SUMMER SCHOOL
AGAPIC ACTION AND SOCIAL REALITY:

Social Imagination to promote development, to build the future

December 11-14, 2017. Igrassu, Pernambuco, Brazil

Social-One
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Asces-Unita - Centro Universitário Tabosa De Almeida
Istituto "Elíseos"

AGAPIC ACTION AND SOCIAL REALITY:

SOCIOLOGICAL IMAGINATION TO PROMOTE DEVELOPMENT, TO BUILD THE FUTURE

Proceedings of the Sociological Summer School in Brazil

11-14 December 2017

Igarassu, Pernambuco

The Proceedings were made with the contribution of the participants to the Summer School held in Igarassu, PE Brasil, from 1 to 14 December 2017. The editing was done by Sara Fattori.

The dissemination of materials must be carried out by quoting the source as follows:
AA. VV. (2018) Agapic Action and Social Reality: Sociological Imagination to promote development, to build the future.
ISBN 978-88-95697-05-5

Info: http://www.social-one.org/it/

AGAPIC ACTION AND SOCIAL REALITY:

SOCIOLOGICAL IMAGINATION TO PROMOTE DEVELOPMENT, TO BUILD THE FUTURE

Proceedings of the Sociological Summer School in Brazil
11-14 December 2017
Igarassu, Pernambuco
ISBN 978-88-95697-05-5

FOREWORD

Vera Araujo — *Social-One: um trajeto de pesquisa vital* — p. 7

KEYNOTES SPEECHES

Silvia Cataldi & Gennaro Iorio — *Un concetto per la sociologia contemporanea: l'agire agapico* — p. 13

Paulo Henrique Martins — *Fenomenologia da Interioridade: Contribuições do Ágape e da Dádiva* — p. 21

Angela Mongelli — *La sfida dell'amore alla coesione sociale (in tempo di globalizzazione)* — p. 29

PAPERS

Aylen Arrieta — *La incidencia de la Iglesia Católica en la integración de migrantes y refugiados en argentina entre 2006 y 2016. El caso de la FCCAM.* — p. 39

Beatrice Gnudi — *Dono, perdono e agape. Un'esperienza dal Burundi* — p. 47

Carolina Samin & Facundo Fernandez — *El amor como reconocimiento en Boltanski y Honneth* — p. 51

Daniel Fassa — *Movimentos sociais, reflexividade e individuação nas sociedades (pós)modernas Social movements, reflexivity and individuation in (post) modern societies* — p. 59

Daniely Oliveira	*A influência da vulnerabilidade social familiar no baixo rendimento escolar dos alunos da Escola Santa Maria*	p. 67
Katuscia Carnà	*Identità culturali e religiose: Le nuove generazioni islamiche tra educazione scolastica e religiosa a Roma*	p. 87
Maria Catalina Niño Niño	*La Unidad y la Fraternidad una práctica para superar la exclusión*	p. 95
Wilmer Leguizamon	*Actuar agápico y movimientos ambientales en América Latina*	p. 99
Andrea Silva Ruiz	*La mujer rural colombiana*	p. 111
Natalia Elisa Ramírez Hernández	*Dialogo y solución de conflictos: El plebiscito por la paz en Colombia*	p. 123
Irene Matilde Duffard Evangelista	*"Programa Construyendo un NosOtros"* *Reflexiones sobre el cuerpo, la ética y la(s) política(s)*	p. 135

DISCUSSION ON PAPERS

Rolando Cristao	*Agire Agapico, Fraternità e Reciprocità. Commenti sui papers del Panel 1*	p. 143
Lucas Tavares Galindo Filho	*Tudo é relação.* *Rumo à composição do estado da arte.* *No irrefreável caminhar da Ciências, algumas reflexões sobre o momento presente e as novas aproximações cognitivas e perspectivas paradigmáticas para as Ciências Humanas e para a Sociologia.*	p. 149
Giuseppe Pellegrini	*Teorie sociali e agire agapico.* *Riflessioni sulla Summer School "Agire agapico e realtà sociale"*	p. 155

METHODOLOGICAL ANNEX

Barbara Sena	*Ricerca sociale e agire agapico* *Introduzione all'approccio del Case Study*	p. 163

LA SFIDA DELL'AMORE ALLA COESIONE SOCIALE (IN TEMPO DI GLOBALIZZAZIONE)

Angela Mongelli
Università degli studi "Aldo Moro" di Bari
angela.mongelli@uniba.it

Abstract: Social cohesion has a close correlation with the deep structural changes that cross the current social contexts that have changed its configuration. The latter is increasingly characterized by the heterogeneity of actors, structures, relationships and systems of meaning and the fluctuation of soundness, better fixity, or if stability is desired (of law, norms, etc.), a salient feature of previous socio-cultural configurations. In this chapter I will propose some reflections on social cohesion at multi-disciplinary level (law, economics, anthropology, etc.). I will suggest a vast repertoire of answers to social cohesion issue which are developed from utilitarianism to altruism, rational action, etc., each more less fashionable in a given historical period and recognized as legitimate. My hypothesis is that it serves a new way of thinking and achieving social cohesion - that is not altruism, it is not a gift, it is not fraternity, nor even neuronal intersubjectivity -, but something else that breaks the previous patterns such as agapic action.

