

## Homo agapicus: Quale amore

Giulia Paola Di Nicola<sup>1</sup>

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

Parte storica

Parte propositiva

### 1. Il dovere della memoria nella storia della sociologia

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

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

Nel selezionare, generalmente, si tende a privilegiare la fama e l'accademia, con conseguente esclusione o sottovalutazione di coloro che non entrano nei grandi circuiti del sapere e che non vengono citati<sup>2</sup>. Vi sono autori che danno contributi significativi alla storia della cultura ma che vengono semplicemente espropriati da altri che si appropriano delle loro idee e ne ricavano fama immeritata. Il caso di Buber ed Ebner per la filosofia dialogica è un esempio per la Germania. Molti hanno scritto, dipinto, pensato a nome di altri. Alcuni ottengono il giusto riconoscimento dopo molti anni, altri *ghost-workers* resteranno probabilmente sconosciuti per sempre.

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

<sup>1</sup> Docente Sociologia della famiglia, Università di Chieti, condirettore “Prospettiva Persona”

<sup>2</sup> Quello che viene denunciato come cosiddetto “mercato delle citazioni” riflette dinamiche di potere nazionali e internazionali, che fanno sì che alcuni autori validi restino sconosciuti a fronte di altri super-citati, più o meno meritatamente. Vi sono autori che in vita vengono osannati e che non appena perdono potere vengono dimenticati.

## 2. L. Sturzo e P. A. Sorokin

Da parte mia vorrei vedere collocati nella storia degli sviluppi dell'ideal tipo *dell'homo agapicus* almeno due autori: Sturzo e Sorokin (quest'ultimo è citato nella relazione, ma marginalmente). L. Sturzo non gode oggi di buona fama in sociologia; è stato dimenticato e rimosso. Molti ambienti culturali "in" hanno presentato A. Gramsci come l'intellettuale italiano per eccellenza del Novecento, mentre il mondo cattolico non sapeva proporre altro. Resta da chiedersi come mai Wilhelm Röpke (1959) il giorno del funerale di Sturzo affermò che quanto era riuscito a fare in Germania (dal 1946 al 1959) insieme al ministro e dopo Cancelliere Erhard e al Cancelliere Adenauer lo aveva appreso da Sturzo. Aggiungeva che forse gli italiani non ne avevano compreso la grandezza. Pareto, dal canto suo, affermava che Sturzo "dimostrava nel campo delle scienze economiche sicurezza della dottrina, della scienza, nel senso proprio del termine, a differenza degli altri uomini politici del tempo"<sup>3</sup>.

Sturzo per alcuni ha il difetto di essere stato un uomo d'azione, per le sue molte opere a favore dei poveri in Sicilia e poi come fondatore di un partito, per di più di cattolici. Si sa che gli studiosi diffidano delle persone che uniscono capacità pratiche e teoriche (benché E. Mounier abbia avuto diversa sorte, ma - come sostiene De Rosa per il caso Sturzo - c'è stato un periodo francese nella cultura italiana che ha preferito autori d'oltralpe a Sturzo, Toniolo, Murri<sup>4</sup>). Sturzo non scriveva per la comunità accademica, ma per i lettori. Inoltre era un prete, espressamente, seppur faticosamente, fedele alla Chiesa cattolica. A questo si deve aggiungere il giudizio negativo di Croce, il quale, in un'epoca in cui egli dettava legge nella cultura italiana (e non solo), disdegnò le "escursioni filosofiche" di Sturzo, pur apprezzando l'uomo politico. Il suo pensiero venne considerato alla stregua delle esercitazioni giovanili in campo poetico e teatrale: "Sono questi i dilettamenti di cui riposa dalla fatiche della sua opera pratica"<sup>5</sup> (Sturzo aveva commesso l'ingenuità di inviare a Croce una copia del poema *Il ciclo della Creazione*, per un giudizio). Non va trascurato il limite linguistico di stile ancora ottocentesco.

Infine, non ha giovato a Sturzo l'affermarsi di una cultura marxista troppo lontana dal suo pensiero e che egli non si è dato troppa cura di approfondire. Il fatto che abbia avuto problemi e con la Santa Sede (decisamente diverso il suo atteggiamento da quello di A. Gemelli e F. Olgiati, che lamentavano l'assenza della esplicita dicitura "cattolico" dal nome del partito) e con la cultura marxista avanzante dimostra che Sturzo era ed è ancora oggi progressista per i conservatori e conservatore per i progressisti. Eppure: «Può apparire strano, e al limite paradossale, che il principio della laicità della politica e della conseguente aconfessionalità del partito abbia trovato il suo più coerente difensore in questo prete di severa integrità morale e di profonda pietà, sempre obbediente alla Chiesa»<sup>6</sup>.

