione quale era ancora cinquant'anni fa, è solo l'altro aspetto di una libertà alla quale nessuno, a cominciare dagli autori, intende rinunciare, anche se comporta una maggiore insicurezza.

Bauman Z., *Liquid love: on the frailty of human bonds*, Polity, Cambridge 2003; trad. it. a cura di Minucci S., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Abstract e focus concettuale: In questo lavoro Bauman si sofferma sull'analisi dei legami affettivi che sono plasmati ad immagine della società contemporanea che negli individui provoca "paure nate dalle incertezze e insicurezze dell'esistenza liquido-moderna" (trad. it., p. 76).

Bauman osserva che la regola è sempre più spesso quella della 'relazione tascabile', così chiamata perché può essere tenuta in tasca ed estratta solo all'occorrenza, piacevole ma senza il rischio di essere opprimente. Il timore di impegnarsi – avvisa Bauman – non si limita alla sfera affettiva ma si estende anche a quella sociale, intaccando valori come la solidarietà e l'amore per il prossimo, che sono alla base della convivenza civile. Da qui il termine 'amore liquido' che ben si addice a legami che ondeggiavano tra il desiderio di stabilità e sicurezza e, per contro, la paura di restare incastrati in cappi e legacci troppo stretti, cui dover sacrificare la propria personalità o la propria libertà, o ancora le proprie aspettative di vita.

Nella società dell'economia di mercato e del consumismo anche i rapporti, proprio come i prodotti, hanno caratteristiche di convenienza, sostituibilità e di 'risposta a un desiderio', o magari a una più disimpegnata 'voglia'; le emozioni sono delle trappole da cui restare liberi, per la loro natura 'diseconomica' e perché possono dare 'dipendenza'. Come emerge dall'analisi di un'accurata fenomenologia che si avvale anche della lettura dalla rubrica degli affari di cuore del giornale "Guardian", l'arte di troncare e di 'disconnettersi' è fondamentale. Il precariato affettivo e la moltiplicazione dei rapporti amorosi sono dunque alla base di un nuovo tipo umano che si appaia all' 'homo consumens' in ambito economico: l' 'homo sexualis', che è colui che riversa il proprio interesse esclusivamente sull'avventura o, meglio, sull'ardore sessuale.

Ma il discorso di Bauman si allarga anche alla comunità globale, e dall'amore si passa così alle relazioni tra Stati e popoli. Le comunità tendono ad opporre un ipotetico 'noi',

costruito su illusioni di identità che riducono lo sforzo di capire l'altro, di dialogare, di eliminare l'indifferenza.

Il libro termina con una ammonizione: soltanto la consapevolezza che tutti apparteniamo al genere umano può portarci ad una vera comprensione dell'altro. La fratellanza tra gli esseri umani può nascere solo dalla consapevolezza dell'appartenenza comune all'umanità.

**Boltanski L., *L'amour et la justice comme competences*, Métailié, Paris1990;
trad. it. a cura di Gherardi L., *Stati di pace. Una società dell'amore*, V&P, Milano
2005.**

Abstract e focus concettuale: L'agape per Boltanski è un tipo di azione che appartiene al regime di pace, accanto alla philia e all'eros.

L'autore deriva il concetto di agape da quel principio teologico che contempla l'amore di Dio per gli esseri umani. Si tratta quindi di un amore gratuito, che segue un movimento dall'alto verso il basso, ma che, in qualità di amore riflesso è anche amore degli uomini per Dio, nonché amore dell'uomo per il prossimo. In altre parole Boltanski riprende il significato teologico attribuito all'amore agapico da Cothenet, il quale ritiene che l'agape non sia altro che "l'aspirazione del mondo all'unità" (trad. it., p. 73).