INTRODUZIONE

L'oggetto delle riflessioni che, di seguito, effettueremo ha per oggetto la coesione sociale, meglio come è possibile la coesione sociale in un'epoca di crisi culturale qual è l'attuale che implica l'individuazine delle basi su cui poggiano le possibilità di intesa sociale.

Una sintesi magistrale dello scenario e delle problematiche connesse la si ritrova in A. Giddens (2000, 1994), questi scrive che l'attuale è un universo sociale d'azione e di esperienze realmente nuovo. S'interroga su che genere di ordine sociale è, o potrebbe diventare. Certamente una società globale, non nel senso di una società mondiale bensì di una società a spazio indefinito. È una società dove i legami sociali devono essere effettivamente creati, piuttosto che ereditati dal passato: sia personalmente sia collettivamente questa è un'impresa difficile, ma che allo stesso tempo offre possibilità di grandi soddisfazioni e guadagni. È decentrata in termini di autorità, ma ri-centrata in termini di opportunità e dilemmi, perché focalizzata su nuove forme di interdipendenza. Considerare il narcisismo, o persino l'individualismo come l'essenza di un ordine post-tradizionale è un errore Nella sfera della vita interpersonale, aprirsi all'altro è la condizione fondamentale della solidarietà sociale.

Per la sua centralità, ma anche per il suo carattere problematico, la questione della coesione necessita di ritornare al centro della riflessione per molteplici ragioni, a partire dal disincanto con il quale attualmente i problemi della convivenza sono affrontati.

La coesione sociale presenta una stretta correlazione con i profondi cambiamenti, strutturali che attraversano i contesti societari attuali che ne hanno modificato la configurazione. Quest'ultima è sempre più caratterizzata dalla eterogeneità degli attori, delle strutture, delle relazioni e dei sistemi di significato e la messa in fluttuazione della solidità, meglio la fissità, o se si vuole la stabilità (della legge, delle norme, ecc.), caratteristica saliente delle configurazioni socio-culturali pregresse, che Lyotard ha chiamato, fascinosamente, le grandi narrazioni.

Tale mutamento ha veicolato il cambiamento delle priorità: si passa, infatti, dalla forza dei miti, dei valori e dei modelli culturali (Lyotard) alla forza dei miti, dei valori e dei modelli culturali costruiti sul riferimento al Sé. La conseguenza di ciò è la perdita di forza dei valori connessi al Noi, alla collettività e l'affermazione di un sistema valoriale individualizzato.

Viene messa in discussione la valenza della struttura culturale che funzionava da sostrato e collante tra individuo e società, e garantiva tanto la società quanto l'individuo, la cui assenza genera provvisorietà, disordine.

Si tratta di un tema che costituisce un elemento che attraversa le scienze sociali e la stessa riflessione letteraria. Nel campo sociologico ricordiamo, tra i tanti studiosi, Berger che sostiene essere il caos e l'insensatezza la più grande paura dell'uomo. Mentre lo scrittore Calvino, nelle Città invisibili, ripropone in

forma narrativa la affannosa tensione dell'uomo a costruire un ordine, a partire da quello mentale. Un ordine che sia abbastanza solido per contenere il disordine, nella speranza di saper riconoscere chi e che cosa. in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Ritornando a considerare più direttamente i mutamenti avvenuti è possibile individuare alcuni elementi importanti che hanno ridisegnato le condizioni sociali e culturali e, con esse, dato vita ad un nuovo scenario.

Fra tutti i cambiamenti vanno tenuti presenti il primato della ragione strumentale, la promessa di libertà ed uguaglianza, la scomparsa delle passioni (sentimenti, emozioni, affettività), e l'individualismo. L'insieme di tali fattori ha reso viabile il ripiegamento degli individui su se stessi e l'alienazione della sfera pubblica da quella privata generando quel fenomeno che Taylor (2002) ha chiamato il disagio della modernità.

A ridosso dell'analisi delle caratteristiche della realtà socio-culturale attuale, che descrivono il profondo cambiamento del tessuto e delle condizioni del vivere sociale, particolare rilevanza riveste l'individualismo. Quest'ultimo, nato con una valenza positiva, ha finito con assumere una configurazione negativa, funzionando da dispositivo entropico che favorisce l'ipertrofia dei mondi vitali e l'incremento di processi di isolamento, il narcisismo.

Tra i sociologi che hanno offerto una preziosa lettura di tale trasformazione va annoverato N. Elias che nel suo saggio, "La società degli individui" (1990), esamina gli effetti del passaggio dal modello di vita comunitario a quello societario.

Lo studioso sostiene che il soggetto attuale, liberato dalla costrizione della comunità, ha perso la protezione che essa gli offriva pagando un prezzo elevatissimo per la sua conquista in quanto la sua non è una libertà di - per utilizzare termini di Bobbio - ma una libertà da le cui conseguenze si riverberano sul piano dei legami sociali e su quello dei processi identitari oltre che sull'esercizio della scelta.

