

L'amore come relazione sociale

Pierpaolo Donati

Love is a polysemic concept which can be declined in thousand names, since it refers to different relationships. Love can be filial, fraternal, parental, spousal, simple friendship, social love, and so on. The diversity of its ways of being becomes clear and understandable, beyond the personal motivations of individuals, only if we observe the relational context and in particular the specific social relation that is at stake. Modern society has consigned love to the private spheres of intimate relationships (the couple and its surroundings), excluding it from 'the public spheres' such as the market and the state (considered 'neutral' in terms of the emotions and the morality pertaining to love). What we are witnessing today is the return of love in social spheres from which modernity has excluded it. The need for love seems to emerge in all spheres of human life, including the market and the political sphere. This sociological contribution highlights how in an after-modern society new cultural and structural forms of social life are emerging that make possible to act for love in new ways that go beyond the modern dichotomies (private vs. public love, irrational vs. rational). These ways differ according to different social spheres. The novelty comes from the 'relational goods', which are stimulated by specific criteria of relational differentiation and of relational reflexivity of love. In this scenario one can see an epochal shift in the semantics of love, that from 'love as passion' (romantic love) to 'love as care of the human relationship'. The challenge is to understand how and where love can emerge as a new form of caring for relational goods.

I. Una semantica relazionale dell'amore

1.1. Noi usiamo uno stesso verbo, 'amare', per riferirci a tante relazioni di tipo diverso. Diciamo che Paride amava Elena, la moglie di Agamennone, che Achille amava Patroclo, suo amico, che i primi cristiani si amavano raccogliendosi nelle prime comunità religiose. Molte lingue, come l'italiano, hanno un solo verbo. Ma i greci usavano tre parole diverse: *eros*, *philia* e *agape*. Così, l'amore di Paride era *eros*, quello di Achille era *philia*, quello dei cristiani delle origini che si riunivano nel banchetto comunitario che si consumava dopo la messa serale, e più in generale nella Chiesa particolare, condividendo uno stato spirituale di amore fraterno e disinteressato era *agape*.

Il nome dell'amore cambia, o meglio dovrebbe cambiare, a seconda della sua forma e del suo contenuto. Ma nel linguaggio ordinario noi non abbiamo un lessico dell'amore che designi queste diverse relazioni come espressioni

differenziate dell'amore. D'altra parte l'evoluzione culturale non ci soccorre, perché, anziché creare nuove parole per designare i diversi modi dell'amore, la dinamica socioculturale in generale privilegia le semplificazioni e anche i riduzionismi, fino alla reificazione. Così, per esempio, il termine *eros* ha avuto, in Occidente, una fortuna assai maggiore degli altri due termini, ma in quanto è stato ridotto e reificato nella attrazione sessuale. Il concetto di *philia* sembra oggi scomparso, considerato che il termine amicizia designa il più delle volte solo persone conosciute con cui abbiamo rapporti simpatetici. Il termine *agape* viene spesso usato per indicare delle forme comunitarie, incluse le sette esoteriche, che hanno dei caratteri assai diversi dalle comunità dei primi cristiani.

E allora ci chiediamo: come possiamo differenziare i vari tipi di amore, per esempio l'amore per un'amante dall'amore per lo sposo/la sposa, l'amore per i figli dall'amore per i genitori, l'amore per gli amici vicini dall'amore per l'immigrato che sentiamo come prossimo, l'amore per la propria nazione dall'«amore (*caritas*) universale» di cui parla Paolo VI nella *Populorum Progressio*? Con quali criteri operiamo queste distinzioni?

In base alle caratteristiche personali dell'Altro? Io credo di no. Indubbiamente, l'amante non è lo sposo/la sposa, l'amico non è il prossimo in generale. Non si amano i figli per il colore dei loro occhi o i genitori per le loro proprietà immobiliari. Non è sufficiente ricorrere alle emozioni, perché prima degli stati emozionali, e come loro condizione, ci sono delle diverse relazioni. È vero che il nostro pensiero tende a codificare questi diversi tipi di amore a seconda dei diversi sentimenti a cui si riferiscono e quindi alle azioni che essi ispirano. Ma dobbiamo saper vedere il contesto in cui il sentimento emerge. Ad esempio, mentre la 'colpa' è un fatto oggettivo (o si è colpevoli o non lo si è), il sentimento di vergogna dipende dal contesto socioculturale, nasce (o non nasce) in base al fatto che il gruppo sociale in cui viviamo riconosca le connessioni morali, e non solo materiali e causali, tra le nostre azioni e quelle degli altri, ossia abbia una morale per la quale tutti si sentono legati agli altri secondo una modalità che non è quella del diritto e del contratto. 'Morire di vergogna' e 'morire di colpa' sono due cose assai diverse (Seligman 2002: 127). Si faccia l'analogia con le espressioni parallele: 'morire per amore' (la morte come atto di donazione di sé stessi) e 'morire di passione' (bruciare interiormente consumando la propria esistenza). Per capire il senso di queste espressioni occorre guardare alla relazione che esse significano: «Ogni pratica possiede un significato che la eccede, ma il significato non esiste senza l'atto rituale. L'esistenza del significato dipende dall'atto rituale: il senso dell'evento, in altre parole, è costituito dall'azione che si realizza 'là fuori', nel mondo, e non il contrario. Lo studio di Durkheim sulla storia del contratto e su come esso si sia lentamente spogliato dei suoi tratti e simboli rituali dimostra *quanto sia difficile conservare una relazione senza simbolizzarla*» (Seligman 2002: 108-109, corsivo mio).

Di qui l'importanza, come poi dirò, dei mezzi simbolici generalizzati di comunicazione, che non esistono come puri mezzi (secondo quanto hanno pensato Parsons e Luhmann), ma in quanto mezzi richiamano necessariamente anche la relazione allo scopo/intenzione a cui servono.

È in questo modo che, dal punto di vista sociologico (e non degli stati emotivi soggettivi), possiamo distinguere tra innamoramento e amore (Alberoni 1979). Di fatto, noi distinguiamo i diversi tipi di amore perché diverse sono le relazioni da cui nascono e che implicano. È la struttura di queste relazioni ciò che conta, e nella struttura il simbolismo è fondamentale.

Il comandamento biblico dato da Mosé nell'Esodo, quello di un Dio geloso e punitivo¹, non è lo stesso di come viene riformulato da Gesù («Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente» Mt 22,37). Dietro la nuova formula, c'è un cambiamento strutturale e simbolico della relazione di amore: prima gli uomini erano 'servi' (di Dio), dopo sono i suoi 'figli'. È in questa relazione di filiazione, non più di servitù, che vengono reinterpretati i comandamenti verso gli altri esseri umani («Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, onora tuo padre e tua madre»). Essi vengono riassunti nella formula positiva «ama il prossimo tuo come te stesso» (Mt 19,16-19), che implica, appunto, una relazionalità fatta di amore tra fratelli. Il *mandatum novum* di Cristo [«*mandatum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos*» (Gv 13, 34)] implica una struttura relazionale nettamente diversa dalla precedente. Il punto è: da dove emergono le differenze? come tracciamo le differenze? perché? a che pro?

Per tracciare le differenze occorre una certa riflessività, la quale si deve servire di un patrimonio concettuale che non è sempre disponibile. Diventa disponibile attraverso una specifica semantica dell'amore².