Sul piano sociologico, l'azione agapica, a differenza dell'eros, non è dettata dal desiderio, né dalla trascendenza, poiché non pone il problema dell'oggetto cui si rivolge. L'agape verso il prossimo non ha nulla in comune con un'idea di umanità astratta poiché "le persone a cui si rivolge sono quelle che essa incontra sul suo cammino e delle quali incrocia lo sguardo" (*ibid.*, p. 75).

Parimenti, a differenza della philia, l'agape rompe con il fondamento relazionale interazionista. Essendo dono gratuito, essa non aspetta ritorno, né contro-dono. Per questo non può essere accostata né all'amore istintivo, né alle nozioni classiche di prossimità di origine naturalistica. Ciò perché essa è avulsa dal principio di equivalenza e non ricorre ad una misura di valore. In questo senso la legge d'amore viene ad "abolire la giustizia" nel significato aristotelico (Nygren, in *ibid.*, p. 80).

Un'altra caratteristica dell'agape è la mancanza di capacità di calcolo, da cui derivano almeno due conseguenze importanti. La prima è l'incuranza: l'agape infatti perdona poiché non è abile ad incamerare, a ricordare e intrattenere; essa ha una non consequenzialità fondamentale che le permette di lasciare andare, secondo l'espressione di Arendt. In secondo luogo essa è del presente, non nel senso che è collocata nello stretto qui e ora, perché altrimenti il passato e il futuro avrebbero una caratterizzazione negativa, ma nel senso che il presente agapico è temporalizzato, è esso stesso manifestazione dell'amore divino e pertanto è insieme dono offerto, memoriale della Rivelazione e aspettativa escatologica. Ogni atto d'amore racchiude di per sé tutto l'amore e così anche l'amore è tutto interamente presente in ogni sua manifestazione.

L'amore agapico inoltre è senza limite. Riprendendo Kiekegaard, infatti, viene in luce il fatto che per essere tenuta viva l'agape si abbevererà all'infinito, ossia

all'incommensurabile, che è il suo elemento. Chi è in stato d'amore "deve vedere l'incommensurabile in ogni manifestazione dell'altro" (Kierkegaard, in *ibid.*, p. 85) e pertanto rimane immutato qualunque sia il cambiamento sopravvenuto nel suo oggetto. Nel momento in cui l'amore diventa autoreferenziale, e reciproco, esso perde secondo Boltanski la sua potenziale infinitezza e porta alla disperazione.

L'amore agapico, inoltre, è eminentemente pratico: esso ha un coinvolgimento nell'azione immediata e in questo senso è sia annientamento della legge in quanto sostituisce il compimento all'esigenza, sia privo di giustificazione in quanto non risponde al linguaggio con il linguaggio, ma è incarnazione.

Riguardo alla nascita dell'amore agapico, Boltanski infine afferma che perché l'amore si propaghi è necessario che vi sia un primo nell'amore e che egli crei le condizioni tali perché gli altri possano non scartare il regime dell'agape. L'amore infatti non viene disseminato tramite il buon esempio, né tramite ispirazione: soltanto atti concreti e il mutamento attivo delle condizioni favoriscono l'ingresso nell'agape di altre persone.

Bourdieu P., *La domination masculine*, Édition du Seuil, Paris 1998;
trad. it. di Serra A., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1999.

Focus concettuale: All'amore è dedicato il poscritto di questo saggio.

Se infatti in tutta l'opera il sociologo francese sostiene che il dominio maschile è il segno più evidente della violenza simbolica di cui la nostra società è permeata, l'amore resta misteriosamente estraneo a questa logica.

L'amore infatti è per Bourdieu una sorta di tregua miracolosa in cui "il dominio sembra dominato, anzi annullato [...] e con esso paiono venir meno le strategie di dominio che mirano ad attaccare, a incatenare, a sottomettere, ad abbassare o ad asservire" (trad. it., p. 127).