Pertanto, alla luce delle analisi effettuate, gli interrogativi si moltiplicano interconnettendosi: di fronte a quale società si ritrovano gli individui? E rispetto a quale istanza sovra-individuale si ridefinisce l'esperienza della coesione sociale? quali conseguenze e quale argine alla fuga dall'enigma delle relazioni, considerato che ogni esistenza è il risultato di relazioni e di connessioni che oscillano tra contingenza e necessità.

A. Touraine (2008) puntualizza che stare in relazione vuol dire riflettere su se stessi e sugli altri, e questo rappresenta un punto nodale per l'uomo. La relazione di cui parla Touraine è differente dall'attuale forma relazionale di tipo comunicativo, quest'ultima offre molte opportunità di espressione di sé enfatizzando una relazionalità senza progetto o direzione e perseguendo una gratuità dello scambio che illude di non avere vincoli e di poter pensare la propria esistenza solo ed esclusivamente come divertissement, esibizione di sé, messa alla prova delle proprie performances. Tali relazioni sono l'espressione di un sé esperienziale, emotivo, contingente che si differenziano dalle forme pregresse incentrate sul riconoscimento dell'alterità, quì il sé si ritrae per lasciare il posto a regole e rituali.

In Italia è P. Donati (2015), che ha fondato la sociologia relazionale, ad aver approfondito le conseguenze dell'individualismo, la sua correlazione con la crisi relazionale e l'impatto che ciò ha determinato nell'affermarsi di un agire caratterizzato dal disImpegno dal Noi.

Le analisi dello studioso ci restituiscono l'identikit di un individuo, quello contemporaneo, che si tira fuori da tutto costruendo una società neutra (eticamente) con relazioni che non creano più né legami, né responsabilità, portando così una contraddizione nel cuore della relazione.

La rilevanza del contributo insito nelle relazioni va cercato nell'attivare scambi, agiti a livelli differenti (micro e meso ed eso) che generano lo stare attivamente dentro un contesto societario, sviluppando partecipazione, senso di appartenenza, possibilità di realizzazione di sè con e attraverso gli altri. In tal senso la relazione si costituisce come un'esperienza etica che poggia su sul riconoscimento, sul rispetto, sulla reciprocità, sulla responsabilità verso l'alterità .

Cambiamenti investono le attuali relazioni, queste perduta la sostanza sociale (l'alterità) ora si rimodellano sotto l'incalzare dell'agenda di aspettative plurali, di orientamenti, di stili di vita e di abitudini particolaristiche sviluppando, negli individui, la percezione di essere al riparo dai doveri di reciprocità e dell'utilità di ripiegarsi su di sé sottraendosi agli impegni della sfera etica e della vita pubblica.

In un tale scenario vanno collocati gli interrogotivi iniziali: è ancora possibile la coesione sociale?, meglio, gli uomini sono ancora capaci di legami sociali? Quali le categorie su cui si regge attualmente la fragile coesione? dove sono rintracciabili, in uno spazio determinato dell'azione sociale? infine, si può ricostruire il legame sociale? c'è qualche altro dispositivo che ci sfugge e che supporta, nonostante tutto, la coesione sociale?

La nostra ipotesi è che serve un modo nuovo di pensare e realizzare la coesione sociale– che non è altruismo, non è dono, non è fraternità, e neppure intersoggettività neuronale, ma qualcos'altro che rompe gli schemi pregressi.

L'amore agapico potrebbe essere il nuovo dispositivo sociale generatore di coesione, ma che deve rispondere ad una obiezione fondamentale: la sua declinabilità non solo all'interno di una ermeneutica cattolica, vale a dire che deve confrontarsi con l'attrito dell'ermeneutica laica.

LE NARRAZIONI

L'approfondimento del tema della coesione sociale può essere affrontato attraverso molteplici percorsi: uno è quello di tipo descrittivo che, però, resterebbe, tendenzialmente, in superficie mentre necessita un percorso analitico che scenda in profondità.

Si può anche procedere anche per *approssimazioni successive* nello scandagliare *le dimensioni variegate* del legame sociale che, ricordiamo, rappresenta un tema centrale nella storia della sociologia e che ha visto impegnati numerosi studiosi su questo fronte (Comte, Durkheim, Weber, ecc.).

Non limitandoci al solo ambito sociologico, ma spaziando a livello disciplinare (diritto, economia, antropologia, ecc.) ritroviamo un vasto repertorio di risposte a tale questione che si snodano dall'utilitarismo all'altruismo, all'agire razionale, ecc., ciascuna più o meno di moda in un determinato periodo storico e riconosciuta come legittima, ma che si rivela poco feconda in una società tardomoderna.

Sul terreno fenomenologico la coesione si presenta con una pluralizzazione di interrogativi come: il legame sociale si affaccia in situazioni particolari e in campi diversi e che, per diventare visibile, richiede un percorso trasversale capace d'intersecare più territori e più temi? E dove lo si può indagare e analizzare? dove è situato il confine più vicino tra l'azione prossima al modello più alto di altruismo (= amore fraterno) e quello che Weber (1961) definisce agire razionale rispetto al valore ?