In breve, *per differenziare le diverse modalità dell'amore occorre una semantica capace di riflessività relazionale*, cioè un patrimonio di concetti che consentano di attuare

¹ «Io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti» (Esodo 20, 2-17).

² Giustamente Luhmann (1982) sostiene che, per scoprire, identificare, coltivare 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. Ma, sfortunatamente, egli tratta l'amore come 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 non tratta l'amore come relazione sociale, ma come un codice culturale, il che offre un interessante quadro generale dell'evoluzione della semantica dell'amore, ma porta alla conclusione che l'amore si riduce ad una 'comune problematizzazione del mondo'. Se così fosse, il mondo sociale sarebbe di una povertà infinita.

una riflessività centrata sulla natura della specifica relazione di cui si parla. L'amore per Dio e l'amore per il prossimo hanno molto in comune, ma hanno anche qualcosa di diverso non solo in ragione della diversità dei termini che vengono relazionati fra loro, ma anche in ragione della diversità della relazione che viene generata dai termini che stanno in relazione.

Se prendiamo la formula «ama il prossimo tuo come te stesso», noi vediamo che *la riflessività si deve esercitare su una relazione doppia, che deve essere resa simmetrica*: come io amo me stesso? come amo l'Altro? questi due modi sono o non sono uguali fra loro?

L'amore prende un nome diverso a seconda della specifica relazione in cui opera e la relazione è definita dai termini che collega per riferimento l'uno all'altro. È la relazione che spiega e fa comprendere se i mezzi e le norme che vengono impiegati per esprimere l'amore sono adeguati oppure no. Se i termini sono degli sposi, i mezzi saranno diversi da come sarà l'amore tra genitori e figli (amore di filiazione) oppure l'amore tra fratelli (amore fraterno).

È la relazione che dà un nome specifico all'amore. Il bisogno di amore è iscritto nella relazione fra i soggetti. I bisogni umani, a partire dal bisogno di rispondere alle emozioni su su fino alle esigenze di aiuto materiale, sono per loro natura molteplici e caotici: è la relazione all'Altro che li deve specificare e canalizzare. Solo se gli agenti vogliono reciprocamente il bene dell'Altro nasce una relazione di amore.

Disse Jahweh a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». E quegli gli rispose: «Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?» (Gn 4,8). La risposta di Caino «sono forse io il custode di mio fratello?» denota l'assenza di un amore che era dovuto per via della relazione tra fratelli. La relazione richiedeva un certo amore che Caino nega perché non la vuole riconoscere, è preso da altri interessi. Tocca forse a me sapere dov'è mio fratello? Tocca forse a me amarlo? Caino, l'agricoltore che punta ad essere un uomo sazio, risponde negando l'amore che era tenuto a dare. Lui, civilizzatore del pianeta, ha sviluppato il sogno di produrre e vendere all'infinito, oscurando la legge della fratellanza scritta nel suo cuore. La paternità di Dio, che non è statica ma dinamica (relazionale), si china su di lui per suscitare il senso di una fratellanza responsabile in relazione con tutte le cose e le creature.

Per sintetizzare su questo punto, allora, possiamo dire che esistono mille modi di amare, e pertanto ci devono esse mille nomi dell'amore. Questi nomi, però, non sono dati *a priori* e una volta per tutte. Emergono in un preciso contesto relazionale. Sono virtualmente impliciti da sempre (giacciono nella natura umana), ma possono venire all'esistenza solo a certe condizioni. E sono queste condizioni che danno loro un nome specifico.

1.2. Con la crescente interconnessione fra pubblico e privato (che avviene dentro il contesto della loro polarizzazione moderna), l'amore emerge oggi come

bisogno diffuso in tutte le sfere sociali. Ma si trova di fronte ad una società organizzata 'funzionalmente' che non lo prevede. Questa società si caratterizza per due tendenze. Da un lato tende a contrastare il bisogno d'amore in gran parte delle sfere sociali, perfino nella famiglia, ultimo e fragilissimo baluardo dell'amore. Nelle sfere pubbliche come in quelle private, vengono creati i vuoti dell'amore. E così si rende evidente che la mancanza di amore è la più grande povertà che l'uomo possa sperimentare. Dall'altro, così si dice, questa società rende normale il caos dell'amore (Beck, Beck Gernsheim 1996).

Questo esito è il prodotto di una società modernizzata che opera come un sistema societario basato su due grandi sotto-sistemi che hanno funzioni specializzate e consentono solo delle combinazioni e relazioni limitate con le altre sfere sociali e fra di esse. Questi due sottosistemi sono il sistema economico (guidato dall'imperativo della utilità economica) e il sistema politico (guidato dall'imperativo del potere politico). Essi si combinano in vari modi (gli assetti *lib-lab*) e tendono a separarsi (a diventare autoreferenziali) rispetto alle altre sfere sociali, cioè ai mondi vitali costituiti dalle associazioni civili e dalle famiglie, con le loro reti sociali.

In questa configurazione della società, che io chiamo *lib-lab* (Donati 2009), l'amore diventa una parola che può essere pronunciata solo nei mondi vitali, cioè nel privato delle famiglie e delle relazioni intime. Quando si parla dell'amore fuori del privato familiare, assume altri nomi. Per esempio, se lo si riferisce alle associazioni civili, a carattere volontario, che si propongono dei fini prosociali di solidarietà umana, si parla di beneficenza, di carità sociale, di amore del prossimo, e così via. In ogni caso, nella configurazione *lib-lab*, non ha senso parlare di amore nel sistema economico e nel sistema politico. Benché alcuni dichiarino di voler realizzare una 'economia dell'amore', e perfino un 'partito politico dell'amore', tutti vedono che questi nomi nascondono dei progetti alquanto problematici.

Eppure la configurazione *lib-lab* della società denuncia ogni giorno di più la sua crisi. Proprio il fatto di relegare i bisogni dell'amore nella sfera della pura intimità, di tradurla in semplici affetti ed erotismo (Giddens 1992), il che significa con una riflessività molto bassa, rende infelici le società modernizzate. Il caos dell'amore genera a sua volta il caos delle relazioni familiari e parentali³.

La polarizzazione fra sfere private e sfere pubbliche non può essere ulteriormente accentuata senza che sorgano delle mediazioni che consentono di relazionarle fra loro e di far circolare l'amore, nelle sue diverse forme, sia all'interno di ciascuna di esse sia fra di esse. Si richiede una diversa articola-

³ Andrebbero qui aggiornati gli studi di Simmel (1999[1906]) e Goode (1959) sull'importanza che ogni società deve annettere alla istituzionalizzazione dell'amore.

zione e differenziazione delle sfere sociali, che sia tale da consentire all'amore umano di manifestarsi più diffusamente nella società, anche nelle sfere pubbliche e non solo in quelle private. È questo possibile e, se sì, come?

1.3. Per rispondere ai vecchi e nuovi bisogni di amore, la società deve ripensarsi come 'organizzazione riflessiva'. Ciò significa interrogarsi; i) sulle proprie premure (discernimento), ii) progettarsi (deliberazione), iii) fare pratiche (dedizione) che puntino su atti e risultati di amore (Archer 2007). Gli atti hanno come indicatori gesti di donazione e i risultati si misurano in termini di beni relazionali generati.

Questa organizzazione riflessiva non può essere creata se si adotta la vecchia riflessività moderna, quella dell'individuo autonomo. Diventa possibile solo se gli agenti/attori adottano una semantica relazionale adeguata.

