

Sette proposizioni sull'Homo Agapicus. Un progetto di ricerca per le scienze sociali.

Michele Colasanto e Gennaro Iorio¹

1 Introduzione

In questa breve e ovviamente non esaustiva relazione, l'obiettivo è quello di introdurre una riflessione sull'agire agapico al fine di interrogare noi stessi, suscitare ulteriori ricerche e fondare l'attività di una comunità scientifica sull'argomento. Quello che proponiamo è solo l'inizio di un *work in progress*, che in questa sede cerca di offrire elementi per una definizione del concetto dal punto di vista teorico e individuarne almeno alcune delle sue dimensioni caratterizzanti. A tale scopo proponiamo di discutere alcune proposizioni sull'Agape. A questo lavoro andrebbe aggiunta una riflessione sul piano dell'operativizzazione empirica, della capacità di interpretazione di fatti storici e dell'ambito di utilizzo del paradigma agapico, ma che non sarà presente in questa sede.

Partendo dalla osservazione che nella realtà empirica coesistono molteplici forme dell'agire sociale e che la letteratura sociologica ha più volte evidenziato tramite la tipizzazione, cercheremo in questo lavoro di definire alcuni tratti dell'*Homo Agapicus*, rappresentativo, non tanto di un tipo ideale quanto di un agire sociale cioè di un agire di Ego il cui senso è caratterizzato dall'atteggiamento di donazione, incondizionatamente verso Alter e dal ricercare il bene e la felicità di quest'ultimo, indipendentemente dalla volontà e/o l'effettiva restituzione del contro dono.

Cominceremo da una rassegna critica, breve certo non esaustiva, sul tema dell'amore ristretta all'ambito sociologico, per poi concentrarci più specificamente sul compito che ci siamo prefissati.

2 L'approccio al tema dell'Agape

Le relazioni sociali che si costruiscono tra le persone rispondono a modalità e logiche differenti. E' questo l'assunto della nostra trattazione dell'*Homo Agapicus*. Molti studi evidenziano come l'azione sociale possa caratterizzarsi per una pluralità di tipologie empiriche. Oltre alla nota teoria dell'azione di Weber (1864-1929), che esplicita e definisce un agire razionale rispetto allo scopo, rispetto al valore, affettivo e tradizionale, sono stati presentati importanti studi sul tema della soggettività, che per esemplificare il tipo d'azione fanno riferimento ad una particolare tipologia di essere umano. Essi evidenziano come la soggettività si manifesti sotto molteplici espressioni empiriche, rispondenti a logiche d'azione differenziate. Seguendo tale impostazione intendiamo proseguire nel nostro percorso teorico, ovvero accanto alla galleria di tipologie soggettive messe a disposizione dalla letteratura, ci poniamo l'obiettivo teorico di definire alcuni tratti fondamentali dell'*Homo Agapicus*, cioè della persona che fonda la sua azione ed i suoi rapporti sull'Agape. Esiste, da questo punto di vista, una tradizione di studi inaugurata da Wright Mills (1916-1962) con il suo *Immagine dell'uomo* (1973), ma ricordiamo ad esempio il tipo blasè di Simmel, per esemplificare l'uomo metropolitano, l'*Homo sociologicus* di Dahrendorf (1929-), *Ridens* di Berger (1929-), *Hierarchicus* e *Aequalis* di Dumont (1911-1998), fino ai più recenti tratteggiati da Cesareo e Vaccarini (2007).

Una seconda premessa di metodo è molto ben espressa, nella conferenza del 1918, da Weber in *La scienza come professione*. La professione scientifica è caratterizzata dall'assumere quel sano

¹ Il lavoro presentato è frutto di alcuni anni di riflessione comune degli autori e con gli amici di social-one. La responsabilità della scrittura è da attribuire al par. 5 proposizione 7 a Michele Colasanto e ai par. 2-5 a Gennaro Iorio. Le restanti parti sono da attribuire ad entrambi.

atteggiamento scettico di fronte alla realtà che ci consente un'analisi disincantata dell'agire agapico degli agenti sociali. Infatti, non abbiamo la presunzione di proporci come 'profeti' o 'redentori'. Siamo, però, con Weber consapevoli dei limiti della nostra conoscenza e cioè che: '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).