Gli interrogativi, sopra ricordati, indicano che siamo in un ambito che non si lascia imbrigliare né in un ottimismo di maniera (ad es. enfatizzando la risposta etica ad un mondo senza cuore) né ad un pessimismo sconsolato che si piega di fronte ad azioni chiuse nell'orizzonte dell'utilità.

Rispondere agli interrogativi non è semplice anche in ragione della necessità:

a- di far emergere in quale prospettiva ermeneutica ci si muove e se è suffiicente a giustificare il nostro racconto;

b- della necessità di un ancoraggio *solido* (valoriale) dell'agire, che non si lasci canalizzare nelle assolutizzazioni, e faccia i conti con la ragione delle azioni concrete – con la la ragione situata della vita degli attori sociali, che Boudon (2015) chiama *le buone ragioni*.

Il tema richiede piani diversi di lettura che si snodano da quello epistemologico a quello fenomenologico, la particolarità di quest'ultimo è di operare un'ascesa verso il concreto e il passaggio dal *dover essere* agli *attriti* dell'essere.

Vale a dire che la dinamica del legame sociale si muove tra un fondamento ontologico (*metafisico)* e le pratiche quotidiane che operano una discesa negli inferi della realtà, in particolare di una realtà qual è l'attuale, in cui, come accennato nell'introduzione, è diffuso l'individualismo e la frammentazione micro-fisica del vecchio Io. Quest'ultima caratterizzazione sollecita l'approfondimento dei luoghi in cui il legame sociale è agito, per certi versi celandosi allo sguardo, perché situata negli interstizi della quotidianità.

2.1 Il racconto della regolamentazione normativa[6]

È questa la prima pista che percorreremo approfondendo la declinazione che della coesione sociale fa la metaetica normativa attraverso quel discorso prescrittivo volto a fondare, per un versante, le categorie di una narrazione del diritto (come giustizia ed equità) e, per un altro versante, ciò che un sistema deve perseguire in quanto morale.

La regolamentazione normativa si fonda sulla razionalità dell'uomo e del processo (razionale) entro cui è organizzata la conoscenza che fonda l'azione (v. Kant e il dover essere). Essa presenta il tratto

[6] La Legge, sostiene Lacan, è l'esperienza dell'Altro, di senso e orienta l'azione, offre una direzione e una mèta, canalizza le energie e argina le forme di aggressività (v. *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Recalcati, 2011).

distintivo della solidarietà -o se si vuole della solidarietà fraterna- carattere singolare delle Costituzioni nazionali quando iscrivono il destino comune sul presupposto etico-biologico della fraternità (Resta 2016).

Le Costituzioni, ultime *grandi narrazioni* del mondo moderno, richiamando al dovere della *fraternità*, la categorizzano come obbligo (v. l'art.1 della Dichirazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948) tralasciando l'altra sua dimensione caratterizzante, di costituire la spinta etica dell'uomo.

In queste grandi narrazioni la *fraternità solidale* è considerata una *necessità*, si tratta dell'essenza giuridica della solidarietà sociale che appare come un'utopia costituzionalizzata e fondativa dell'assetto democratico dello Stato di diritto (cfr. Rodotà 2015). Senza solidarietà, annota Rodotà, il funzionamento della democrazia stessa risulterebbe menomato ed il consenso sociale su cui essa si fonda, si sgretolerebbe facendo vacillare lo stato di diritto nelle sue fondamenta.

Dalle brevi annotazione effettuate emerge che il modello della regolamentazione normativa presenta numerose contraddizioni.

Una di queste incoerenze è rappresentata dal fatto ecclatante d'incardinare la *passione fredda* del diritto sulle *passioni calde* delle relazioni umane –meglio sulla fraternità- per garantire la coesione sociale (cfr. Resta 2016, Rodotà 2015)[7].

Una ulteriore antinomia è insita nel presupposto fondativo della fraternità, riconducibile alla Rivoluzione Francese, con il suo aver introdotto, unitamente al principio di libertà[8] e di ugualianza, anche quello della fraternità, considerati elementi fondanti la nuova configurazione sociale, che successivamente prende il nome di modernità. Fraternità che sarà velocemente rinnegata per il suo collidere con il riconoscimento del superiore statuto rappresentato dall'interesse individuale. D'altronde, è unanimemente risaputo che la rivoluzione francese avvalla un agire incentrato sull'interesse individuale, perseguito nel malinteso fine della liberazione da ogni vincolo (familiare, relazionale, affettivo) e dell' affermazione personale causa della rottura dei legami sociali.

La deriva dell'individualismo è segnalata anche da Magatti (2000), questi sostiene che ciò che resta oggi di quell'illusione è una sorta di individualizzazione del conflitto che riduce le proteste sociali a una conflittualità vissuta nel privato. L'individualizzazione del conflitto porta a combattere una guerra privata contro tutto e tutti, nell'impossibilità di trovare una risposta alla propria insoddisfazione. Porta, in certi casi di cui si riscontrano tracce drammatiche nelle cronache quotidiane, a esercitare la violenza. È proprio l'incapacità di controllare e gestire il conflitto a provocare le violenze familiari, i femminicidi, i gesti di disperata follia che nascondono un disagio crescente, spesso frainteso.