Non posso qui spiegare perché una tale semantica sia, a sua volta, possibile solo se possiede un fondamento religioso, che deve dispiegarsi nel mondo con una mentalità laicale, cioè secondo criteri di una laicità che è ricerca dell'universale nel particolare (Donati 2010). In particolare, nell'ambito della religione cattolica, per 'amare il mondo appassionatamente' (Escrivà 2004 [1967]) in modo laico e non laicistico (Donati 2008), serve una nuova riflessività capace di discernimento, deliberazione e dedizione in base ad una nuova ermeneutica del simbolismo che permea la nostra cultura. Gli ordini tradizionali di giustificazione sono crollati perché la differenziazione strutturale della nostra società non si accorda con il perpetuarsi di ordinamenti di senso e di valore che siano 'sovra-ordinati' all'agire sociale. L'agire sociale può trovare senso e valore solo se adotta una semantica relazionale della società.

Il simbolismo classico della triade *eros* (amore individuale), *philia* (amore intersoggettivo di amicizia) e *agape* (amore comunitario) ha bisogno di una nuova riconfigurazione, adeguata alla differenziazione della nostra società.

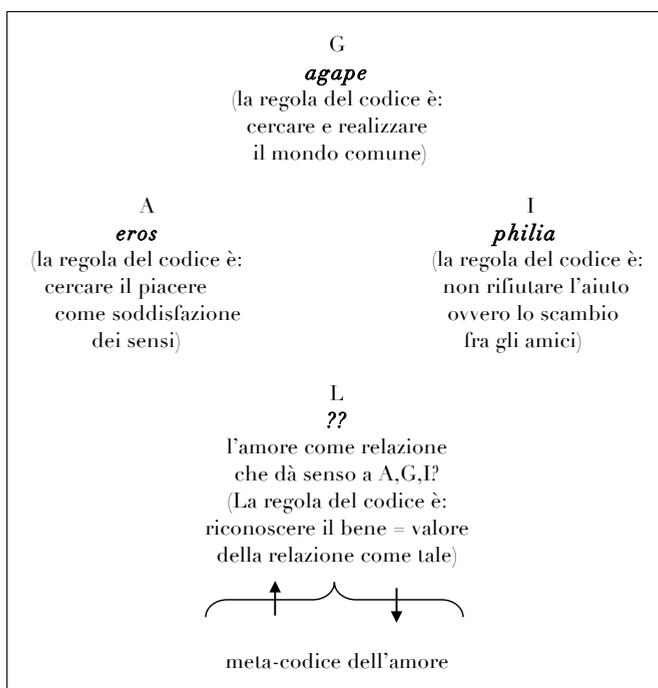
2. L'amore può 'circolare' nella società? Dove è originato e dove si sviluppa oppure perisce? La questione del meta-codice dell'amore

2.1. L'amore e la morale (l'etica) non possono contrastare il dominio del denaro e del potere politico se non dispongono di una loro semantica e di un loro codice simbolico. Questi ultimi devono avere un carattere autonomo, qualora debbano sostenere delle forme sociali distinte da quelle economiche e politiche, e che anzi, all'occorrenza, abbiano il potere di limitare e addirittura trasformare le forme economiche e politiche.

Dobbiamo quindi capire se l'amore possa disporre di semantiche e codici simbolici relativamente (relazionalmente) autonomi.

Letto alla luce della teoria relazionale⁴, il ‘complesso dell’amore’ a cui la *Cari-tas in Veritate* si ispira può essere specificato in tre semantiche o codici culturali (*eros*, *agape*, *philia*), che lasciano vuoto il quarto polo (vedi la fig. 1, che è costruita sullo schema relazionale AGIL che viene utilizzato nel prosieguo del presente testo).

Fig. 1 – Le semantiche (e codici simbolici) dell’amore



Vediamone i contenuti.

A) Il simbolo dell'*Eros*, a partire dall'età classica della Grecia antica, indica (la divinità che incarna non solo) la forza dell'amore sessuale (erotico), ma anche la energia creativa della natura che sempre rifiorisce, la luce iniziale che ha dato l'essere e ha ordinato tutte le cose del cosmo. È il simbolo dell'amore come energia, come mezzo, dunque come 'economia' (in senso analitico, secondo AGIL). La regola del suo codice simbolico è la ricerca del piacere come soddisfazione dei sensi.

I) Il simbolo della *Philia* indica l'amore di amicizia che si ispira e imita la relazione tra fratelli. Ossia è il simbolo di una etica di fratellanza fra tutti gli esseri umani in quanto esseri umani (per esempio come 'figli di Dio', il che ri-

⁴ Cfr. lo schema relazionale AGIL: Donati (1991: cap. 4).

manda ad una simbologia di tipo agapico). La regola del suo codice simbolico è non rifiutare l'aiuto come scambio tra amici.

G) Il simbolo dell'*agape* indica l'amore per il prossimo visto come co-umanità, nella comunità di appartenenza, quali sono ad esempio la *polis* o la Chiesa. La regola del suo codice simbolico è cercare e realizzare il mondo comune.

Alla luce dello schema relazionale AGIL, si osserva che manca il simbolo (e il relativo codice) che può sostenere e legittimare questa articolazione delle semantiche dell'amore, specificando il ruolo dei tre codici simbolici (*eros*=A, *agape*=G, *philia*=I) e dei relativi mezzi simbolici generalizzati di comunicazione. Ossia manca la L di AGIL.

Questo codice simbolico lo possiamo chiamare *il codice dell'amore relazionale, in quanto riguarda l'amore in quanto relazione*, non l'amore per sé stesso, come è avvenuto dentro la modernità. È il valore attribuito alla relazione come tale, che si specifica a seconda di quale concreta e situata relazione si tratti. E, di conseguenza, specifica anche i modi in cui saranno intesi *eros* (A), *agape* (G) e *philia* (I).

La specificazione avviene nelle sfere concrete e situate. Tuttavia, affinché il codice della latenza (L nella fig. 1) possa operare (riflessivamente), è necessario che gli agenti/attori lo vedano come emergente negli interscambi di confine con un codice dei codici, ossia un meta-codice che deve far circolare l'amore assieme a tutti gli altri mezzi simbolici generalizzati. Questo meta-codice ha una natura trascendente, in quanto indica che la *communicatio* (il comunicare che 'fa società') è una relazione perché è premura per l'Altro, laddove l'*Alter* trascende non solo *Ego*, ma anche l'agente/attore in cui si incarna e il suo agire (che è il suo contributo alla relazione).

L'amore in quanto relazione è la cura dell'Altro non in quanto puro individuo (secondo una certa visione atomistica e monadologia), ma *in quanto soggetto in/di una relazione che altrimenti non esisterebbe senza di lui*. Qui abbiamo a che fare con l'amore dello stare in relazione, della cura (*care*) come prendersi a cuore l'Altro (nella forma che sarà poi specificata dalla situazione o contesto concreto, avuto riguardo sia alla natura dell'Altro sia a ciò di cui ha bisogno). È la cura della relazione stessa prima che essa si determini per fini particolari e contestuali. È l'amore del condividere, del co-ordinarsi, del cercare assieme le soluzioni, dell'evitare i conflitti, è l'amore come *incontro* anziché come scambio di utilità con l'Altro (Gui 2002). L'amato/a, così come il suo neutro, l'estraneo ovvero lo straniero⁵, non esiste *come tale* al di fuori dell'incontro con un Noi (*we relation*): esiste come amato o come estraneo solo in questa relazione (Prandini 2010).