L'amore è il luogo dei miracoli di cui si conoscono soltanto alcuni tra gli effetti: primo tra tutti la piena reciprocità, ossia un mutuo riconoscimento tale da autorizzare l'abbandono e il dono di sé; in secondo luogo il disinteresse che rende possibili rapporti fondati sulla gratuità, la gioia del dare e la meraviglia dell'altro la cui espressione più alta nell'economia degli scambi simbolici è il dono di sé e del proprio corpo nella sessualità.

Si tratta dunque di un 'amore puro', ossia di quell'arte per l'arte dell'amore che sola può portare allo stato di fusione e di comunione, in quel "perdersi l'uno nell'altro senza perdersi" (trad. it., p. 129) spesso evocato in metafore vicine a quelle della mistica.

Carabetta C., *Amore e trasformazioni culturali e sociali*, Angeli, Milano 2002.

Abstract: Eros e Agape sono le componenti che maggiormente risultano influenzabili dai movimenti e dai flussi culturali ed economici innovativi. In questa direzione si posiziona il presente 'Saggio' che tematizza il rapporto tra sessualità e cultura e, più in generale, il rapporto tra amore, cultura e società da una prospettiva imperniata sull'antitesi tra la concezione assolutamente sublimata dell'amore, caratteristica del cristianesimo, e la concezione desublimata dell'amore, caratteristica delle società

occidentali del tardo Novecento, che trovano una manifestazione sistemica e paradigmatica nella ‘cultura del narcisismo’.

La ricerca mette in risalto la qualità paradossale ed insieme radicale dell'amore concepito e praticato a partire dalla rivoluzione cristiana e dedica una particolare attenzione alla sublimazione assoluta dell'amore-Agape e, nel contempo, alla focalizzazione pervasiva sia dell'amore-Eros, proprio della passione amorosa, sia dell'amore-Aphros, che riguarda il piacere sessuale.

Cattarinussi B., *Sentimenti, passioni, emozioni. Le radici del comportamento sociale*, Angeli, Milano 2006.

Abstract: Il testo, dopo aver illustrato le diverse tipologie di emozioni e i relativi approcci sociologici (funzionalista, positivista, dello scambio sociale, conflittuale, interazionistico e costruttivista) individua alcune aree affettive (il sé, il malessere, l'eudemonia, l'inadeguatezza, il timore, la prosocialità, lo sdegno, la rivalità e l'aggressività), tentando di osservarne i riflessi in diversi ambiti della vita sociale.

Vengono così posti in rilievo i perduranti effetti sociali di sentimenti come l'invidia o la collera, la funzione integrativa della fiducia, le nuove paure dell'uomo elettronico, le sindromi legate alla moderna condizione di solitudine, i cambiamenti del senso dell'onore e del pudore, gli stati d'animo legati a recenti fenomeni relativi al mondo del lavoro, come il mobbing o il burnout.

Nella nuova edizione è stata aggiunta l'area sociale, comprensiva di sentimenti come l'appartenenza e la tolleranza, che sembrano costituire due poli di attrazione comportamentale nella nuova società multiculturale.

Cipolla C., Malacarne G., *El più soave et dolce et dilectevole et gratioso bochone. Amore e sesso al tempo dei Gonzaga*, Angeli, Milano 2006.

Abstract: Questo testo si propone, attraverso l'analisi dei documenti, di indagare le problematiche relative all'amore e al sesso nel Medioevo e Rinascimento.

Nel pieno rispetto della forma espressiva originale delle carte conservate presso gli archivi, si procede alla disamina puntuale di diversi percorsi: dalla sessualità all'innamoramento, dalle “deviazioni” alle problematiche affettive e amorose.

Ognuno di questi fenomeni infatti ha in se stesso un sostrato sociale, in quanto trattasi di vicende che da sempre accompagnano l'incedere umano nella storia e che pertanto non possono che essere indagate come ‘questione sociale’.

**Foucault M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1984;
trad. it. a cura di Pasquino P. e Procacci G., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.**

Abstract e focus concettuale: In questo testo, l'autore tratta di amore solo in relazione alla sessualità. L'interesse per questo tema può infatti essere sintetizzato in due domande chiave:

- 1) In che modo nella modernità la sessualità è diventata oggetto di sapere?
- 2) Quale relazione sussiste tra il sesso e il potere?