Aldilà della sua fortuna, quello che qui ci interessa è se l'agire agapico abbia o meno a che fare con la sociologia di Sturzo. La questione si potrebbe porre anche in questi termini: è possibile una sociologia senza una antropologia e una antropoteologia di riferimento? Se Sturzo ha potuto pensare ad una "sociologia del soprannaturale" e dunque a far incontrare società e Dio, è perché egli rifiutava una sociologia riduttivistica e fattuale. La sua era una impostazione personalista, - chiamata da F. Felice "personalismo metodologico"<sup>7</sup>: alla base del fatto sociale c'è sempre la persona, non una coercizione esterna, come in Durkheim. Essendo l'uomo a esigere e attuare

<sup>3</sup> Cf. Pareto, *Sturzo*, "La vita italiana", 15 Nov. 1920.

<sup>4</sup> G. De Rosa, *Sturzo*, UTET, Torino 1977, p. 372.

<sup>5</sup> B. Croce, *Terze pagine sparse*, Firenze 1952, vol II, p. 113.

<sup>6</sup> G. Campanini-N. Antonetti, *Luigi Sturzo. Il pensiero politico*, Città Nuova, Roma, p. 40.

<sup>7</sup> Cf. F. Felice, *Il contributo di Sturzo alle scienze sociali*, Effatà, Cantalupa 2006.

determinate forme sociali, anche i fini sociali non sono altro che fini inerenti alla sua attività. Esaltando la persona, nell'agire che è insieme individuale e sociale, fattuale e morale, Sturzo ha integrato il contributo dei pensatori liberali alla sua formazione filosofica aristotelico-tomista.

La sua è una critica alla neutralità delle scienze e in particolare della economia rispetto all'etica, giacché si cadrebbe in una impostazione materialistica e immanentistica che finirebbe con l'assolutizzare la dimensione economica dell'essere umano, minandone la integralità. Sturzo temeva che, rifiutando la metafisica tradizionale, si desse il placet ad altre metafisiche di stampo positivista, idealista, materialista o sociologista, con la reificazione di entità collettive. Contrario al neoidealismo imperante in Italia e al fattualismo scientifico materialista, la sua sociologia storicista tentava di sviluppare il principio della avalutatività di matrice weberiana senza restare ingabbiato nel silenzio dell'etica. Non manca di evidenziare divergenze da Weber, cui pure si avvicina<sup>8</sup>. Sturzo parlava della sua prospettiva come di *antropologia sociale*, per evidenziare il carattere personalista della sua ricerca. Non era lontano dall'individualismo metodologico, proprio per il richiamo alla persona e la critica a uno statuto epistemologico che implichi la superiorità del sociale rispetto agli individui e va in qualche modo a ledere la originaria libertà. Lottava contro ogni determinismo per poter affermare anche in sociologia la responsabilità personale. Il suo continuo riferimento alla storia, che imbarazza alcuni per la parentela con lo storicismo, non gli impedisce di giudicare le teorie filosofiche e le diverse ipotesi che gli uomini mettono in campo per risolvere le situazioni complesse. Per questo qualcuno parla di Sturzo come caratterizzato da un percorso "falsificazionista", nato dal desiderio di guardare le cose come stanno, indifferente alle teorie delle mode culturali. Questa impostazione ha a che fare anche con quello che si chiama "antiperfettismo sociale", per il fatto che il "fallibilismo", l'ignoranza e la libertà individuali sono categorie imprescindibili.