Il codice simbolico della latenza comunica agli altri codici come essi debbono operare se vogliono attualizzare l'amore e per questa ragione deve essere capace

⁵ Cfr. Colombo (1999).

di attingere alla trascendenza (tale capacità è data dal fatto di avere relazioni di confine con il meta-codice dell'Amore). Solo così si può rispondere al bisogno 'generico' (del *genus*) dell'essere umano nel dare valore alla relazione. Nel codice della latenza giace quella realtà nascosta, ma realissima, che è il bisogno assolutamente necessario dell'essere umano di 'essere e stare in relazione'. Ovviamente, come ho detto, la forma concreta che prende la relazione è sempre contingente.

È questo meta-codice che oggi si richiede per andare oltre i limiti di tutte le semantiche particolari dell'amore. In particolare, esso promette di lasciarsi alle spalle il complesso dell'amore romantico che ha caratterizzato tutta la modernità. Nel contempo, permette e promuove tutte le possibili forme dell'amore, fra cui quella fraterna, della gratuità, del dono, dell'agape, dell'eros, in quanto si specificano *nelle, con e per* le relazioni sociali che attuano⁶.

2.2. Possiamo allora definire il complesso dell'amore inteso come relazione sociale. Il complesso dell'amore nell'epoca della globalizzazione deve articolarsi su dimensioni differenziate, che valgono in sfere sociali distinte, ma capaci di relazionarsi fra loro. L'amore deve essere distinto e deve poter *circolare* nella società. Affinché ciò sia possibile, occorre che, in ogni sfera sociale, l'amore possa essere un mezzo simbolico generalizzato per l'agire sociale, il quale si determinerà in quella specifica sfera sociale, e in quella concreta situazione, dando la preminenza ad una particolare combinazione delle sue componenti (A, G, I, L) e delle relazioni fra tali componenti.

Le quattro fondamentali componenti del complesso dell'amore in quanto relazione *sociale* (che non è un atto singolo della persona, ma lo richiede) sono:

A) nella sfera economica, l'amore è inteso come solidarietà nel reperimento e scambio di mezzi e risorse necessari per realizzare il fine, dando fiducia e credito come servizio agli altri in una concreta situazione relazionale; per esempio, l'aiuto finanziario che le banche possono dare alle imprese in difficoltà sui mercati (la solidarietà sta nel fatto che l'aiuto finanziario non è legalmente dovuto e ha dei rischi, che solo un atto di solidarietà può affrontare);

⁶ Mi preme avvertire che questo meta-codice non va confuso con il cosiddetto "amore sociale", la cui definizione varia di molto, ma è grossomodo corrispondente a quella di solidarietà. Nel pensiero sociale cattolico, le parole sono spesso usate in maniera intercambiabile quasi fossero dei sinonimi, con il rischio di notevoli conflazioni. Per esempio, le parole solidarietà, amicizia, carità sociale, fraternità sono trattate quasi come fossero degli equivalenti. Lo si vede da una citazione come la seguente: «Il principio di solidarietà, designato pure con il nome di "amicizia" o di "carità sociale", è una esigenza diretta della fraternità umana e cristiana» [cfr. Giovanni Paolo II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 38-40; Id., Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 10] (cfr. Catechismo della Chiesa cattolica n. 1939). A mio modesto avviso, è compito delle scienze sociali elaborare una più precisa determinazione (distinzione e integrazione) di questi concetti laddove siano riferiti a concrete relazioni sociali.

G) nella sfera politica, l'amore è inteso come sussidiarietà, nel senso di un aiutare l'altro a fare ciò che l'altro deve fare; consiste dunque nel riconoscere la dignità dell'Altro e i suoi *munera*, sostenendolo con aiuti che non lo deprivino delle sue competenze;

I) nella sfera civile, l'amore è inteso come fraternità, che è un principio associativo in base al quale ci si comporta con l'altro come un fratello (principio di reciprocità nel codice dell'amore, non nel codice economico, dove la reciprocità è un *do ut des*); il *socius* non è lo *shareholder* di una società per azioni, di una impresa commerciale o comunque di un'azienda di mercato che deve fare profitti (*Gesellschaft*); il *socius* è un Altro con cui si condivide l'appartenenza ad una comunità (*Gemeinschaft*), la quale, però, non è una comunità chiusa, ma reticolare, in virtù del fatto che la comunità si basa non su una coscienza collettiva di tipo meccanico, ma su una cultura di valorizzazione delle relazioni, tanto interne quanto esterne alla comunità;

L) nella sfera culturale, l'amore è inteso come cura della relazione interumana, dunque è premura per l'Altro con/per/attraverso la relazione con lui, non per un motivo (emozione, sentimento, attrazione, ecc.) puramente interno e soggettivo di *Ego*. Chiaramente, l'Alter rappresenta una 'trascendenza' rispetto ad *Ego* e viceversa (su questo si soffermano molti autori, come E. Lévinas e Luce Irigaray). Ma di quale trascendenza si tratta? Se Marco e Paolo si guardano l'un l'altro, si trovano trascendenti l'uno rispetto all'altro: qui la trascendenza sta a significare che c'è una distanza non colmabile da parte dell'uno verso l'altro, c'è la non commensurabilità dei termini, il fatto che l'uno 'va oltre' l'altro, lo *trans*-scende. Questa è la latenza (L) *interna* alla cultura, e all'esperienza vissuta, che può dar conto di questo fatto (esistenziale). È una trascendenza *immanente* al mondo. Ma questa trascendenza non è la sola che esista. C'è una trascendenza che la rende significativa, e questa è la trascendenza assoluta che sta nell'ambiente della cultura, cioè – per dirla con parole semplici – affonda nella realtà ultima, quella di cui parla la religione. È la trascendenza-trascedente assoluta. È alla luce di questa trascendenza ultima (assoluta) che Marco e Paolo, nel confrontarsi fra loro, debbono confrontarsi con sé stessi: sono essi, ciascuno di essi, immanenti a sé stessi? In realtà, Marco e Paolo, riflettendo in sé stessi sulla relazione all'Altro e su sé stessi, trovano che il proprio Io trascende anche tutte le identità personali e sociali che ciascuno di essi si forma in sé e che la società intorno gli attribuisce. Questa è la trascendenza come 'scendere fra' (*tra*-scendere), che, andando all'infinito (perché chiedersi chi è l'Io del mio Io non ha mai termine), si può fermare solo nel momento in cui scopre la filiazione divina. È la filiazione divina che fonda l'identità di Marco e Paolo, e sostiene la relazione di fraternità che può superare (trascendere come 'andare oltre') le loro differenze specifiche, che pure esistono.

Ecco come la trascendenza fonda la relazione, perché senza trascendenza la relazione si eclissa.

Queste quattro dimensioni o componenti hanno relazioni complesse fra di loro, che in questa sede sarebbe troppo lungo commentare. Inoltre si dovrebbero esaminare le relazioni fra queste dimensioni e i loro confini con l'ambiente esterno. Ma non c'è qui spazio.