Riguardo alla prima domanda, Foucault nota che con la modernità, attorno al sesso c'è stata una vera e propria esplosione discorsiva, in quanto la sessualità è diventata da discorso morale tipico della pastorale a discorso razionale, fino ad una vera e propria *scientia sexualis*.

Riguardo al secondo aspetto, Foucault sottolinea che tramite il sistema del matrimonio, la fissazione dello sviluppo delle parentele, la trasmissione dei nomi e dei beni, sono in vigore in ogni società dei 'dispositivi di alleanza' sui quali si impernia il sistema di regole che definiscono ciò che è permesso e ciò che è vietato e che hanno l'obiettivo di riprodurre il gioco delle relazioni e mantenere la legge che li governa, portando così all'omeostasi del corpo sociale.

In questo senso, Foucault rileva che a partire dalla rivoluzione francese si è affermato nella società il biopotere, in quanto la conoscenza sui meccanismi della vita hanno cominciato a prendere spazio e ad unirsi in meccanismi di sapere e potere: le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione sono i due poli attorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita e i controlli regolatori hanno dato luogo ad una biopolitica della popolazione, contribuendo così allo sviluppo del capitalismo attraverso l'inserimento dei corpi negli apparati di produzione e attraverso l'adattamento dei fenomeni demografici ai processi economici.

Giddens A., *The transformation of intimacy : sexuality, love and eroticism in modern societies*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1992;
trad. it. a cura di Tasso D., *La trasformazione dell'intimità*, Il Mulino, Bologna, 1995.

Abstract e focus concettuale: In questo testo Giddens lega la nascita dell'amore alle trasformazioni della vita di coppia, a seguito dei processi di affermazione della sessualità duttile, ossia di quella sessualità slegata dalla mera funzione riproduttiva che si è andata affermando nella famiglia nucleare borghese.

La famiglia borghese si basa infatti sull' 'amore romantico', ossia sull'idealizzazione cristiana e sul binomio amore-libertà. Giddens ritiene che nell'800 questo genere di amore caratterizzato da sublimazione sia giunto a prevalere sulla sessualità in senso stretto, comportando così non solo la scelta del partner, ma anche l'affermazione della contraccezione e dunque il controllo delle nascite e la conseguente contrazione della famiglia, nonché la separazione della vita familiare da quella lavorativa.

Giddens nota che l'amore romantico ha degli effetti importanti sulla vita sociale: innanzitutto la nascita del focolare domestico in cui il centro del focolare si sposta dall'autorità patriarcale all'affetto materno; la novità dell'instaurazione di rapporti consapevoli tra genitori figli in cui la naturalità lascia il posto alla qualità della

relazione e all'affettività che sono alla base del rispetto dell'autorità gerarchica; l'invenzione della maternità; la nascita dell'indagine sul sé in quanto l'affettività offre una sicurezza sul presente e sul futuro che trova un proprio spazio nella società.

A questo genere di amore Giddens affianca un altro tipo di relazione tipica della contemporaneità, che egli chiama 'amore convergente'. Esso è basato sull'apertura verso l'altro e ha come obiettivo lo sviluppo di entrambe le individualità comprese nella coppia. Inoltre è un amore attivo e reciproco, è una relazione speciale, unica e sola, è paritetica tra i generi e cresce nella misura in cui cresce l'intimità e si avvicina alla relazione pura, ossia nella misura in cui ciascuno dei due partner si confida con l'altro e si mostra sentimentalmente vulnerabile verso l'altro.

L'amore convergente tuttavia è contingente, quindi non è necessariamente per sempre, ma vive nel presente, mette al centro del rapporto coniugale l'*ars erotica* e non è necessariamente monogamo, nel senso dell'esclusività sessuale.

