

***Discussione del paper di M. Colasanto e G. Iorio
“Sette proposizioni sull’Homo Agapicus.
Un progetto di ricerca per le scienze sociali”¹***

Italo De Sandre²

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 avviare³. 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 Mora⁴), 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 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

¹ 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.

² 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.

³ 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.

⁴ 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.

riparativo assume su di sè e su cui costruisce una risposta che vuol salvare entrambi il sè 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, perchè 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.