La rivalità fra scambio e dono gratuito (come segno di amore) deve essere nuovamente discussa. Per esempio, l'economista Arrow (1972), commentando criticamente le tesi di R. Titmuss sul primato delle forme non commerciali di raccolta del sangue donato ad estranei, valuta il dono di sangue dal punto di vista dell'efficienza dei costi e del controllo sanitario delle infezioni. Ma il sociologo potrebbe osservare che, ragionando in questo modo, l'economista dimentica il valore degli atti di amore da altri punti di vista, in particolare non vede; (i) il valore che ha per la coesione sociale (Godbout 1992; Donati 2003; Guizzardi 2009) e (ii) soprattutto non vede il valore che ha per la realizzazione personale: «poiché solo nell'amore l'uomo si desta alla sua piena esistenza personale, solo nell'amore egli attualizza la totale pienezza della sua essenza» (von Hildebrandt 1986: 32).

Il dono ha il senso di una relazione sociale che è cruciale in tutte le sfere di vita, perché in ogni sfera c'è bisogno di un attivatore di trasferimenti che hanno un valore di riconoscimento e (re)distribuzione. Tuttavia bisogna anche qui stare attenti ad evitare eccessive semplificazioni. Per esempio, nel paradigma anti-utilitaristico proposto da Caillé (2009) vengono commesse varie riduzioni che non aiutano a vedere la possibilità che il dono possa operare come motore dell'agire sociale in tutte le sfere di vita. In particolare, Caillé propone un ritorno alle teorie di M. Mauss e K. Polanyi, che mettevano in rilievo il carattere 'incastrato' (*embedded*) dell'economia nelle relazioni sociali senza vedere che questo non è più possibile senza una differenziazione del dono come relazione sociale che assume differenti modi di essere nelle varie sfere sociali (Donati 2003). Il dono non è lo stesso in famiglia e nelle reti primarie, nelle associazioni civili di Terzo settore e nei meccanismi redistributivi dello Stato (per esempio come reddito minimo di cittadinanza).

Il fatto è che Caillé non possiede una teoria generalizzata delle relazioni sociali e questa carenza lo porta a commettere vari errori: a) Caillé (2009: 41) teorizza un 'amore politico' che consisterebbe nelle decisioni attraverso cui tutti si danno a tutti, senza darsi a nessuno in particolare, il che rende non necessarie le relazioni fra i singoli (lo stesso fa oggi Bauwens elogiando la *peer production* come produzione 'collettiva' che non ha bisogno di reciprocità fra le persone); l'amore diventa allora una relazione impersonale, perde il suo carattere personalizzato, in quanto decisione che, se si rivolge a tutti, deve però

anche considerare ciascuno in particolare; b) Caillé propone di distinguere fra socialità primaria (quella interpersonale nelle famiglie e reti primarie) e socialità secondaria (quella impersonale dei sistemi funzionali) in modo tale da mettere in ombra quella socialità che è diversa da entrambe, cioè la socialità delle organizzazioni di Terzo settore, che Caillé apparentemente valorizza, ma di cui non dà una comprensione sociologica all'altezza della complessità odierna, perché le riconduce genericamente alla norma polanyiana (premoderna) della reciprocità; c) in breve, lo schema di Caillé è semplicistico perché evita di confrontarsi con la differenziazione delle sfere sociali e si limita a voler incastrare il mercato fra la socialità primaria e il ruolo redistributivo della *polis*. In sintesi, la sociologia di Caillé non offre una visione articolata delle interdipendenze fra le varie sfere sociali e delle loro specificità.

Le carenze della teoria anti-utilitaristica di Caillé indicano precisamente la necessità di una teoria insieme più analitica e generalizzata delle relazioni sociali che permetta di vedere come il dono possa esprimersi in varie forme di amore sociale, ossia di esprimersi come forza sociale diffusa e differenziata al contempo.

Nella teoria relazionale, i quattro mezzi simbolici generalizzati di comunicazione del denaro, potere, influenza e amore non sono sostituibili l'uno con l'altro. Sono tutti ugualmente necessari. Ma hanno anche una certa rivalità fra loro. E allora il punto è: a quale di essi diamo priorità? come li combiniamo? con quali conseguenze?

L'amore come relazione sociale (e non come atto di efficienza economica, o di decisione politica o di vantaggio associativo) mira a generare beni relazionali. I beni relazionali sono il prodotto (effetto emergente) di uno specifico 'complesso' dell'amore in cui la solidarietà (A) e la sussidiarietà (G) sono guidati dalla relazione fra il valore latente della relazione (L) e la sua possibilità di diventare un principio operativo di reciprocità fraterna (I). E solo così possono venire all'esistenza. Ovviamente, ci sarà qualcuno che dirà di poter fare a meno dei beni relazionali, o che questi beni, se mai esistono, non sono affatto necessari per la vita individuale. Ma, appunto, chi sostenesse questa tesi si condannerebbe all'assenza di amore.

2.3. La domanda iniziale circa il problema di come possiamo intendere i mille nomi dell'amore, come possiamo comporli e distinguerli allo stesso tempo, richiede una risposta che presupponga e comporti una visione realista della società che è di *carattere relazionale* per tre ragioni.

1) Perché l'amore umano è una relazione sociale.

2) Perché l'amore, pur avendo tante manifestazioni, ha una caratteristica essenziale: deve relazionare (connettere) le sue dimensioni, altrimenti degrada in qualcos'altro.

3) Perché il modo di essere di quella relazione che chiamiamo amore ‘riflette’ il modo di essere di Dio, che è relazione (rimanda ad una matrice teologica della società che sia relazionale: Donati 2010)⁷.

Prendiamo l’enciclica che più di ogni altra propone di applicare il tema dell’amore alla società, cioè ai problemi concreti (economici, culturali, giuridici, politici) odierni, la *Caritas in Veritate*.

La tesi di fondo è che: La «città dell’uomo» non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione (*Caritas in Veritate* n.6).

Dell’Enciclica *Caritas in Veritate* sono già state dette e scritte molte cose. Giustamente ci si è concentrati sul suo messaggio centrale, e cioè che la carità vissuta nella verità «è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell’umanità intera» (Benedetto XVI 2009: n. 1).

In questa sede, io vorrei sottolineare un aspetto dell’enciclica che non è stato ancora approfondito. Alludo al nuovo ‘modo di pensare’ che Ratzinger propone in questo testo. Si tratta di un modo di pensare che è centrato sulla *relazionalità* come categoria fondamentale per leggere la condizione umana e le vie da percorrere per un autentico sviluppo integrale della persona e dell’umanità («Un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*», n. 53).

Ratzinger vede nella carità “la via maestra della dottrina sociale della Chiesa” con la seguente giustificazione: perché «essa dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici» (n. 2). Sin dall’inizio, appare chiaro che la chiave di volta del pensiero di Ratzinger viene collocata nella qualità delle relazioni, micro e macro, passando per le relazioni meso (quelle proprie delle formazioni sociali intermedie di società civile, di cui si parla diffusamente nei capitoli 3,4,5).

Alla base di questa impostazione c’è l’idea che, ferma restando la verità perenne secondo cui la dignità umana consiste nella filiazione divina, è altrettanto vero che oggi cambia il senso (storico, culturale, contestuale) di ciò che è umano. Lo scenario ci pone davanti a un complesso di degradazioni di ogni genere, specie nel campo della manipolazione della vita umana e della famiglia, così come a tante emergenze, da quella educativa, alla disoccupazione, alla negazione di fondamentali diritti umani in tante parti del globo.

⁷ Dante Alighieri ha colto nella sua *Divina Commedia* (*Paradiso*, XXXIII, 85-90) questo modo di essere di Dio in quanto (a) energia (atto) di essere di ogni ente («l’amor che muove il sole e le altre stelle») e in quanto (b) amore che dà forma alle diversità e ordina le relazioni fra tutte le realtà distinte.