Aveva ben chiara l'immanenza della sociologia, ma non disdegnava il richiamo alla teologia e alla filosofia, che non potevano entrare nel discorso sociologico se non in quanto disposte a poggiare sull'accertamento storico e statistico. Proprio per questo non si può scartare dallo studio della società il valore sociale del soprannaturale, sotto qualsiasi forma religiosa si presenti. Il soprannaturale infatti è sempre intervenuto sin dai primordi dell'umanità come fattore orientativo dell'agire. Nel cristianesimo questa direzione è l'amore. Se il dato religioso viene posto al centro della riflessione sociologica è perché il rapporto di reciprocità e interpenetrazione tra individuo e società riconducono la società all'essere umano che dà ad essa la sua impronta, creando l'ambiente sociale come proiezione della coscienza individuale nel mondo esterno (famiglia, città nazione...): «Potrebbe essere derisa l'idea di una sociologia del soprannaturale da coloro che non comprendono che cosa sia il soprannaturale nell'uomo e nella società... unico è il vincolo sociale, l'amore. Se questo amore ha due soggetti, Dio e il prossimo, non per questo è doppiato e può sdoppiarsi... la nostra riconoscenza verso Dio, non solo personale e intima ma sociale e pubblica è impegnata come un'attuazione progressiva e completa dell'amore, effusione di Dio in noi in un'unica società... nessuno pensi che noi tendiamo a confondere i due ordini, il naturale e il soprannaturale, o che attenuiamo il primo per il secondo»<sup>9</sup>.

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

Vi sono certamente in Sturzo i limiti di un sapere teologico tradizionale, di un timore di censure ecclesiastiche che l'hanno influenzato, ma rimane significativo il suo tentativo di una sociologia storica, ricollegabile a Vico, con fondazione atropo-teologica, religiosa e non

---

<sup>8</sup> «Nel mio metodo c'è qualcosa di Max Weber che però inclinava alla tipologia sociale, che è ben diversa dalle forme della società quali da me concepite» (L. Sturzo, *Del metodo sociologico*, Zanichelli, Bologna 1950, p. 85).

<sup>9</sup> L. Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, riedizione anast., Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp.11 ss.

confessionale, ovvero il suo bisogno di ricondurre l'agire sociale ad una coscienza libera e responsabile. «E' solo la coscienza individuale, cioè l'uomo razionale, colui che effettivamente risolve in sé ogni forma sociale, che nella sua autonomia, unifica i vari elementi della società umana. Egli gerarchizza i fini delle varie forme sociali, nelle quali esplica le sue attività, essendo metafisicamente il termine e il fine della società stessa»<sup>10</sup>.

Quando Sturzo parla di sentimento religioso non si riferisce immediatamente alla contemplazione e al misticismo e ancor meno ad uno psicologismo sentimentale; egli ha in mente una antropologia sociale che esige una interpretazione della storia che non ha sufficiente respiro senza la presenza del Cristo, indispensabile per sfuggire al relativismo storico. Proprio la ispirazione religiosa gli ha consentito di dar risalto a quei comportamenti sociali ispirati all'amore, ad imitazione di Dio amore. L'etica, la religione, la filosofia entrano nella sociologia come ispiratori di comportamenti e fenomeni collettivi. Sono indispensabili a contrastare lo storicismo da una parte e sociologismo e positivismo dall'altra, che danno spazio ad una vera e propria "metafisica" del sociale, ossia al sociale come realtà a se stante, base dello statalismo.

La stessa critica Sturzo rivolgeva all'idealismo crociano, che innalzava il fatto compiuto evitando di dare una spiegazione immanente della storia. Egli voleva guardare alla sociologia come scienza autonoma, "scienza della società in concreto, nelle sue strutture e nel suo dinamismo"<sup>11</sup>. Si trattava di elevare la sociologia al valore senza perdere la concretezza storica. L'individuo è l'unico dato reale perché non esistono società, nazioni come per i positivisti, perciò occorre studiare l'agire dell'individuo in rapporto alle forme istituzionali che man mano si vengono modificando. La storia gli appare come un processo umano che si realizza in virtù di forze immanenti, unificato nella razionalità da un principio e verso un fine trascendente e assoluto.

La fenomenologia sociale empirica non può essere un determinismo naturalistico perché deve cercare di comprendere ciò che è umano e che si esplica nella tendenza alla razionalità e nella aspirazione all'assoluto; neanche sarebbe opportuno ricondurre la sociologia a prospettive etico razionali che trascurino il dato empirico. Trascendenza e immanenza, società ideale e reale si richiamano a vicenda. La società ideale rivelata dal cristianesimo integra e trascende quella naturale, conferendole un significato. Se la sociologia offre interpretazioni della storia nel suo aspetto esterno e la chiave ultima di tale storia è il divino immanente e partecipato. "Il fatto che premesse e teorie filosofiche entrino nel sistema specifico di una data disciplina non deve fare arrivare a negarne l'autonomia scientifica, sia perché la supposizione o la dimostrabilità sono poste in luce con metodo proprio, sia perché i vari aspetti del soggetto-uomo, nel suo complesso razionale e attivo, sul quale vertono le discipline morali, sono necessariamente collegati e sostanzialmente inscindibili"<sup>12</sup>.

