

Agape: un concetto per le scienze sociali

Gennaro Iorio

The aim of this paper is to place in contemporary social theory the concept of agape. It is ancient for theological research and, in some respects, philosophical, but unpublished for the social sciences, except for recent work such as Luc Boltanski. The effort to define the concept of agape, trace the epistemological boundaries, identify the size, distinguish the meanings and use it for the empirical analysis are the main points developed by the wise. In this perspective, the author suggests that the agape makes us reconsider the deepest vocation of the social sciences, namely, that in addition to the prospects of self-analysis, both reaffirmed the emancipatory character of the discipline it, and then, the prospect of critical theory.

1. Introduzione

David Matza, autorevole scienziato sociale americano, negli anni Sessanta denunciava l'esistenza della 'sindrome di Colombo' tra le comunità dei sociologi nel mondo. Voleva cioè evidenziare quella coazione deleteria dei ricercatori tesa a coniare sempre nuove etichette e nuovi concetti, non necessariamente utili a interpretare la realtà sociale (Matza 1966).

Una tendenza ancora oggi registrabile nel dibattito tra gli studiosi, ciascuno dei quali, nell'affanno per interpretare le nuove configurazioni sociali, propone novità spesso non essenziali all'analisi sociale che, però, contribuiscono a creare un senso di frustrazione tra gli studiosi, in quanto minano quel necessario processo di accumulo della conoscenza, tipico di ogni disciplina scientifica.

L'obiettivo del presente *paper* è di proporre alla teoria sociale contemporanea il concetto dell'*agape*. Esso è antico per la ricerca teologica e, per certi aspetti, filosofica, ma inedito per le scienze sociali, se non per recentissimi lavori come quello di Luc Boltanski (2007). Lo sforzo di de-finire il concetto di *agape*, tracciarne i contorni epistemologici e impiegarlo per l'analisi empirica, ci pare necessario per descrivere un sociale 'visto ma non riconosciuto' dall'apparato concettuale in dotazione alle scienze sociali contemporanee (Gouldner 1997), che ben si può collocare in una prospettiva di teoria critica.

2. La riscoperta dell'amore nell'azione sociale

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

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

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

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

Giddens, invece, nel suo *La trasformazione dell'intimità* (1995) ricostruisce il passaggio dal matrimonio combinato in base a fattori economici (quindi non un'unione legata all'attrazione reciproca, ma un affare di famiglia per la perpetuazione della discendenza e la conservazione del patrimonio familiare) alla na-

scita dell'amore romantico. Gli ideali dell'amore romantico, diffusi attraverso il primo genere letterario di massa, il romanzo, in quanto significato di corteggiamento e racconto di una relazione amorosa come 'storia', rappresentano uno dei fattori che hanno liberato l'unione matrimoniale dai rapporti di convenienza. Dal sistema parentale immutabile, tramandato attraverso le generazioni, nasce un modo di stabilire legami basati sull'intimità e sulla sessualità. L'amore romantico, per così dire, si sostituisce ai possedimenti ed al reddito nella scelta del partner. Mariti e mogli incominciano ad apparire soci di un'impresa sentimentale comune, la quale ha precedenza persino sui doveri lavorativi e verso i figli. La casa diviene l'ambiente separato dal lavoro e, in contrasto con la natura strumentale di quest'ultimo, coincide con lo spazio dell'affettività.

A questo proposito, Giddens definisce il concetto di «amore convergente», ovvero presuppone la fine dell'*ethos* romantico che implica una forte asimmetria nella coppia e una soggezione domestica delle donne. Quello che sembra delinearsi oggi è la possibilità di una 'relazione pura', caratterizzata dalla parità sentimentale, emozionale e sessuale tra due partner, che risulterà negoziabile e degna di essere continuata solo se vi saranno benefici per entrambi, ossia se entrambi la riterranno emotivamente gratificante. L'attuale «società divorziante» ne sarebbe la dimostrazione e insieme la conseguenza, quando addirittura essa non sfoci proprio in violenza come molte rilevazioni nelle statistiche ufficiali stanno a documentare (Giddens 1995: 59).