Non si può affrontare questo nuovo scenario senza un'adeguata antropologia (*La questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica*, n. 75) e senza che tale antropologia sia capace di proiettarsi poi sull'intera società, cioè su tutti i rapporti sociali in cui è in gioco la vita umana. La via che Benedetto XVI propone (2005, 2009) può essere, a mio avviso, chiamata 'relazionale' a motivo del fatto che è nella categoria della relazione che va cercata la soluzione. «La creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale. Non è isolandosi che l'uomo valorizza se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. L'importanza di tali relazioni diventa quindi fondamentale. Ciò vale anche per i popoli. È, quindi, molto utile al loro sviluppo *una visione metafisica della relazione tra le persone*» (Benedetto XVI 2005: n. 53). E poco più oltre: «La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale» (*ivi*, n. 55).

Ecco dunque il filo rosso: leggere l'umano attraverso la relazionalità e di qui procedere a svolgere un'analisi adeguata al nostro tempo delle varie questioni che ci attanagliano.

La qualità delle relazioni sociali si qualifica per ciò che le persone amano di più, per le premure 'ultime' che le persone esprimono nelle loro relazioni. L'amore è dono di Dio, ma anche premura fondamentale delle persone umane. La sua presenza o la sua assenza spiega i problemi di cui soffriamo e dischiude le loro possibili soluzioni. Ma l'amore non è un bel sentimento, bensì è *una certa relazione* con sé stessi, con gli altri e con Dio. La carità non può essere intesa come un generico sentimento, affetto o emozione. La carità di cui si parla, proprio perché è relazione, non può essere un fatto 'privato' (privato di responsabilità sociale). È invece la sorgente di ogni bene, in quanto bene relazionale. Per questa ragione, l'amore può e deve diventare un principio di organizzazione sociale (la civiltà dell'amore). «Il problema decisivo è *la complessiva tenuta morale della società*» (Benedetto XVI 2009: n. 51). Occorre che gli uomini tessano «delle reti di carità» (n. 5). «La 'città dell'uomo' non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da *relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione*. La carità manifesta sempre anche nelle relazioni umane l'amore di Dio» (n. 6).

Di qui, poi, le conseguenze operative. In sintesi: l'idea che le relazioni in cui la carità si concretizza, come il dono e la fraternità, possano e debbano diventare, da realtà marginali ed emarginate nella società moderna, dei principi che hanno un posto di primo piano nelle cose più pratiche, per esempio nel modo di organizzare e gestire le imprese economiche, un'associazione di consumatori, un sindacato, una rete di servizi sociali, lo Stato sociale, le relazioni fra i popoli, e così via. Fino a sostenere l'articolazione della società, del 'fare

società' (associazioni in senso lato), su una *governance* di tipo societario e plurale, che realizza il bene comune attraverso una combinazione di solidarietà e sussidiarietà fra tutte le parti. Ciò vale dall'organizzazione di una famiglia su su fino alle relazioni internazionali.

Ma cosa può spingere gli uomini su questa via, stante l'attuale processo di globalizzazione guidato da un capitalismo rampante, da un individualismo sempre più pervasivo, da evidenti fenomeni di scollamento e frammentazione del tessuto sociale?

È qui che entra in gioco la verità, senza cui la carità sarebbe ridotta solo a emozioni: «*senza la verità, la carità viene relegata in un ambito ristretto e privato di relazioni. È esclusa dai progetti e dai processi di costruzione di uno sviluppo umano di portata universale, nel dialogo tra i saperi e le operatività*» (n. 4); e ancora: «*la verità libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali*» (n. 3).

Il nesso relazionale tra amore e verità è sempre necessario, ma le sue forme e i suoi contenuti sono sempre contingenti a motivo della particolarità dei contesti, nello spazio e nel tempo.

Il messaggio più profondo, a me pare, sta dunque nello scommettere su una nuova interazione etica delle coscienze e delle intelligenze, su un pensiero relazionale che sia all'altezza delle nuove interdipendenze che si vengono a creare tra gli uomini e tra i popoli. Lo sviluppo umano sarà l'effetto emergente di questa nuova visione dello stare in società e delle pratiche che ne conseguono. Per esempio, la procreazione artificiale non potrà essere più pensata e praticata come espressione di un desiderio o di un sentimento privato (emozionale) di uno o due individui, perché ciò che conta è la dignità della relazione da cui nasce il figlio, dignità da cui dipende l'*humanum* nell'identità del figlio stesso. L'appello «alla reciprocità delle coscienze e delle libertà» è un appello a ripensare la nostra vita in questa direzione, cioè come relazione in ciò che essa ha di umano. Da questo modo di pensare può scaturire una nuova società.

Nell'orizzonte di questa prospettiva il bene comune viene ripensato come bene relazionale, il quale può essere realizzato solo attraverso un uso appropriato e combinato dei principi di solidarietà e sussidiarietà, sulla base di una antropologia relazionale e di una visione relazionale dell'intera società, a partire dalla famiglia.

A mio avviso, i tentativi fatti fino ad oggi di porre l'amore alla base dell'economia (Boulding 1981) e di una visione sociologica della società (Sorokin 1937) sono falliti perché non avevano un sufficiente impianto relazionale. Ci si è avvicinato Simmel (1988) che però ha finito per trattare l'amore più come sentimento (Simmel 1996) che come relazione sociale intersoggettiva e associativa, pur dando spunti in tale direzione (Turnaturi 1994).

3. *L'amore come relazione sociale e la sua differenziazione nelle diverse sfere sociali*

Possiamo allora vedere l'organizzazione della società, nelle sue diverse sfere, alla luce di come l'amore possa concretamente operare in esse.

A) Nella sfera economica, l'amore si manifesta come ricorso a comportamenti non auto-interessati; dunque, come riconoscimento che le finalità economiche (creazione di valori economici con mezzi efficienti) possono essere perseguite anche senza che gli agenti/attori diano il primato alla loro utilità individuale; in particolare (quando si applica AGIL a questo stessa sfera A), l'amore si traduce nel riconoscimento del valore economico che è dato dal circuito dei doni, a partire dal dare credito all'Altro. Questa modalità di fare economia si avvale di interscambi con l'ambiente costituito dalla natura, nella quale la produzione segue un principio di sovrabbondanza anziché di stretta razionalità strumentale.

G) Nella sfera politica, l'amore si manifesta come relazione al bene comune, e si esercita attraverso il principio della redistribuzione delle risorse secondo criteri di sussidiarietà.

I) Nella sfera pubblica della società civile, l'amore si manifesta come principio associativo secondo criteri di reciprocità fraterna, con il fine di generare beni relazionali. In particolare vengono valorizzate le formazioni sociali volontarie, il privato sociale, il Terzo settore costituito da organizzazioni non profit, e i gruppi sociali intermedi con finalità prosociali. 'Associarsi per amore' è un bellissimo slogan (Turnaturi 1991), ma bisogna distinguere: una cosa è se l'amore dei propri cari (per esempio familiari in condizioni deboli) spinge a creare associazioni in cui difendere i loro diritti e interessi, un conto è se l'oggetto di amore è la stessa relazione associativa da cui nascono dei beni relazionali che, oltre a favorire gli stessi associati, possono avere ricadute positive (esternalità positive) sulla comunità intorno (e non soltanto dare agli associati la capacità di ottenere qualche utilità dal fatto che, associandosi, possono esercitare maggiori pressioni sul potere politico o su chi può dare loro delle risorse). Certamente il sentimento dell'amore per le persone care può portare ad associarsi, ma poi bisogna vedere se la relazione associativa che ne sorge assume il carattere di una relazione di amore che produce beni relazionali per la comunità intorno oppure genera solamente un club o una lobby di interessi.