È l'attuale una società in cui l'individualizzazione del conflitto e l'incapacità di gestire i problemi vengono risolte con la distruzione dell'oggetto rappresentativo dell'impedimento, ostacolo alla propria realizzazione/soddisfazione, senza in alcun modo risolvere, così, lo stesso conflitto

2.2 Il racconto della risonanza incarnata (il bios)

Attualmente la praticabilità dell'azione fuori di una prospettiva *bio*, perseguita sul piano epistemologico ed ermeneutico dalla rivoluzione francese, è stata rimessa in discussione.

Ricordiamo che il *bios* ritorna ricorsivamente nelle narrazioni come un riferimento forte e s'impone come tessuto connettivo a partire dal quale si può ridefinire la coscienza dell'umanità propria di ognuno.

Dal darwinismo (l'individuo, il singolo essere vivente sono l'oggetto su cui agisce la selezione naturale) passando per il Gene egoista di Dawkins (1995) (i geni svolgono un ruolo importante nel determinare i caratteri dell'organismo) sino alle neuroscienze i fondamenti corporei, e incarnati dell'agire relazionale, sono assunti come cifra distintiva .

Il neuroscienziato V. Gallese propone una visione neuroscientificamente integrata degli aspetti di base dell'intersoggettività, sostienendo che gli esseri umani, come accade anche nelle altre specie viventi, sono naturalmente relazionali e nelle relazioni si genera il processo d'individuazione.

[7] Questo rilievo sollecita l'adozione di un'ermeneutica, meglio di scandagliare la viabilità-un sapere (e quindi di un agire), forse *più basso* di quello consegnato dalla intransigenza etica che caratterizza un territorio mobile di azioni non più riconducibile ad un movente *classico* in quanto attraversato da altre forme di motivazioni difficilmente riconducibili all'*obbligo* o all'*utilitarismo* miope e asfittico (spento, svigorito).

[8] Ma questo tipo di libertà è *libertà da* qualcosa, … da costrizione, da vincoli… e non libertà di.. agire.

La risonanza incarnata, uno degli aspetti decisivi dei risultati della ricerca del neuroscienziato, è considerato il dispositivo che permette la verifica dei fondamenti corporei e incarnati delle relazioni intersoggettive. Essa consiste nella capacità di sentire quello che l'altro sente e di capire quello che l'altro fa. Vale a dire che noi risuoniamo l'uno con l'altro, non solo e non tanto perché mentalmente decidiamo di farlo, ma in quanto dotati di apparati neurofisiologici che presiedono alla nostra possibilità. Ne deriva una disposizione degli esseri umani ad agire in base al movimento coevolutivo con gli altri.

Scrive Gallesi che «noi risuoniamo l'uno con l'altro non solo e non tanto perché mentalmente decidiamo di farlo, ma in quanto dotati di apparati neurofisiologici che presiedono alla nostra possibilità/capacità di sentire quello che l'altro sente e di capire quello che l'altro fa».

L'assunto di base[9] delle considerazioni sopra riportate è che la gran parte di ciò che accade nel corso dei rapporti interpersonali sarebbe il risultato della capacità di creare uno *spazio noi-centrico* condiviso con gli altri. La creazione di questo spazio comune sarebbe il risultato dell'attività di *simulazione incarnata* (*embodied simulation*), definita a sua volta, dall'attività dei *neuroni mirror* che permettono di mappare sullo stesso substrato nervoso le azioni eseguite e quelle osservate.

La *simulazione incarnata*, meccanismo dell'*embodied simulation*, costituisce dunque un ingrediente essenziale della capacità di ogni sistema cervello-corpo di modellare le proprie interazioni con il mondo.

In sintesi, la tesi di Gallese è che *siamo relazionali per natura* e che la simulazione incarnata è il dispositivo che ci consente di cogliere il senso e l'orientamento dell'azione altrui, di sentire e di comprendere quello che l'altro sente.

Tesi questa sostenuta anche da I. McEwan, questi sostiene che «Imagining what it is like to be someone other than yourself is at the core of our humanity. It is the essence of compassion, and it is the beginning of morality».

Le argomentazioni del neuroscienziato non spiegano, però, come mai questo essere naturalmente in relazione non trova riscontro nelle prassi contemporanee che mettono in scacco l'apertura all'alterità.

2.3 Il racconto dell'utilitarismo

L'utilitarsimo assume la tesi dell'universalità *dell'homo oeconomicus*, una concezione antropologica di uomo mosso dal calcolo dell'utile individuale e che assume il calcolo a criterio motivazionale dell'agire.

In tale prospettiva interpretativa la coesione sociale è considerata solo come una questione di calcolo utilitaristico, o, se si vuole, di incentivi personali. Ma se così fosse essa risulterebbe dissestata vista la natura anfibia (equivoca, ambigua) e contaminata che caratterizza l'agire utilitaristico oppure quello orientato ad uno scopo.