Per giungere a questo genere di amore, Giddens ritiene sia necessaria l'emancipazione sessuale, ossia una sorta di democratizzazione della sfera personale che implica una riorganizzazione della vita sociale basata su una nuova etica personale di felicità, amore e rispetto degli altri.

Hochschild A. R., *The commercialization of intimate life. Notes from home and work*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2003;
trad. it. a cura di Lalumera E., Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima, il Mulino, Bologna 2006.

Abstract: Si tratta di un testo che si propone di guardare da vicino le emozioni delle persone nello scenario della vita quotidiana, in particolare della sfera domestica. In esso vengono calati temi di portata generale quali la famiglia, il lavoro, il genere, il capitalismo, la globalizzazione, per osservare come l'espressività emotiva, l'attenzione verso l'altro e gli atteggiamenti di cura siano messi alla prova in una cultura sempre più improntata alla promozione 'commerciale' di se stessi e alla quantificazione strumentale di ogni sentimento umano.

Kaufmann J.C., *Premier matin. Comment naît une histoire d'amour*; Armand Colin, Paris, 2002.
trad. it., *Quando l'amore comincia*, Bologna, Il Mulino 2005;

Abstract: L'autore osserva che l'amore della contemporaneità ha lasciato il passo al romanticismo ed è diventato 'pragmatico', in quanto caratterizzato da una concretizzazione dei sentimenti che lasciano il passo alla quotidianità e affermano un'intimità corporale più forte di quella spirituale.

Se infatti fino agli anni Settanta il percorso amoroso veniva suggellato da una notte d'amore, oggi, spesso, questa ne è solo l'inizio. Ciò perché nella società contemporanea

se da un lato si desidera essere amati, dall'altro si ha paura di perdere la propria identità e il controllo sulla propria vita.

Per questo l'autore sostiene che la coppia si forma 'le premier matin'. E' infatti all'alba di un nuovo giorno che si manifesteranno quei gesti e quelle attenzioni che porteranno alla creazione di un 'noi' che è alla base di una nuova relazione. Il mattino che segue a una prima notte d'amore è lo stato nascente di un futuro ancora aperto, il momento in cui due persone escono dal set del loro film ed entrano nella quotidianità.

Luhman N., *Liebe als Passion: zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994;

trad. it. di Sinatra M., *L'amore come passione*, Laterza, Bari-Roma, 1987.

Abstract e focus concettuale: Il libro offre un'interpretazione dell'evoluzione del comportamento amoroso dal Cinquecento ad oggi attraverso l'esame di trattati, lettere, diari e romanzi nei quali il linguaggio amoroso trova storicamente forma.

L'amore infatti per l'autore è innanzitutto un codice, un mezzo di comunicazione della sfera più intima e profonda della persona "secondo le cui regole si possono esprimere, formare, simulare sentimenti" (trad. it., p. 76).

L'opera dunque si propone di ricostruire l'evoluzione della semantica di quella 'normalissima improbabilità' che è l'amore: dall'amor cortese dei cantastorie all'amour passion dell'Illuminismo francese, dal pietismo inglese al romanticismo tedesco, fino all'amore romantico che è alla base del matrimonio borghese.

Simmel G., *Filosofia dell'amore*, trad. it. a cura di Vozzo M., Donzelli, Roma, 2001.

Abstract e focus concettuale: Quest'opera raccoglie vari scritti e saggi dedicati al tema dell'amore di dimensioni contenute, ma densi e di grande profondità. Le sue argomentazioni prendono il via a partire da un soggetto specifico su cui concentra la sua riflessione: *Per una psicologia delle donne* (1890); per poi proseguire verso una argomentazione ancora più sociologica, se possibile, perché interessa l'unità sociale naturale fondamentale del vivere aggregato degli esseri umani: *Sociologia della famiglia* (1895).