L) Nella sfera della famiglia e delle relazioni intime, l'amore si manifesta come relazione di dono – il dono della vita – fra i sessi e fra le generazioni. È questo il paradigma dell'amore come pura gratuità. Quest'ultima viene all'esistenza se e quando si realizza un interscambio fra l'agire umano e l'ambiente della sua dimensione latente, cioè al confine con la trascendenza, nella quale si colloca il meta-codice dell'amore come simbolo ('teologico') di una forza

che anima il mondo e dà l'essere ad ogni esistenza (in particolare sostiene la costituzione relazionale della persona umana).

I beni relazionali sono quelle forme di 'amore sociale' che connettono il privato (dove i beni sono strettamente individuali e la loro fruizione può fare a meno di relazioni) con il pubblico (dove le relazioni sono impersonali e obbligate). Possono essere creati come eccedenza relazionale in tutte le sfere, ma la loro origine risiede nell'operare congiunto e riflessivo della dimensione latente e di quella dell'integrazione sociale. Un esempio di beni relazionali prodotti attraverso questa combinazione riflessiva sono i servizi relazionali (Prandini 2007). Ma dobbiamo ricordarci che la stessa vita umana è un bene relazionale.

Il meta-codice è necessario per articolare l'*unum simplex* in un *unum multiplex et complex*, se e in quanto contiene le 'regole' con cui comporre 'i diversi' (il mezzo simbolico dell'amore - con i suoi diversi nomi - con gli altri mezzi simbolici) attraverso le loro relazioni.

4. Conclusioni: dall'amore come 'passione' all'amore come 'cura della relazione'

La modernità ha concepito l'evoluzione sociale come 'progresso' in termini 'economici', in un senso non solo empirico, ma anche analitico⁸. Oggi questa visione del mondo, benché forte e potente nei fatti, non regge più di fronte alle crisi ricorrenti dell'economia e alla destabilizzazione dell'ordine sociale e culturale. Le stesse democrazie politiche si interrogano sul loro destino.

Il potere dell'amore è anzitutto il potere di far sentire un vuoto, e poi di reclamare che lo si colmi con una relazione che sia una relazione adeguata al vuoto relazionale. Dove sta il potere dell'amore? Nel fatto che senza il dono di relazioni significative non c'è legame sociale, e senza legami sociali l'individuo umano non sopravvive.

Ebbene, non v'è dubbio che qualsiasi possa essere l'indicatore del progresso in una società dopo-moderna, esso deve tenere conto della soddisfazione del bisogno di amore nelle varie sfere sociali. Non contro l'economia, ma con *un'altra economia*. Non contro la politica, ma con *un'altra politica*. Non contro i mass media, ma con *altri mezzi di comunicazione*. E così via. Il cuore di queste nuove economie, politiche e mezzi di comunicazione è la loro capacità o meno di rispondere ai vuoti relazionali che reclamano amore.

Le possibilità di passare dalle misure quantitative del benessere (in termini di PIL - Prodotto interno lordo) a misure che tengano conto della

⁸ Concepire la società 'economicamente' in termini analitici significa dare il primato alla funzione puramente adattativo-strumentale (A di AGIL).

qualità di vita (BIL - Benessere interno lordo) è legata al fatto che sia possibile definire il ben-essere in termini di relazioni sociali e di beni relazionali, altrimenti, se il BIL fosse riferito a variabili puramente individuali e di aggregato, sarebbe già fallito.

Gli indicatori del progresso dovranno farsi sempre più ‘sociali’, il che non significa collettivizzati o di beneficenza, ma invece significa ‘relazionali’: la cura delle relazioni deve essere oggetto di maggiore attenzione, deve costituire un criterio fondante, perché il progresso si misurerà in termini di integrazione/coesione sociale, cioè di capacità di integrazione sensata della società (integrazione sia sociale sia sistemica)⁹.

In altre parole, *l'evoluzione sociale cessa di essere una questione di puro adattamento all'ambiente* (in senso sistemico), e *diventa una questione di attualizzazione delle possibilità che l'amore possa circolare nella società assumendo una forma specifica* (un nome proprio) *in tutte le sfere della vita sociale*, da quelle più intime a quelle più impersonali.

La modernità ci ha abituati a pensare che prima viene il progresso economico, e successivamente viene il progresso sociale, concepito come redistribuzione della ricchezza ai più deboli e diffusione del benessere tra la popolazione. Si dice: senza risorse economiche non si può far nulla. In questa mentalità (che è un meta-codice), la *caritas* può svolgere il suo compito solo dopo che il mercato ha fornito le risorse necessarie, per la quale finalità vale il primato dell'utilità e del profitto (così, ad esempio, ha teorizzato il liberal-socialista Ralph Dahrendorf 1994). Questo ci ha insegnato la modernità. Oggi noi sappiamo che questa sequenza ci porta fuori strada, è falsa. Lo è per molti motivi. Innanzitutto, perché sterilizza l'amore nelle relazioni sociali e pubbliche.

Parlare di una «civiltà dell'amore» (de Laubier 1990) non significa prospettare un sogno o un'utopia priva di fondamento realistico, ma ad una precisa condizione: che la *caritas* sia tradotta in quel meta-codice che rende possibile una effettiva, efficace e fertile articolazione e differenziazione dell'amore nelle diverse sfere sociali.

La *caritas* come presupposto e motore dello sviluppo economico e sociale non può e non deve dominare gli altri mezzi simbolici, ossia gli altri presupposti dell'agire sociale, quali sono l'utilità (del denaro), la legge (del potere politico), l'influenza (dei mass media). Deve invece renderli relazionali, per far emergere l'amore come agire per il bene comune. Questo è il suo compito. Senza l'Amore-*Caritas* la società è destinata a incontrare grandi mali, mentre con l'Amore-*Caritas* potrebbe evitarli.

⁹ Si deve notare che molti organismi internazionali hanno stilato una lista di indicatori della coesione sociale che non tiene in alcun conto le relazioni sociali. L'esempio più eclatante di un approccio che ignora le relazioni sociali è quello del Consiglio di Europa (Council of Europe, *Methodological Guide to the Concerted Development of Social Cohesion Indicators*, Strasbourg 2005).

In una società dopo-moderna, l'amore da semplice 'relazione (in-mediatamente) umana' è necessitato a diventare una 'relazione (mediata simbolicamente) dell'umano' (Donati 2009). Ciò significa che, da sentimento e passione, l'amore deve farsi cura della relazione sociale come tale, secondo il senso proprio che la relazione assume in ciascuna sfera di vita e nel contesto situato, nell'incontro fra persone conosciute così come fra persone anonime. Da amore-passione del soggetto individuale, qual è stato lungo tutta la modernità, l'amore ha bisogno di esprimersi oggi come prendersi cura *della* relazione, *per* la relazione, *con* la relazione. Solo in ciò viene anticipato un mondo migliore.