È proprio su quest'ultima possibilità, di interrompere la relazione in qualunque momento, che si innesta la riflessione critica di Bauman (2004). In una società «liquido-moderna», nella quale le identità e lo stile di vita, al pari delle carriere, debbono essere continuamente rielaborate, anche i legami emotivi diventano duttili. Secondo Bauman, pur ansiosi di instaurare rapporti, saremmo impauriti di restare impigliati in relazioni stabili. A tale ansia si compensa ricorrendo al principio del capriccio consumistico: non si costruisce una relazione, ma ci si tolgono delle voglie. Un sintomo di questo atteggiamento è l'obbligo di essere perennemente connessi con uno sciame di individui. Il linguaggio della connettività si sostituisce progressivamente a quello della relazione. Ed ogni connessione è, per definizione, temporanea e, quindi, sostituibile: disconnettersi è infatti una scelta altrettanto legittima. Dal punto di vista di Bauman non vi è niente che duri, salvo la rapidità del cambiamento. Certamente nelle società tardo-moderne, a causa della mobilità geografica, lavorativa ed affettiva, le cerchie sociali alle quali apparteniamo sono molteplici e differenziate, e la nostra identità, così come le relazioni sociali che costruiamo, non sono iscritte in un destino coatto.

Da questa sintetica e per ovvie ragioni di spazio, non completa rassegna, possiamo evincere, in primo luogo, che il tema dell'amore è oggetto di studio nella produzione sociologica recente, mentre raramente lo è stato nella riflessio-

ne dei classici e in quella immediatamente successiva, se non per eccezioni come Simmel, Elias e Sorokin. Infine, è importante notare come le fonti, il riferimento empirico di gran parte degli studi citati, ad eccezione di Elias, come quello di Giddens, Luhmann, Beck o Hochschild, hanno smarrito il senso delle persone reali. Esse infatti, fanno riferimento a racconti, romanzi, domande di lettori a esperti di giornali rosa, annunci da Internet. Le persone, le loro azioni, il senso attribuito all'agire, l'osservazione, scompaiono in un percorso di astrazione delle rappresentazioni dell'amore: le persone sono sostituite da personaggi.

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

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

3. Il concetto dell'agape

3.1. Gli Stati di pace di Boltanski

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

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

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

1) «rinuncia alla messa in equivalenza»: perché è annullato l'uso di qualunque metro di misura capace di contabilizzare ciò che è stato dato e ciò che è stato ricevuto, ciascuno è posto nella relazione sociale come insostituibile, unico, singolare;

2) «incuranza del passato e del futuro»: l'*agape* è concentrato nell'attimo presente, unico ancoraggio ad agire senza guardare a ciò che è accaduto ieri o potrà accadere in futuro. Tutto è oblio o ignoranza e per questo il suo orizzonte temporale non ha limiti. Tale dimensione prefigura la terza caratteristica;

3) «assenza di anticipazioni nell'interazione»: la persona in stato di *agape* è in silenzio, sospende ogni giudizio sul proprio interlocutore, e non anticipa alcuna azione o congettura, perché tutto proteso nel momento presente;

4) «silenzio dei desideri»: perché l'*agape* agisce tenendo conto dei bisogni altrui, donando gratuitamente;

5) «azione pratica, realizzazione»: l'*agape* è prima di tutto agire sociale, prassi. Non è un sentimento, uno stato d'animo, un'intenzione. Si rivolge alle persone in ciò che hanno di concreto e singolare: «L'*agape* – scrive Boltanski – si attiva solo se suscitata dalla presenza di singoli individui, ma le persone a cui si rivolge sono quelle che essa incontra nel suo cammino e delle quali incrocia lo sguardo» (Boltanski 2005: 75).

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

3.2. Nota critica dell'*agape* in Boltanski

Questa di Boltanski è, a nostro avviso, un'importante riflessione analitica del concetto in esame e i caratteri precedentemente esposti sono senz'altro di

grande valore per l'analisi empirica dell'*Homo Agapicus*. Correlato a questo livello di analisi condivisibile, ci sono altri aspetti meno convincenti. Infatti, per Boltanski, l'*agape* non può trasformarsi in progetto, non lo si può porre come obiettivo di un'azione intenzionalmente mirante a interessare relazioni d'amore e, dunque, a produrre forme istituzionali adeguate. Per tale ragione l'*agape* non può essere oggetto di: 1) un discorso; 2) una teoria; 3) un progetto: 3.1) né personale, 3.2) né sociale.