Quando parla di *sociologia del soprannaturale*, Sturzo affronta aspetti di teologia trinitaria per i loro riflessi sulla società. Il campo è teologico-sociale. Anche i sociologi positivisti hanno principi di riferimento e guida per la ricerca, ma spesso li ignorano e perciò non ne fanno un esame critico: fa loro difetto la filosofia e perciò la libertà e la responsabilità delle persone<sup>13</sup>. Senza filosofia, senza religione non c'è critica della società e molla del progresso. La storia stessa "attesta

---

<sup>10</sup> L. Sturzo, *La società, sua natura e leggi*, New York 1944, p. 68.

<sup>11</sup> L. Sturzo, *Del metodo sociologico*, cit., p. 269.

<sup>12</sup> L. Sturzo, *Del metodo sociologico*, cit., p. 89. Se Sturzo parla di sociologia del soprannaturale è perché non si possono studiare le branche senza collegarle all'albero: la soprannaturalità è un fatto storico come lo è quel processo di razionalizzazione e di liberazione dal male verso cui l'essere umano è sospinto per superare il dolore e l'oppressione. Questa attitudine appartiene alla dinamica vivente della società e non perde il suo carattere naturale per il fatto di rivolgersi ad una sfera più alta e altra. Ogni avvenimento è materiale della storia storicizzabile nella coscienza sociale. Sturzo non ignora il rischio di ridurre la società alla coscienza, per questo parla di coscienza sociale: «La società non è che il pensiero comunicato e attuato e dove c'è più comunione di più individui, comunicazione di idee e di bisogni... là c'è coscienza sociale».

<sup>13</sup> Cf L. Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Opera omnia vol VII Zanichelli, Bologna 1960.

il fatto soprannaturale come esistente inserito nel processo umano aprendoci così una finestra verso il mondo invisibile”<sup>14</sup>. Lo studio della società è parziale e incompleto se è analitico e non annette la dimensione soprannaturale.

Sturzo si difende dall'accusa di astrattismo e la rimbalza ai sociologi che vanno per la maggiore: «Secondo noi fare dell'astrattismo non è derivare legittimamente una teoria di fatti; è astrattismo l'interpretazione del concreto reale senza tener conto dei suoi fattori essenziali e delle sue sintesi esistenziali... e' astratta qualunque assolutizzazione di parzialità concernenti l'uomo e la società. Spesso i sociologi cadono in questo errore pretendendo di dire la loro sull'uomo dopo averlo spogliato, contro l'evidenza dei fatti, del soprannaturale»<sup>15</sup>. La sociologia del soprannaturale non solo si giustifica ma è necessaria per non escludere il rapporto col divino e non ridurlo a fatto deterministico. Non si possono chiudere gli occhi sulle tante vite umane e sulle tante opere sociali che hanno senso solo nella prospettiva della fede senza passare ad un grado più profondo di conoscenza. Si può fare uno studio della superficie, della morfologia sociale ma senza pretendere di esaurire i significati e i valori che sottendono le diverse forme sociali. Si può fare sociologia senza avere fede, ma elaborando un discorso limitato ad aspetti descrittivi senza pretendere di escludere altri approfondimenti: il sociologo credente avrà un punto di vista più ampio nel cogliere aspetti che solo l'occhio della fede può vedere: «I fatti stessi, nel loro complesso, ci danno la marca di un valore superiore appena si mostrano i motivi i fede, di speranza e di amore che vi hanno concorso»<sup>16</sup>.

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

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

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

---

<sup>14</sup> *Op. Cit.*, pp. 6-7.

<sup>15</sup> *Op. Cit.*, p. 9. Sturzo non poteva accettare che si pensasse di fare sociologia scientifica eliminando il soprannaturale.

<sup>16</sup> *Op. Cit.*, 12

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

### 3. Tommaso Sorgi

Sulla scia di questa linea interpretativa, in una storia della sociologia non mi pare si debba trascurare, specie in questa sede, il contributo di Tommaso Sorgi, sia per aver fatto conoscere la sociologia di Sorokin in Italia, sia per aver approfondito aspetti della microsociologia legati alla teoria dei *piccoli mondi*, nei quali persona e società trovano terreno fertile per la creatività dell'amore (nella relazione su questo tema si fa riferimento a Gouldner e alla vita quotidiana). Il rinnovamento passa per la capacità di tenere sotto controllo il rapporto tra buone intenzioni e istituzioni, conservazione e progresso, individualismo e collettivismo a partire dalle intenzioni del soggetto agente.