L'atto di amore precede il nome (specifico) che esso prenderà. Poiché l'ordine della relazione precede e abbraccia il linguaggio. Detto altrimenti, *la parola, il nome, il linguaggio devono iscriversi nell'ordine della relazione.*

Il principio ontologico ed epistemologico della relazionalità (cioè l'affermare che la realtà è relazionale: 'all'inizio c'è la relazione') contiene e abbraccia in sé il principio linguistico (nella formula 'in principio c'è il Verbo') (Donati 2010). In altri termini, la relazione – dal punto di vista umano, logico e fattuale – viene prima del *logos*. Mentre in Dio *Logos* e relazione si identificano.

Consideriamo la prospettiva cristiana. Sul piano teologico, il Padre non crea ma genera il Figlio nell'eternità, il che significa che, dal punto di vista di Dio, la relazione e il *Logos* sono 'simultanei' (anche se dire questo ha senso solo per noi, ma non per Dio). Ma dal punto di vista della mente umana, che deve pensare nel tempo, le cose stanno diversamente. Quando si entra nel tempo della creazione, si osserva che Dio prima crea il mondo (tutti gli enti, per ultimo l'uomo e poi la donna), e poi – in seguito – dà un nome a tutte le creature. A maggior ragione la stessa cosa capita nell'agire delle persone: prima la persona si mette in relazione e percepisce l'oggetto (la cosa, l'Altro) e poi gli dà un nome (questa è esperienza comune, per esempio molte volte noi percepiamo una relazione a qualcosa che esiste ma a cui non sappiamo dare un nome, perché non c'è linguaggio al riguardo). L'amore è un campo privilegiato di questa esperienza. Benché una madre possa dialogare con il figlio da lei immaginato prima del concepimento, il dialogo reale, ossia – sul piano sociologico – il *logos* come 'discorso' e ragione, viene dopo il concepimento del figlio. Prima c'è la relazione (la relazione di amore, ovvero l'amore come relazione), e dopo vengono i nomi.

I nomi dell'amore sono potenzialmente innumerevoli perché le forme dell'amore eccedono le forme strutturali consolidate. Infatti, mentre lo scambio materiale è dell'ordine di $[Y = X \cdot R]$ (dove X sono i nodi e R sono le relazioni fra nodi), l'amore – in quanto relazione immateriale – è dell'ordine di $[Y = X \cdot R^2]$. In altri termini, l'amore va oltre gli scambi materiali e formula premure che riguardano le stesse relazioni. In tal modo le persone attingono un ordine più elevato di felicità. Oltre alle relazioni fra i nodi vengono introdotte le relazioni fra le relazioni. L'amore non è dare una cosa, ma è prima di tutto 'metter-

si in relazione'. La relazione di dono può essere essenzialmente gratuita oppure può essere un dare che attiva la norma del dare-ricevere-contraccambiare in un circuito allargato di scambi simbolici. Di qui i tanti e diversi modi di amare. Ma, in ogni caso, bisogna riconoscere che il dono-per-amore è l'impulso iniziale che dà vita ad ogni e qualsiasi relazione propriamente umana (Donati 2003).

Riferimenti bibliografici

- Alberoni F. (1979), *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano.
- Archer M.S. (2000), *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, tr. it. (2007), *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti 1820, Genova-Milano.
- (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge, tr. it. (2006), *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Edizioni Erickson, Trento.
- (2007), *Making Our Way Through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge, tr. it. (2009), *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Erickson, Trento.
- Arrow K.J. (1972), *Gifts and Exchanges*, in «Philosophy and Public Affairs», vol. 1, n. 4, Summer: 343-362.
- Beck U., Beck Gernsheim E. (1996), *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Benedetto XVI (2005), *Deus Caritas Est* (25.12.2005), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- (2009), *Caritas in Veritate* (29.6.2009), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Boulding K.E. (1981), *Grants Economics. The Economy of Love and Fear*, Praeger, New York.
- Caillé A. (2009), *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione*, il Melangolo, Genova.
- Campbell C. (2009), *Distinguishing the Power of Agency from Agentive Power: A Note on Weber and the 'Black Box' of Personal Agency*, in «Sociological Theory», vol. 27, n. 4, December: 407-418.
- Colombo E. (1999), *Rappresentazioni dell'Altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Guerini, Milano.
- Crespi F. (1996), *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Dahrendorf R. (1994), *The Changing Quality of Citizenship*, in B. van Steenberger (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage, London: 10-19.
- de Laubier P. (1990), *La civilisation de l'amour: mythe ou réalité*, Fayard, Paris.
- de Rougemont D. (1998), *L'amore e l'Occidente* [1956], Rizzoli, Milano.
- Donati P. (1978), *Sociologia della famiglia*, Clueb, Bologna.
- (1991), *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano.
- (2003), *Giving and Social Relations: The Culture of Free Giving and its Differentiation Today*, in «International Review of Sociology», vol. 13, n. 2: 243-272.

- (2009), *La società dell'umano*, Editrice Marietti 1820, Genova-Milano.
- (2010), *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Donati P. (a cura di) (2008), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, il Mulino, Bologna.
- Escrivà J.M. (2004), *Amare il mondo appassionatamente* [1967], Edizioni Ares, Milano.
- Gattamorta L. (2005), *Teorie del simbolo. Studio sulla sociologia fenomenologica*, FrancoAngeli, Milano.
- Giddens A. (1992), *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge, tr. it. (1995), *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna.
- Giovanni Paolo II (1985), *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma.
- Godbout J. (1992), *De la continuité du don*, in «Revue du Mauss», 23: 225-241.
- Goode W.J. (1959), *The Theoretical Importance of Love*, in «American Sociological Review», vol. 24, n. 1: 38-47.
- Gui B. (2002), *Più che scambi, incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni interpersonali*, in Sacco P.L., Zamagni S. (a cura di), *Complessità relazionale e comportamento economico*, il Mulino, Bologna: 15-66.
- Guizzardi L. (2009), *Durkheim's Dream. A Society of Justice and Charity*, in «Durkheimian Studies», vol. 15: 85-98.
- Hildebrandt D. (von) (1986), *Man and Woman*, Franciscan Herald Press, Chicago.
- Luhmann N. (1982), *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, tr. it. (1985), *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma.
- Prandini R. (2007), *Servizi relazionali sussidiari e (meta)riflessività. Il caso di 'Giocoamico' di Parma*, in «Sociologia e Politiche Sociali», vol. 10, n. 3: 143-167.
- (2010), *Soggettività sociali riflessive: la costituzione di un 'noi' riflessivo*, in «Sociologia e Politiche Sociali», vol. 13, n. 1: 81-113.
- Seligman A. (2002), *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma (ed. originale *Modernity's Wager: Authority, the Self and Transcendence*, Princeton University Press, Princeton, 2000).
- Simmel G. (1988), *Philosophie de l'amour*, Petite Bibliothèque Rivages, Paris, tr. it. (2001), *Filosofia dell'amore*, Roma, Donzelli.
- (1996), *Pudore, gratitudine, discrezione. Per una sociologia dei sentimenti*, Armando, Roma.
- (1997), *Sull'intimità*, a cura di V. Cotesta, A. Armando, Roma.
- (1999), *On the Sociology of the Family* [1906], in M. Featherstone (ed.), *Love & Eroticism*, Sage, London: 283-294.
- Sorokin P.A. (1937), *Social and Cultural Dynamics*, American Book Company, New York, tr. it. (1975), *La dinamica sociale e culturale*, Utet, Torino.
- Turnaturi G. (1991), *Associati per amore*, Feltrinelli, Milano.
- (1994), *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano.