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

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

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

Infatti, pur non enfatizzando il linguaggio e la sua autoreferenzialità nella costruzione sociale della realtà, Wittgenstein ha mostrato come la parola sia costitutiva della realtà sociale e come l'esperienza vissuta, se non è detta, forse, non esiste neanche. Tale intuizione viene poi ripresa successivamente da Habermas nella sua *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) per criticare, da un lato, il riduzionismo in cui cade lo strutturalismo marxista, e dall'altro, per sottoli-

neare come la vita delle persone è caratterizzata dal linguaggio che consente alla società di riprodursi mediante la comprensione reciproca dei soggetti che vivono in essa.

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

Boltanski parla di *agape* muovendo da un obiettivo più generale che riguarda la rifondazione di una sociologia morale, cioè di un agire a partire dalle proprie motivazioni ideali. Come è possibile conseguire tale obiettivo prescindendo da una dimensione riflessiva generale della persona sulle sue motivazioni ideali? Cioè, nelle dimensioni caratterizzanti la persona quali l'affettività, la volontà, la cognitività, che riguardano le sue azioni, il contesto di riferimento, i suoi interlocutori ecc.? Dovrebbe, quindi, essere introdotta la dimensione costruttiva nello schema di Boltanski dell'agire agapico, altrimenti si cadrebbe in contraddizione logica con il suo stesso schema interpretativo. Un esempio ne è proprio la vita di Francesco d'Assisi, che Boltanski prende come caso tipico e fonte empirica dell'*agape*. Francesco ha patito, riflettuto e praticato un'ascesi per vivere l'*agape* nelle relazioni con gli altri, il mondo e se stesso. Paradossalmente poi Boltanski fa riferimento alla regola di San Francesco per indicare casi storici, proprio mentre teorizza che la riflessione sull'amore fa uscire dall'amore stesso: ma la scrittura è una presa di distanza dal proprio agire ancora maggiore della parola parlata. Quindi si è in presenza di una seconda contraddizione, questa volta, tra il suo schema teorico e il riferimento alla realtà empirica che ci dice della necessità di introdurre la parola nell'agire agapico.

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

Alla fine, se accettassimo i tratti dell'agire agapico definito da Boltanski, paradossalmente ci troveremmo in una realtà che somiglia più ad un mondo di monadi, di robot incomunicanti, in cui è stata abolita la *relazione* e l'*interazione sociale*. Vi rimarrebbe solo l'azione, che non è sociale, perché monca della sua dimensione costitutiva di senso. Dice Boltanski: «L'equilibrio può

essere raggiunto unicamente per mezzo di un lasciar-fare che esclude perfino la propria teorizzazione. Infatti, [...] *l'agape* non è un modello interazionista» (Boltanski 2005: 141). Nello «stato di pace» è escluso *l'agire sociale* perché manca l'intenzionalità dotata di senso, manca la *relazione sociale*, perché ognuno vive nell'oblio del passato e del futuro, sordo e indifferente all'agire dell'altro, ma impegnato solo a donare. Manca *l'interazione sociale* perché questo agire getta nell'oblio ogni riferimento ad un contesto nel quale svolge la sua azione: è incurante! Eppure l'unica fonte storica usata da Boltanski, San Francesco, era consapevole del tempo nel quale viveva, si propose di riformare la Chiesa Cattolica, si confrontava con Santa Chiara, rispose alla 'chiamata di Dio', vi dialogava per approfondire la dimensione spirituale della sua vita ecc.

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

4. Verso una definizione di agape

L'agape appare quando si perde e si smarrisce nella misura in cui cerca di ritrovarsi. *L'agape*, inoltre, rifiuta la gratuità, essa non è sufficiente a definirla, proprio perché quest'ultima mantiene in qualche misura un rapporto con la ricerca di un guadagno e/o con la vendibilità. Perciò, consideriamo *l'agape* come un'azione, relazione o interazione sociale nella quale i soggetti eccedono (nel dare, nel ricevere, nel non rendere o non fare, nel tralasciare) tutti i suoi antecedenti, e che dunque, offre più di quanto la situazione richieda. Pertanto, *l'agape* si definisce a partire da sé e per sé senza interesse, senza ritorno. Quindi, non è un'agire di scambio di mercato, perché nessuno offre o domanda secondo un principio di calcolo delle utilità marginali per se stesso, né è fondata su un principio di giustizia del dare o rendere secondo un criterio distributivo. Ma non afferisce neanche alla logica della reciprocità (questione che approfondiremo più avanti), in quanto chi ama, spesso, si trova a rompere il circuito della reciprocità: ad esempio non restituisce uno schiaffo a chi l'ha dato per primo. Se ci dovesse essere reciprocità non potremmo interpretare come amore agapico tutti quei fenomeni empirici in cui un soggetto è stato amato da *anonimi*: il caso, ad esempio, del bambino amato da un genitore in tenera età e non conosciuto o nel caso delle adozioni a distanza, un bambino amato da sconosciuti, ecc. Inoltre non potremmo interpretare i casi di amore del *nemico*, che per definizione è proprio colui che è incapace di reciprocità, perché incurante di restituire l'amore ricevuto. Ma l'a-