La tesi dell'agire utilitarista trova nei padri fondatori dell'economia, come Smith, Quesnay, Ricardo, i sostenitori dell'opportunità di porre l'interesse, l'amore di sè, come si diceva all'epoca, al cuore di un sistema che altrimenti (sarebbe restato) amorfo.

Una posizione questa utilitaristica confutata già dai sociologi Saint-Simon, Comte, Durkheim, Weber, ma anche Marx[10]. Questi avevano contestato che l'economia fosse il fondamento del legame sociale in quanto la logica economica non è altro che un sottoinsieme della logica sociale globale

E' Caillè uno dei massimi esposnenti dell'antiutilitarismo che opera la *'Critica della ragione utilitaria*' mettendo radicalmente in dubbio la riduzione della realtà storica e sociale nei termini di quella vera e propria «assiomatica (indiscusso, categorico) dell'interesse» che, dal nucleo generatore della economia politica, si è generalizzata a tutte le scienze sociali.

Gli antiutilitataristi (cfr. Il Manifesto Mauss[11]) sostengono, infatti, che l'immaginario utilitarista oggi gira a vuoto e che «l'umanità diventa veramente umana soltanto al di là della strumentalità e proseguono affermando che il dono e la gratuità risultano piú realistici della "semplice logica egoistica calcolatoria» (Caillè, 1995).

---

[9] cfr. vittorio.gallese@unipr.it http://www.unipr.it/~mirror/english/staff/gallese.htm Dipartimento di Neuroscienze, Sezione di Fisiologia, Università di Parma, Parma, Italy.

[10] Marx è il piú economicista e il piú antieconomicista di tutti gli esponenti della tradizione sociologica.

[11] Il M.A.U.S.S. (*Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali*) nasce a Parigi nel 1981, ad opera di un gruppo di intellettuali (economisti, giuristi, sociologi e antropologi, provenienti da varie parti del mondo) che, per divulgare le proprie idee e iniziative, pubblica il periodico «Bullettin du M.A.U.S.S.». Hanno aderito al MAUSS, Alain Caillé, Fistetti, E. Martins, ecc.

Ecco che l'impegno nell'agire collettivo deve allora richiamarsi ad altri criteri che non siano quelli dell'interesse individuale, del tornaconto personale.

Infatti, l'utile individuale, finora ritenuto valido criterio per la sopravvivenza della convivenza, risulta contrastato dalla testimonianza, implicita o esplicita, agita dai tentativi di contrastare l'immaginario utilitarista.

2.4 Il racconto dell'altruismo

L'altruismo ha costituito per le scienze sociali, sin dalla loro formazione, un problema intricato e spesso confuso, che in un certo senso, ancora oggi, non possiamo considerare risolto.

Esso (con i termini collegati di simpatia, benevolenza, ecc.) si colloca in una posizione cruciale rispetto all'interrogativo fondante delle scienze sociali: come è possibile la società? come l'ordine sociale s'impone alla natura umana o ne discende da essa[12] ?

Si tratta di un aspetto del comportamento pro-sociale e si riferisce a qualsiasi azione che avvantaggi altre persone, senza che il donatore dell'azione abbia alcun motivo o beneficio.

Ma mentre tutti gli atti altruisti sono pro-sociali, non tutti i comportamenti pro-sociali sono altruisti (il vero altruismo). Ad esempio, si può aiutare altre persone per una serie di motivazioni, come colpa, obbligo, dovere o anche per ricevere premi.

Ne discende che, se il legame sociale fosse solo una questione d'altruismo risulterebbe fragile in quanto se per un versante esso è un dispositivo che funziona da collante, per un altro versante esso si presenta debole e disperso, in ragione del suo essere contaminato da altre motivazioni che lo rendono facilmente deperibile a causa del suo concentrarsi in pochi casi.

L'azione altruista, inoltre, porta con sé numerosi interrogativi a partire dalle condizioni facilitanti o vincolanti la sua adozione, a partire dal ruolo svolto dal contesto in cui le decisioni sono assunte oppure l'orientamento volontaristo che le sottende.

Dunque, l'altruismo risulta condizionato da vincoli, intesi come variabili sociologiche, che facilitano od ostacolano tale scelta: è possibile, infatti, uno scivolamento sul terreno del determinismo dei fattori strutturali. È il caso della condizione socio-economica benestante probabilisticamente predisponente all'altruismo indicativa non già di una scelta libera o generosa.

Alla base di tali considerazioni vi è la tesi che i fini rilevanti e di grande valore etico debbono camminare sulle gambe di molti, intrecciarsi agli interessi, alle passioni -le ragioni del cuore direbbe Pascal- e ai bisogni delle persone, senza sporcarsi con altri tipi di ragioni.

In sintesi, l'impegno nell'agire solidaristico collettivo deve richiamarsi ad altri interessi differenti dall'interesse individuale, del tornaconto soggettivo, ecc., e incentrarsi su un ordine simbolico proprio.