L'interesse per queste tematiche prende dunque una piega intimista e filosofica, come è tipico dell'autore nel suo proprio modo di condurre la riflessione teorica, particolarmente nei saggi *Frammenti di una psicologia delle donne* (1904), *Frammenti di una filosofia dell'amore* (1907), *L'avventura, la civetteria* (1911), per poi tornare definitivamente ad un carattere sociale nell'ultimo saggio che viene editato nel corso della sua vita *Cultura femminile* (1911). Infine bisogna annoverare anche un *Frammento sull'amore* pubblicato postumo che raccoglie le sue riflessioni e modifiche su quanto scritto in precedenza.

In *Sociologia della famiglia* Simmel si concentra sugli elementi essenziali che compongono una particolare forma di relazione che si riscontra, con modalità diverse,

praticamente in tutte le culture del mondo ed in tutte le epoche. Egli pertanto prosegue a rintracciare come, quando e quanto tali modalità si sono distinte in merito al numero di componenti la relazione (monogamia – poligamia) e in merito alla durata/forza della relazione (termine – infinità, fedeltà – promiscuità). Questi due elementi fondamentali e la loro rilettura storico-filosofica vengono risolti inserendoli nel più vasto ambito dell'evoluzione sociale (in senso comtiano) per il raggiungimento di uno stadio di consapevolezza superiore sia del gruppo che del singolo individuo (Simmel, op. cit., p. 43). Si capisce perché Simmel comincia dalle donne: egli le percepisce come l'oggetto della relazione. Come in molti altri ambiti della vita materiale e spirituale il rapporto duale si risolve in modo che uno dei due membri della relazione assurga a elemento assoluto che regola e dirige il rapporto. Anche nella relazione maschio/femmina si verifica l'assolutizzarsi di un membro di una coppia di termini relativi (trad. it., p. 91). Così, nell'opera *Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi*, afferma che le stesse norme che regolano le prestazioni e le forme di sviluppo degli esseri umani in realtà sono di natura maschile. La differenza sostanziale che intercorre tra i due membri relativi della diade viene espressa compiutamente da Simmel nel presentare il diverso approccio dell'uomo e della donna verso la realtà (trad. it., pp.106-111). Il passo è molto denso di concetti e più filosofico che sociologico: leggendolo risuona l'esortazione di Giovanni Paolo II ad accogliere la costruttiva creatività del 'genio femminile' quale risposta al disorientamento nichilista della nostra epoca.

Nel passo n.3 del saggio *Frammenti di una filosofia dell'amore* (1907) Simmel si trova di fronte un dilemma proprio perché trattando l'amore come un sentimento peculiarmente umano non può risolvere il circolo vizioso che si innescherebbe affermando che l'essere umano quando ama agisce per amore dell'altro. In realtà il passo è alquanto confuso e bisognerebbe essere certi della traduzione effettuata. Simmel giunge a concludere che se anche la radice del sentimento è l'amore l'essere umano ama per egoismo perché non potrebbe amare prima di aver avuto di fronte a sé un oggetto che lo attrae.

In realtà l'autore tende a cercare, trovare e formulare una sorta di idealità delle forme amorose, in particolare delle diadi amorose (la coppia uomo-donna) e del particolare rapporto che si genera tra i due soggetti, o meglio, tra il soggetto e l'oggetto amoroso (cf. Introduzione di Voza M., pp. XIII – XV). Egli, perciò ricorre ancora alla nozione del tragico (come ancora aveva fatto nel definire la tensione tra l'identità dell'individuo in rapporto alle forme storicamente date della cultura) che contiene la contraddizione e la necessità insita nelle istanze precipue dell'esistenza che per affermarsi talvolta è costretta a distruggere, cioè annientare la vita stessa. In senso filosofico e teleologico il tragico risiede nel fatto che l'idea stessa trae origine e forza di distinzione da quel mondo che essa vuole superare ed in cui non trova posto, anzi, che all'apice del tragico la combatterà.