gape, nella sua radicalità, ama anche il tipo *ingrato*, cioè colui che non desidera di essere amato, che non vuole rendere l'amore ricevuto o che semplicemente non lo sopporta: anche in questo caso è un tipo che si caratterizza per assenza di reciprocità. L'anonimo, l'ostile, l'ingrato sono tre tipi che non annullano l'*agape*, non l'intaccano, proprio perché *eccedenti* e si caratterizzano per assenza di reciprocità. Dunque, la tipicità dell'*agape* non è data dalla reciprocità, ma dall'eccedenza. Con questo non vogliamo escludere che l'*agape* possa manifestarsi sul piano empirico come reciproca, ma semplicemente affermare che i due concetti non sono sinonimi, in quanto la reciprocità da sola, nel suo significato ultimo, intende rispondere con lo stesso codice con il quale si è stati interpellati, può abbracciare fenomeni sociali tra i più disparati: dall'eros, alla guerra, allo scambio, alla stessa *agape*.

La definizione di *agape* ci consente di esprimere tutto quell'agire (relazione, interazione) sociale non espresso dal concetto di dono in quanto caratterizzato da una logica di scambio, o se vogliamo, dalla logica del prestato, in quanto nella sua accezione più tipica esso si attende sempre un reso (Marion 1997: 102). L'*agape*, infatti, esprime proprio quel pezzo di realtà sociale ignorato dal dono, ovvero possiamo dire positivamente che è il dono spogliato di qualunque causa e libero da ogni logica economica. E' la realtà eccedente ogni suo antecedente, un agire che già Simmel ha annoverato tra le motivazioni primarie dell'azione sociale, non riducibile al continuum egosimo-altruismo, in quanto i due estremi, dell'io e del tu, sono solo il presupposto di un sociale non semplificabile agli elementi che lo compongono (Simmel 2001; Colasanto, Iorio 2009). L'*agape*, per questa ragione, è un concetto sempre sociale. Non può esistere un'*agape* senza società, cioè senza un altro, e dunque, senza relazione. Anche quando l'*agape* non è relazione o interazione, ma azione sociale, si caratterizza per il senso attribuito ad essa da un soggetto. Ed essendo il senso un'elaborazione simbolica collettiva, precede sempre l'utilizzo che ne fanno i singoli e per tale argomento, quindi, l'*agape* non è mai neanche un concetto atomistico.

Da questo punto di vista dobbiamo evidenziare che l'agire agapico, sul piano culturale-simbolico, ma anche su quello dell'azione sociale, non è da intendersi una prassi atomistica. Essa presuppone di essere stati amati per primi, altrimenti non saremmo ciò che siamo. In questa prospettiva potrebbe essere feconda una lettura dell'opera di Honneth, ultimo esponente della Scuola di Francoforte. Nel suo libro *Lotta per il riconoscimento* l'autore evidenzia che l'amore, inteso come rapporti interpersonali fondati sulla simpatia, l'incondizionalità e la rinuncia al calcolo, costituisce forme di approvazione e di incoraggiamento, volte a favorire identità prive di angoscia nel rapporto con se stessi e con gli altri. Tali elementi consentono di realizzare l'autonomia dei soggetti, rifiutando la dipendenza simbiotica dall'altro e le colpevolizzazioni che derivano dalle definizioni identitarie assolutizzate. L'amore, inoltre, con-

sente di riconoscere il rapporto costitutivo con l'altro della nostra identità e del nostro costante debito nei suoi confronti (Honneth 2002).