Il percorso effettuato è il tentativo di dimostrare la legittimità di un paradigma alternativo a quello utilitarista ed economicista, normativo, ecc., e ricercare lo spazio semantico e significante di un agire gratuito che presenta una sostanza: la fratellanza, fondamento del legame sociale. Una operazione che richiede di percorrere altre strade e smettere d'interrogarsi sui terreni precedentemente percorsi suportati dalla consapevolezza che

L'umanista (come ci ricorda Kuhn, 1999) ha sempre davanti una quantità di soluzioni incommensurabili e in competizione fra di loro, soluzioni che in ultima istanza deve esaminare da sé.

Una delle soluzioni è di spostarsi su di un piano che ha le sue pietre miliari in valori e azioni, magari considerate minoritarie oppure guardate con sospetto, ma ambito in cui avviene la sperimentazione di istanze diverse a fondamento dell'agire sociale, dove avviene la sfida della diversità sul modo di percorrere l'incontro con l'altro. Queste scelte costituiscono una modalità di riscrittura del tracciato dell'azione sociale, di spiegazione dell'impegno nell'agire sociale non già con lo sguardo spostato sui valori di lealtà non al Sé medesimo, ma al proprium dell'umanesimo dell'altro**.**

Un umanesimo non fagocitato nell'orizzonte chiuso e disumanizzante in cui rischia di finire perseguendo un umanesimo esclusivo a cui stiamo assistendo ma che opera per la costruzione di una postura relazionale, aperta, dinamica, affettiva, generativa.

[12] Per riprendere i termini del titolo del libro di Charles H. Cooley *Human nature and the social order*.

CONCLUSIONI. CAMBIO DI PARADIGMA

Il nuovo millennio, anche a causa della crisi che ha sconvolto tutto il mondo, compreso quello delle idee, riprone la domanda del *come vivere*. Interrogativo che Platone affronta nel Gorgia[13] e noi, come il filosofo, siamo chiamati ad attraversare andando oltre i percorsi ermeneutici portatori di istante differenziate, se non incompatibili fra loro.

Questo punto di domanda, rappresenta l'essenza su cui s'innesta la risposta all'annosa questione che in questo lavoro stiamo esaminando, vale a dire come è possibile la coesione sociale.

Il punto d'arrivo delle riflessioni è la necessità di un *cambio di paradigma* che veda la coesione sociale incardinata su assunzioni strutturanti una nuova teorizzazione non più outcome (prodotto) della stratificazione e dell'intreccio di una molteplicità variegata di dimensioni quali l'altruismo, i calcoli di lungo periodo, il riconoscimento di incentivi personali.

Il cambiamento di paradigma allude al mutamento della modellizzazione fondamentale degli eventi, applicata al campo dell'esperienza relazionale umana[14] che

non significa ipotizzare un exit forte (di *pura trascendenza*), consapevoli che ci troveremmo di fronte a soluzioni che si cristallizzano in gesti esemplari, ma solitari, ma rifarsi alla fenomenologia dell'agire che vede la gran parte degli uomini, incrociare le ragioni etiche con il proprio vissuto.

Dostoevskji, nella leggenda del Grande Inquisitore (1879), attraverso il racconto di Ivan Karamazov al fratello Alioscia affronta la questione del modello esemplare d'azione, da evitare, egli scrive:
«Il Grande Inquisitore detiene un grande potere perché a differenza dei Santi, che possono essere solo 12.000 per ogni generazione, sostone Ivan Karamazov, si rivolge agli uomini deboli, offrendo loro conforto e protezione».

Dunque chi vuole che alcune dimensioni etiche dell'azione siano più popolari e diffuse deve evitare di chiuderle nel cristallo della perfezione, deve misurarsi con la perenne ambiguità/mutevolezza dell'uomo. È solo scendendo su questo terreno che il Grande Inquisitore, anche quello moderno, può essere affondato e battuto.

In questo passaggio delicato s'incontra il punto di maggiore densità (pratica) della ricerca di un nuovo fondamento del legame sociale, il punto in cui la fraternità, così come viene assunta nella proposta dell'Amore agapico (cfr. V. Araujo), si misura con l'attuale situazione storica attraversata da una crisi etica ad opera della logica del mercato/consumo che progressivamente occupa lo spazio dell'agire sociale.

La proposta della V. Araujo (2009) consiste una in diversa formulazione del legame sociale incentrato sul dono (l'amore agapico), non usurabile dalle spinte nichilistiche o mercatistiche.

L'amore come *agàpe è farsi uno*, e ciò significa incontrare l'altro, sentire come proprie le sue necessità e avvertire i suoi dolori ogni giorno negli spazi della vita quotidiana, quegli stessi spazi in cui tutti siamo protagonisti.

La particolarità dell'*agàpe*, secondo la teorizzazione della sociologa brasiliana, è di non essere un sentimento, esso rappresenta un *fare*, indicativo di un atteggiamento dal quale risultano lontani l'invidia, l'egoismo e l'ambizione.