Sorgi non si limita, come scrive in prefazione, allo sforzo di comprensione di piccoli e grandi fenomeni sociali, ma cerca soluzioni, tenta di scoprire una via più umana per ritrovare il senso della socialità. Parte dalla constatazione della presenza di "zone morte", ossia brandelli di sociale spento, di negatività sociali. Tutti sono portati ad accusare, ma egli vuole indicare una strada per affrontare questi "buchi neri" invitando a non rivolgersi conflittualmente alla "società", come entità astratta e macro, ma a costruire rapporti positivi, per la convinzione che sono gli esseri umani a fare la società, a ridare senso al sociale e rivitalizzarlo animando quei piccoli mondi che dipendono dal loro raggio di azione personale.

Si tratta di favorire una sociologia impegnata, che aiuti l'attore sociale a comprendere che senza negare il suo essere "situato" fra strutture e condizionato da fenomeni più grandi di lui, può tuttavia avere un notevole margine di iniziativa. Conoscere e prendere atto di tali condizionamenti cui è sottoposto è il presupposto per de-condizionarsi e attivare le proprie energie per la costruzione di percorsi positivi e prosociali<sup>17</sup>. Viene ripreso dunque il tema dell'amore (esplicito il collegamento a Mounier), e illuminando la dialettica tra egoità e rapportualità per una sociologia del patto sociale quotidiano in cui ciascuno sceglie il registro del proprio agire in rapporto agli altri: «Una sociologia della riagggregazione e del patto sociale quotidiano è fortemente interessata a quella parte del discorso che, nella realtà bimodale della rapportualità, sottolinea la possibilità di scelta della modalità oblativa e socialmente costruttiva e pone le basi per trasformare l'amore da energia rapportuale privata in fattore sociale pubblico e forza storica»<sup>18</sup>.

Sorgi mostra come la sociologia sin dagli esordi si è rivelata ricca di testimonianze in tal senso: Comte stesso, il cosiddetto fondatore, dopo aver liquidato la religione rivelata, ha voluto ricostruire quella umana dell'altruismo e del "vivere per gli altri"<sup>19</sup>. Durkheim, poi, non va letto solo come positivista della attualità sociale, ma anche come sociologo dell'amore, sia pure considerato entro i limiti della natura sociale. Sono sue frasi del tipo: «l'altruismo non è destinato a diventare – come pretende Spencer – una specie di piacevole ornamento della vita sociale, ma ne costituirà sempre la base fondamentale... Gli uomini non possono vivere insieme senza capirsi e, di conseguenza, senza sacrificarsi l'uno per l'altro»<sup>20</sup>; la vita sociale forma nell'individuo «sentimenti che, per loro stessa natura, ispirano non soltanto i sacrifici giornalieri che assicurano lo sviluppo

<sup>17</sup> T. Sorgi, *Costruire il sociale. La persona e i suoi piccoli mondi*, Città Nuova, Roma 1991, p. 11.

<sup>18</sup> *Op. Cit.*, p. 163.

<sup>19</sup> A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 1851-1854, e *Le catechisme positiviste*, 1852.

<sup>20</sup> E. Durkheim, giudizi di valore e giudizi di realtà, in "Revue de metaphysique et de morale" XIX (1911), tr. it. in Id. *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1963, pp. 214-218.

della vita sociale quotidiana, ma anche, all'occorrenza, atti di rinuncia completa e di abnegazione senza restrizioni»<sup>21</sup>. Ugualmente da riprendere è Feuerbach per il quale «la legge prima e suprema deve essere l'amore dell'uomo per l'uomo»<sup>22</sup>.

Ancor più oggi la forza dell'altruismo acquisisce una dimensione planetaria, in considerazione dell'interdipendenza planetaria economica, ambientale, tecnologica, ed è resa necessaria dalla constatazione del prezzo che tutti pagano per i comportamenti negativi (corruzione, danni della deforestazione, disastri delle centrali nucleari ecc.). La necessità si ricongiunge con l'universalismo cristiano che pone alla base e al vertice l'unità radicale di tutti come figli di Dio, come aveva bene in mente I. Giordani: «L'unificazione è lo scopo dell'universo. Coltivare l'unità è seguire la natura per salire alla soprannatura»<sup>23</sup>.