Solo nell'esperienza dell'essere amato il soggetto è in grado di percepire se stesso come un soggetto bisognoso-desiderante. In questa prospettiva, per il soggetto l'amore diventa il presupposto per partecipare alla vita pubblica, in quanto solo lo sviluppo di un Io emotivamente maturo può incrementare quella fiducia in se stesso per concorrere, con il suo apporto, alla formazione di una volontà politica collettiva. Ancora, solo nell'esperienza dell'amore il soggetto può conferire senso alla possibilità di un rapporto con soggetti contrapposti e, dunque, nell'esperienza dell'essere amati si ha un processo di formazione e interiorizzazione intrapsichica dell'idea di comunità etica (Honneth 2002: 51).

Tale meccanismo, tuttavia, è anche la condizione del verificarsi del conflitto pratico attraverso il quale si giunge ad un livello più maturo di rapporto con l'altro. Il conflitto, quindi, diventa un processo caratterizzante la vita sociale. Esso non è eliminato da un contratto tra gli individui, ma al contrario, è la lotta per essere riconosciuti nella propria soggettività a portare a risoluzione le tensioni, le quali hanno sempre un fondamento di riconoscimento morale delle particolarità (soggettività) che cercano riconoscimento dal tutto (sociale). Ma questa dinamica è interna all'amore, non ne è fattore esterno.

Seguendo il ragionamento di Honneth possiamo ritrovare una dimensione di reciprocità dell'amore, non espressa nella intenzionalità del soggetto amante (che condiziona il suo amare l'altro dalla certezza, o almeno dalla ricerca, di essere ricambiato), ma nella dimensione della «reciprocità latente», in quanto messa in atto da un soggetto che sa amare, perché ha maturato una personalità capace di avere fiducia in se stessa tale da riuscire ad essere solo, senza paura. Quindi un amore che può diventare reciproco nell'agire concreto, ma non condizionato a monte dal suo intento. Solo tale condizione di vita storica consente, per Honneth, il nocciolo più autentico di una vita etica post-tradizionale, che permette allo stesso tempo forme di autorealizzazione personale e solidarietà sociale collettiva (Honneth 2002: 209). Lungo questa dimensione interpretativa, scorgiamo quindi quelle condizioni storiche in cui l'*agape* si incontra con la reciprocità.

Aggiungiamo un altro elemento, decisivo per la sociologia. Per analizzare empiricamente i comportamenti e gli atteggiamenti *agapici* operativizziamo la definizione teorica proposta con lo schema penta-dimensionale dell'amore elaborato da Sorokin, adattandolo alla nostra prospettiva metodologica ermeneutica, seppure questi elabori una definizione da noi non utilizzata, per una serie di ragioni che qui non abbiamo spazio per argomentare. Le cinque dimensioni sono: 1) l'intensità; 2) l'estensione; 3) la durata; 4) la purezza; 5) l'adeguatezza tra l'intenzionalità soggettiva e il suo manifestarsi oggettivo (Sorokin 2005: 54-81).

L'*agape* può variare in *intensità*. Essa è minima nella persona che predica l'*agape* ma non la pratica nel suo agire; ed è nulla quando è utilizzata per mascherare l'egoismo delle azioni. Le azioni dell'amore di scarsa intensità sono quelle di offrire qualche centesimo al mendicante per strada o cedere il posto alla persona su un autobus. Sono, invece, azioni di grande intensità tutti quegli atti mediante i quali una persona dona salute, vita, gioia, vantaggi, ad altri soggetti. Quindi, sono molteplici gli stadi di intensità che si frappongono tra il punto minimo e quello massimo. Possiamo in tale modo dire se uno stadio è maggiore o minore di un altro, quale intensità sia più alta e quale quella più bassa rispetto ad un'altra. Di conseguenza possiamo stabilire un'intensità differente tra l'atto di offrire un posto sull'autobus ad una persona rispetto a quello di donare un organo per far sopravvivere una vita. Così offrire il 2 per cento dei propri beni è sicuramente un'intensità inferiore di chi ne offre il 50 per cento. Il dedicare un'ora di tempo agli altri ha un'intensità inferiore di chi ne dedica quattro o cinque.