Questa accezione è presente, anche se con un diverso frame di riferimento, quello sistemico, nella concezione luhmanniana (Luhman 2008) dell'amore inteso «come una relazione di mutua penetrazione nella vita di Alter e di Ego, che sono alla base dell'agire e dell'esperire». Per il sociologo tedesco, infatti, per scoprire, identificare, quello straordinario sentimento umano -che è l'amore- bisogna andare oltre il dato naturale, immediato, e intenderlo come multiforme orizzonte semantico in cui inscrivere il rapporto con il mondo esterno. L'amore 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*. Fedele alla teoria sistemica e a un modello originale di fare storia della cultura, Luhmann offre un quadro generale dell'evoluzione della semantica dell'amore

L'elemento distintivo dell'agire incentrato su sistemi di donazioni non solo valorizza la solidarietà, l'amicizia e l'amore, ma opera il superamento di una concezione di agire lineare. Con esso si attiva un ciclo morfogenetico, per usare le parole della M. Archer, che produce una realtà sui generis: una coesione trasformativa. che parte dalla modifica del soggetto coinvolto nell'inter-azione, proiettato a divenire parte dell'oggetto, e prosegue con l'attivazione dell'oggetto a trasformarsi a sua volta, prendendo come

[13] Presentandolo attraverso Socrate.
[14] per quanto lo stesso Kuhn abbia ristretto il suo uso alle scienze esatte

riferimento il soggetto. Vale a dire che colui che sceglie un agire incentrato sull'amore (per l'altro) , dopo aver agito, risulta diverso da ciò che era precedentemente, prima che cominciasse ad agire per amore parimenti a colui a cui l'azione è rivolta.

Tale concezione apre nuovi scenari che, sulla base di riscontri empirici, sembra permettere di fronteggiare i nuovi rischi che attraversano lo scenario sociale (v. l'auto-riproduzione) i cui esiti particolaristici schiacciano l'azione socile sull'emergenza che, come è risaputo, nega la strategia di lungo periodo, di fatto l'unica in grado d'intervenire in forma non congiunturale.

Per concludere, il nuovo paradigma (proposto dalla V. Araujo) rappresenta una grande occasione di cambiamento sfidante le vecchie regole sottostanti le scelte d'azione, ora in crisi. Esso permette di sperimentare nuove forme d'azione, che presentano una chiara direzione: la rinuncia alla cieca logica *utilitaristica*, e l'opzione per un agire *sostenibile/donativo/amorevole*. può permettere di ricostruire su basi nuove il legame sociale andato in frantumi rispondendo alla domanda iniziale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

V. Araujo (2009), Agire agapico e scienze sociali. *Nuova Umanità*, Roma, n.182 (mar./abr.): 243-251.
D. Bonhoeffer (2003), *Vita comune*, Queriniana.
R. Boudon (2015), Ragioni e razionalità, in Quaderni di Sociologia, n. 68, pp.61-77.
R. Boudon (1999), *L'actualité de la distinction parétienne entre «actions logiques» et «action non logiques»*, in Bouvier A. (a cura di), *Pareto aujourd'hui*, PUF.
P. Bourdieu (1995), *Ragioni pratiche, I*l Mulino.
A. Caillè (1991), *Critica della ragione utilitaria*, Boringhieri.
A. Caillè (2016), Anti-utilitarismo e paradigma del dono. Le scienze sociali in questione, Diogene.
A. Caillè (1995), Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali, Dedalo.
C. H. Cooley (1902), Human nature and the social order, Taylor&Francis.
R. Dawkins (1995), Il gene egoista, Mondadori.
P. Donati (2015), L'enigma della relazione, Mimesis.
F. Dostoevskij (1979), Il grande inquisitore, Salani.
N. Elias (1990), La società degli individui, Il Mulino.
V. Gallese & M.Ammanniti (2014), La nascita dell'intersoggettività. Lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia, Cortina.
A. Giddens (1994), Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo, Il Mulino.
A. Giddens (2000), Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita, Il Mulino.
A. Honneth (2002), *Lotta per il Riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.
T. Kuhn (1999), La struttura delle rivoluzioni scientifiche, Einaudi.
N. Luhmann (2008) Amore come passione, Mondadori.
M. Magatti e V. Cesareo (2000), Le dimensioni della globalizzazione, Angeli.
I. Mc Ewan, (2001), Ordinary Minds on Remediated Days, in The Guardian, 15th September.
T. Marci (2012) ,Il circolo della gratuità: il paradosso del dono e la reciprocità sociale, Tangram Ed. Scientifiche.
T. Parsons (1968), *Utilitarianism: sociological thought*, in *International encyclopedia of the social sciences* (a cura di D. L. Sills), vol. XVI, New York, pp. 229-236.
M. Recalcati (2011), Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna, Cortina.
E. Resta (2016), Il racconto della fraternità, in Il Costituzionalismo.it, n.1, pp.111-123.
S. Rodotà (2015), Solidarietà un'utopia necessaria, Laterza, Roma/Bari.
C. Taylor (2002), *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Harvard University Press.
C. Taylor *(1982)*, The diversity of goods" in Sen Amartya,, *Utilitarianism and beyond., 2008)Cambridge University Press. pp. 129–144*
A. Touraine (2008), La globalizzazione e la fine del sociale, Il Saggiatore.
J. Vanier (1991), *La comunità. Luogo del perdono e della festa*, Jaka Book, Milano.
M. Weber (1961), *Economia e società*, Ed. Comunità.