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

Non poche studiose femministe inoltre, partendo dall'aspirazione a delineare i tratti di una femminilità positiva, accentuano i temi della cura e della maternità come paradigma dell'agire relazionale, andando oltre la pura e indefinita relazionalità. Nell'ambito di queste tematiche andrebbe sviluppata la ricerca di reciprocità che allude alla dinamica circolare all'interno della relazionalità dandole un contenuto etico senza essere moralistico, e dà senso unitario alle polarità dell'io e del tu dell'uguaglianza e della differenza, della giustizia e dell'amore, del calcolo e del dono, polarità tendenzialmente portate a divaricarsi e contrapporsi<sup>24</sup>.

#### 4. Commento delle proposizioni

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

2. La *caratteristica dell'agape come intimità* è ugualmente ambivalente e passibile di confusione. L'agire agapico può realizzarsi anche senza intimità, giacché ha a che fare più con le intenzioni che con la prossimità e le azioni. Si capisce che il vocabolario usato da Luhmann è

---

<sup>21</sup> E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Paris 1893, tr. it. Comunità, Milano 1962, p. 233.

<sup>22</sup> F. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 1841, tr. it. Milano 1960, pp. 320-321.

<sup>23</sup> I. Giordani, *Le due città*, Città Nuova, Roma 1961, pp. 490-493.

<sup>24</sup> Mi permetto di rimandare per questi aspetti a *Il linguaggio della madre e Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, entrambi editi da Città Nuova, rispettivamente nel 1994 e nel 1988.

pericoloso quando dice che “L’amore determina il proprio oggetto e lo crea come oggetto particolare che prima del suo amore non esisteva”. E’ vero anche che due persone che si amano rigenerano in qualche modo il mondo attorno a loro nello stesso tempo in cui si rigenerano a vicenda, ma non diremmo che l’una crea l’altra né che l’amore “determina il proprio oggetto”. L’idea di amore come fusione entra continuamente anche in Simmel, quando pensa che la congiunzione tra due persone in nessun punto venga alimentata da un’istanza intermedia (Simmel 2001, pp. 169-170). Che l’amore abbia non solo esigenza ma necessità di un intermediario tra l’io e il tu, è oggi sempre più evidente. Possiamo dirlo con Simone Weil, la quale va alla ricerca di una possibilità di unione tra due persone oltre le prepotenze dell’io e del noi. Avendo maturato un radicale disincanto su tutto ciò che è sociale e sulle motivazioni “basse” che lo condizionano (soprattutto la ricerca del prestigio), pensava che una relazione interpersonale autentica si realizza quando l’io e il tu s’incontrano in un punto che li unisce senza confonderli. In certo modo occorre che l’uno e l’altro si siano distaccati da se stessi per incontrarsi senza annullarsi. Di qui il ricorso ad un terzo, che appare del tutto necessario per es. a N. Bobbio perché vi sia pace tra due nazioni (livello macro) e parimenti indispensabile alla relazione io tu, tanto cavalcata dalle filosofie dialogiche del XX secolo (vedi Buber). Solo radicandosi in un terzo mediatore l’io e il tu possono realizzare quella trascendenza della loro immediatezza che sfugge al noi appiccicoso e fallace. Il terzo apre un orizzonte di senso alto e altro, decisamente eterogeneo rispetto ai due. Dal punto di vista culturale richiede ai due di passare per l’impersonale, ovvero un punto di vista neutro, una non-persona. Lo si può vedere come qualcosa che separa e infrange la relazione ma è anche vero che ridefinisce il rapporto. In questo senso Simone Weil ritiene indispensabile la distanza, sia di ordine metafisico che etico. La sua concezione dell’amicizia, per certi versi fuori della norma, perché nutrita di astensione volontaria, mira proprio alla verità del rapporto, a sfuggire alla superficialità di rapporti conflittuali o appiccicosi destinati a dissolversi con la stessa facilità con cui s’impiantano. Nel caso della Weil è stato importante il recupero delle fonti greche (metaxu) e di quelle evangeliche che alludono al terzo dal volto umano-divino. Anche Lévinas mette continuamente in guardia dal rischio di ridurre l’alterità ad un legame di assimilazione che non rimanda al tutt’altro, alla presenza divina in quanto assenza. L’alterità non può essere una difformità all’interno di uno stesso genere, ma reclama una eterogeneità di piano. Questo terzo ha per Lévinas un significato prevalentemente negativo alludendo ad una *illicità* che non si situa al fianco o in mezzo, ma solo al fondo dei due; è la loro non-congiunzione. Su questi aspetti è importante indagare per evitare i rischi dell’amore e per dare alla sociologia un oggetto terzo rispetto all’io e al tu.