L'*estensione*. Tra il punto minimo (amore per sé), e massimo (per il cosmo e l'umanità), ci sono vari stadi intermedi come, ad esempio, l'amore per la propria famiglia, per pochi amici, o per tutti i gruppi ai quali si appartiene. Il punto massimo è l'amore per l'intera famiglia umana, l'universo, per l'acqua, gli animali, l'ambiente ecc. Anche in questo caso possiamo ordinare gli eventi e le azioni in modo crescente.

La *durata* dell'amore può variare dal momento più breve all'intero corso della vita di una persona o di un gruppo. Caso tipico la persona che dedica la propria vita alla cura di un ammalato (come ad esempio un genitore che assiste un figlio con grave handicap), o della persona che attraverso un'adozione a distanza offre nel lungo periodo il suo sostegno finanziario. Questi sono tutti esempi di amore duraturo. Ma possiamo fare riferimento anche ad azioni di breve durata come quei soldati che in guerra rischiano la loro vita per non uccidere un nemico e poi nella vita ordinaria tornano ad avere atteggiamenti di altro tipo.

La *purezza* dell'*agape* presenta varie gradazioni. Essa va da una misura massima che si riconosce dall'esistenza di una motivazione intrinseca, che trova cioè la propria ragion d'essere nell'*agape* stesso, fino al livello zero, nullo, caratterizzato dall'amore come mezzo per raggiungere un fine utilitaristico o che è all'interno di una logica di equivalenza e di misurazione e contabilizzazione tra ciò che si è dato e ciò che si è ricevuto.

L'*adeguatezza* riguarda il rapporto tra l'intenzionalità soggettiva dell'*agape* e le sue manifestazioni oggettive e si ha quando le due dimensioni coincidono. Ma le due dimensioni possono anche discordare. In questo caso possiamo avere un'inadeguatezza dell'*agape* che può manifestarsi secondo due modalità. La prima riguarda tutte quelle esperienze dell'*agape* che possono essere soggettivi-

vamente autentiche nella persona che ama, ma con conseguenze oggettive che risultano essere contrarie alle intenzioni del singolo. La seconda è caratterizzata da una persona che soggettivamente non agisce secondo la logica agapica, non ha quindi intenti d'amore, ma le conseguenze del suo agire producono un oggettivo beneficio ad altri soggetti e sono di fatto eccedenti. Ad esempio, molti grandi creatori di capolavori artistici come Bach, Mozart, Beethoven o Michelangelo, erano spinti nelle loro attività creative non tanto dall'amore per gli altri, ma da un'esigenza creativa, dall'amore per la bellezza o perfino da motivi prosaici quali il denaro, la fama, la popolarità, o addirittura narcisistici ecc. Nonostante l'assenza di motivazioni agapiche nelle attività di questi grandi creatori, le loro opere hanno avuto effetti potenti su generazioni di persone in termini di gratuità, fiducia, civilizzazione. Sebbene essi non fossero soggettivamente dei benefattori divennero, oggettivamente, degli educatori dell'umanità, contribuendo a rendere più civile la storia umana. L'inadeguatezza, in questi casi, varia dai casi estremi in cui non è presente alcuna motivazione agapica a casi intermedi nei quali l'*agape* è una delle motivazioni compresenti ad altre, fino ad arrivare alle situazioni in cui la motivazione agapica è dominante e trova la sua espressione in azioni ed obiettivi raggiunti.

Il sistema penta-dimensionale di Sorokin è utile per operativizzare il concetto di *agape* e consentire quindi la possibilità di una analisi empirica dei fatti sociali. Come lui stesso sottolinea, tale sistema permette di offrire delle coordinate di prossimità delle grandezze dell'*agape* e di poter rendere identificabile e intellegibile il suo manifestarsi empirico.

Quindi, il sistema penta-dimensionale concede sia la comparazione che la definizione delle varie forme d'*agape*, di classificarne i tipi e le attività, i soggetti che le compiono e gli intrecci tra tipologie e combinazioni più frequenti in un dato gruppo sociale. Infine, la funzione di questa operativizzazione ci consentirebbe di stabilire e studiare i rapporti funzionali, causali e di significato tra le variabili dimensionali considerate.

5. Conclusione: un concetto critico

Condividiamo l'affermazione di Magatti, per il quale da un'ottica sociologica «l'*agape* non può diventare norma della vita sociale ma costituisce un punto di apertura dell'ordine sociale in grado di dinamizzare i rapporti tra gli uomini e di stimolarne continuamente il rinnovamento» (Magatti 2007: 18).