Sorokin P.A., *The ways and power of love*, Henry Regnery Company, Chicago 1967;

trad. it. a cura di C. Bruni Machiorlatti, *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005

Abstract e focus concettuale: Al concetto di amore Sorokin dedica completamente il testo suindicato che costituisce uno “studio sull’amore altruistico e sulle energie sociali che scaturiscono da questa (...) forma umana di relazione creativa” (A. Lo Presti, Introduzione, trad. it., p. 12).

Sorokin riprende esplicitamente il concetto di amore dall’opera di Nygren *Eros e agape* e definisce l’amore “una significativa interazione o relazione fra due o più persone nella quale le aspirazioni e gli scopi di una persona sono condivisi e assecondati nella loro realizzazione da altre persone”. (trad. it., p. 123).

L’amore per Sorokin comprende sette aspetti: religioso, etico, ontologico, fisico, biologico, psicologico e sociale.

L’amore inoltre è caratterizzato da cinque dimensioni: l’intensità legata al dono poiché quanto più grande e prezioso è il dono tanto più grande è l’amore; l’estensione che comprende un continuum di sentimenti compreso tra due polarità estreme, l’odio e all’amore; la durata temporale; la purezza che dipende dal fine dell’azione; l’adeguatezza rispetto agli scopi prefissati.

Sorokin si rivolge alle persone, ai gruppi sociali, alle istituzioni, alla cultura e in qualche modo sollecita tutti questi ambiti a produrre amore altruistico. E infatti questo amore si produce se la gente comune è capace di vivere esperienze di altruismo quotidiano.

Inoltre questo tipo di amore per Sorokin è carismatico, perché non solo è un agire creativo fondato sulla libertà del soggetto che spesso trova in grandi figure, in ‘geni dell’amore’ gli eroici promotori, ma rompe anche le regole, è una nuova legge, iscritta nel cuore, interiorizzata, dunque svincolata da qualsiasi formalismo giuridico.

Ma l’amore può anche istituzionalizzarsi, cristallizzarsi: le istituzioni, una volta permeate dall’amore, possono contribuire a loro volta a produrre e a diffondere questo atteggiamento dando vita ad una “atmosfera permanente che avvolgerebbe tutti gli esseri umani dal momento della loro nascita fino alla loro morte” (trad. it., p. 229).

Infine l’amore è, per usare solo alcune espressioni dell’autore, un atteggiamento ‘nobile’, ‘generoso’, ‘disinteressato’, ‘creativo’ e ‘incondizionato’, ma soprattutto è un tipo di relazione ‘universale’ perché aperto a tutti gli esseri umani. A quest’ultimo aspetto si riferisce Sorokin quando nell’ultimo capitolo della sua opera lancia un appello per passare dall’egoismo tribale all’altruismo universale, all’amore universale, in quanto “un tale cambiamento significherebbe un progresso enorme nell’estensione dell’amore a tutta l’umanità, nonché la sua unificazione in un’unica famiglia solidale, finalmente libera da conflitti tribali e scontri”. (trad. it., p. 663).

Bibliografia

- Abbottoni B., *L'anima russa di Pitirim Aleksandrovich Sorokin*, Edizioni Martina, Bologna 2004.
- Araujo V., *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, in *Nuova Umanità* 162, Città Nuova, Roma 2005.
- Caillé A., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Godbout J.T., *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- Godbout J.T., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002 [1993].
- Mauss M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002 [1950].
- Pulcini E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 [2001].
- Sorgi T., *La sociologia del profondo in P.A. Sorokin*, in "Schemi di sociologia, Pescara, Libreria dell'Università, n.5, 1985, p. 7-174.
- Sorgi T., *Sorokin e la sociologia dell'amore*, in "Sociologia", Rivista di Scienze Sociali dell'Istituto Luigi Sturzo, n.2-3, 9-24.
- Sorokin P.A., *Il potere dell'amore*, Città Nuova Editrice, Roma 2005.