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

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

5. **(manca 5 nel testo)** *L’agire agapico supera le regole*. Qui la sottolineatura è corretta, ma rischia la sottovalutazione dell’aspetto oggettivo delle regole. Le due dimensioni andrebbero dialettizzate. È vero che l’amore si svincola dal formalismo, ma non sempre rompe la regola. Fondamentalmente la vede come la sua strutturazione esterna e ne rigenera il senso e la configurazione. Occorre fare attenzione a che l’agire agapico non si limiti a essere descritto tramite dei “non”. Esso è soprattutto un “sì” che risponde all’altro, alla vita, alla costruzione di opere buone, radicandosi sulla struttura antropologica di base. Perciò *l’homo agapicus* risponde al



richiamo interiore che l'altro – per la dialettica del riconoscimento - esercita su di lui, sollecitandolo a intervenire nelle situazioni di bisogno. È vero che non nasce dall'attesa di essere ricambiato e non calcola materialisticamente il proprio interesse, ma getta i semi di una reciprocità a corto o lungo termine. Sarebbe un'azione moralistica se non mirasse a generare reciprocità. Non è fondata sull'aspettativa della ricompensa, ma rispecchia la coscienza di chi trova la ricompensa nell'atto stesso, nella promessa che esso contiene di reciprocità. Non prescrive agli altri, ma col suo comportamento mostra ciò che sarebbe bene per tutti, non cerca la ribalta della scena, ma non si ripiega nel chiuso della propria “anima bella”, non dipende dal giudizio che può derivare dal suo comportamento, ma non è indifferente e sprezzantemente incurante del giudizio altrui, che vede piuttosto come un aiuto e, quando negativo, come una comprensione inadeguata (“non sanno quel che fanno”) del proprio agire agapico, sempre sperando in meglio. Fa notare Kierkegaard che l'amore non dipende dall'amore dell'altro, però cerca e attende risposte, perché solo grazie all'amore dell'altro può stabilire rapporti di reciprocità.

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

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

Benchè siano evidenti le difficoltà di portare avanti un discorso sociologico che ruoti attorno all'agire agapico, ci domandiamo perché a conclusione della relazione si considera impossibile “sostenere una teoria generale della società”? Dipende da cosa s'intende per teoria. Nei limiti del sapere scientifico, essa è semplicemente una prospettiva sulla realtà. Non è teoria generale sostenere il ruolo del capitale umano nella reinterpretazione del sociale e quindi l'importanza dell'amore creativo sia in relazione alle persone che alle istituzioni? Bisognerà forse chiarire meglio il tratto distintivo specifico dell'agire agapico, oltre che ripercorrere i pensatori che in qualche modo ne hanno studiato i tratti. Bisognerà fare attenzione a non limitarsi al negativo nel delineare

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

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

La stessa perplessità si applica alla sottolineatura del presente come caratteristica dell'omo agapicus. Bisogna aggiungere anche che non può essere uno che non sa guardare lontano. Forse, anzi, è proprio "sentinella del futuro", pronto a riconoscere quali sono gli avvenimenti innovativi che vanno nella direzione ottimale e a sostenerli, a raccogliere i segni dei tempi e valorizzarli gettando sguardi lunghi sul futuro in maniera profetica ("tutte le generazioni mi chiameranno beata"). L'amore dona questa capacità di guardare lontano e riconoscere il bene per sé, per le persone amate, per la società; di intuire i pericoli e prevenirli; di individuare il comportamento più consona e propulsivo in una determinata circostanza. Sa inoltre raccogliere il meglio del passato e risvegliarlo alla vita, con discernimento. «Il passato - ci ha detto Ricoeur - contiene frecce non ancora scoccate, promesse non realizzate che sta a noi far risorgere come i morti dalla valle di Josafath».

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

riconoscere se stessi senza riconoscere l'altro, perché quello che viene fatto all'altro è fatto anche a se stessi.

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

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

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