In questa prospettiva l'*agape* ci fa riconsiderare la vocazione più profonda delle scienze sociali e cioè che accanto alle autonome prospettive di analisi, sia riaffermato il carattere critico ed emancipativo del proprio lavoro, nel senso che sia capace di individuare e gestire le contraddizioni insite nelle diverse

forme di determinazioni politico-sociali e di tendere ad una maggiore consapevolezza degli attori. In questo modo la sociologia può ampliare un punto di visto critico che, attraverso lo scambio ermeneutico, possa contribuire in maniera specifica alla costruzione sociale della realtà stessa verso una direzione emancipativa.

Lungo questa ottica la sociologia può dare un contributo alla società contemporanea fuori da ogni tentazione totalizzante o intrisa di profetismo illuministico. Attraverso l'*agape*, come categoria interpretativa e, allo stesso tempo, critica potremmo dire con Adorno che la sociologia può tendere verso la «redenzione», intesa nel senso di superamento e di adattamento, continuo e mai definitivo, delle oggettivazioni sociali alle istanze della libertà dei soggetti (Adorno 1951 [1971]).

Riferimenti bibliografici

- Adorno T. W. (1951), *Minima Moralia*, Mondadori, Milano (ed. it. 1971).
- Archer M. (2006), *La conversazione interiore*, Erickson, Trento.
- Arendt H. (1994), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.
- Bauman Z. (2004), *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari.
- Berger P.L. (1999), *Homo Ridentis. La dimensione comica dell'esperienza umana*, il Mulino, Bologna.
- Beck U. e Beck E. (1996), *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Boltanski L. (1990), *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris.
- Boltanski L. (2005), *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano.
- Carnap R. (1976), *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. 1947, 1962).
- Colasanto M. e Iorio G. (2009), *Sette proposizioni sull'Homo Agapicus*, in «Nuova Umanità», n. 182: 252-278.
- Collins R. (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Crespi F. (2002), *Introduzione alla sociologia*, il Mulino, Bologna.
- Crespi F., Jedloswski P., Rauty R. (2000), *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Bari-Roma.
- Derrida J. (1996), *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano.
- Durkheim E. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano (ed. it. 1971).
- Elias N. (1988), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Foucault M. (1978), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Giddens A. (1995), *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna.
- Gouldner A. (1997), *La sociologia e la vita quotidiana*, a cura e con introduzione di Rauty R., Armando editore, Roma.
- Habermas J. (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 vol., il Mulino, Bologna.
- Hegel G. W. F. (1802-3), *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari (ed. it. 1971).
- Hochschild A.R. (2006), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna (ed. or. 2003).

- Honneth A. (2002), *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.
- Iorio G. (2005), *La nascita della sociologia e la relazione sociale*, in «Nuova Umanità», n. 162: 831-849.
- Kierkegaard S. (1983), *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano.
- Kuhn T. S. (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino (ed. it. 1978).
- Luhmann N. (1987), *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari.
- Magatti M. (2007), *Introduzione*, in Boltanski L., *op. cit.*: 7-18.
- Marion J. L. (1997), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino (ed. it. 2001).
- Matza D. (1966), *Poverty and Disreputable*, in Smelser N.J. e Lipset S., (eds.), *Social Structure and Social Mobility in Economic Growth*, Aldine Press, Chicago.
- Mauss M. (1923-4), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino (ed. it. 1965).
- Merton R. K. (1949), *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna (ed. it. 1959-1971).
- Nietzsche F. (1986), *Così parlò Zarathustra*, CDE, Milano.
- Parsons T. (2005), *La religione nell'America postindustriale: il problema della secolarizzazione*, in Bartolini M. e Prandini P., *Cristianesimo e Modernità*, Gentile, Salerno (ed. or. 1974).
- Rosati M. (2001), *La solidarietà nelle società complesse*, in Crespi F. e Moscovici S. (a cura di), *La solidarietà in questione*, Meltemi, Roma: 16-81.
- Schütz A. (1979), *Saggi sociologici*, Utet, Torino.
- Simmel G. (1989), *Sociologia*, Edizioni Comunità, Milano.
- Simmel G. (2001), *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma.
- Sorokin P. A. (1954), *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma (ed. it. 2005).
- Weber M. (1999), *Concetti sociologici fondamentali*, in *Economia e Società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1922).