In tal senso possiamo constatare, nella storia delle scienze sociali, come certi presupposti abbiano di fatto escluso dall'indagine empirica le forme dell'azione sociale fondate sull'agape. A questo proposito nota la Arendt (1906-1975) riguardo ad una delle scienze sociali: 'E' una caratteristica della nostra tradizione politica (per ragioni che non possiamo esaminare qui) l'essere sempre stata estremamente selettiva quanto l'aver escluso, dal suo sistema di concetti, molte autentiche esperienze politiche, tra le quali non ci sorprenderemo di trovarne di davvero fondamentali. Certi aspetti della dottrina di Gesù, che non sono essenzialmente legati al messaggio cristiano e che, piuttosto, hanno origine nella vita della piccola comunità molto chiusa dei discepoli, inclini a sfidare le autorità pubbliche d'Israele, sono certo annoverati tra queste esperienze, sebbene siano stati tralasciati in ragione della loro naturale pretesa esclusivamente religiosa' (Arendt, 1994, pp. 304-5).

La scienza, nel suo progredire lungo i sentieri della conoscenza, procede attraverso l'illuminazione di parti di realtà, ma essa contemporaneamente commette una molteplicità di atti di disattenzione, e oscuramenti di altri aspetti del reale. Nietzsche (1844-1900), accosta questa estrapolazione di elementi di realtà dal tutto alla tragedia della modernità e ci indica l'esigenza che siamo chiamati ad affrontare. Zarathustra, il protagonista del suo famoso romanzo filosofico, è circondato da una turba di storpi, handicappati e mendicanti che gli chiedono di essere guariti, ma egli replica in modo sorprendente. La sua esperienza gli ha insegnato che la cosa peggiore per una persona non è che gli possa mancare un occhio od un orecchio, ma di frammentare l'uomo in pezzetti e sceglierne un frammento, una parte e ingigantirla 'ideologicamente' fino a farla diventare il tutto. Questo è violenza, perché se una parte, che è in sé vera, pretende di essere il tutto, deve extrapolare dal suo campo, occupare tutto lo spazio e, quindi, eliminare le altre dimensioni che sono altrettanto umane² (Nietzsche, 1986, p.169).

La non accettazione del limite della conoscenza scientifica, il nascondere o il rimuoverlo, ha dato vita ad una serie di tentativi fondati sulla 'logica di potenza' della scienza e della sociologia in particolare, che l'hanno condotta spesso a soluzioni non feconde, dal punto di vista del livello di conoscenza e, in taluni casi, ad esperienze storiche tragiche (cioè di extrapolare una parte e, con un atto di violenza, farla diventare il tutto della realtà). Ma sociologi critici, e più in generale la sociologia della conoscenza, sono stati consapevoli di questa parzialità della scienza costretta da presupposti che ne hanno delimitato il suo campo di indagine.

Nostro obiettivo, nei limiti del lavoro che ci siamo prefissi, è contribuire ad allargare il campo di indagine delle scienze sociali prendendo ad oggetto l'agape, spesso ritenuto non degno di oggetto di analisi e di indagine.

² 'Io vedo e ho visto ben di peggio ... : uomini cioè cui manca tutto, se non che hanno una sola cosa di troppo – uomini che hanno nient'altro se non un grande occhio o una grande bocca o un grande ventre o qualcos'altro di grande, - costoro, io li chiamo storpi alla rovescia. E quando venni dalla mia solitudine e per la prima volta passai da questo ponte: non potevo credere agli occhi miei, e guardai, guardai ancora e alla fine dissi: 'questo è un orecchio! Un orecchio grande quanto un uomo!'. Guardai meglio: e, realmente, sotto l'orecchio si muoveva una coserella piccola e misera e stentata da far pietà. In verità, l'orecchio mostruoso poggiava su di un piccolo esile stelo, - ma lo stelo era un uomo!... Il popolo, tuttavia, mi disse che il grande orecchio era non solo uomo... ma un genio. Io però ... rimasi nella mia convinzione, che cioè si trattasse di uno storpio alla rovescia, che aveva troppo poco di tutto e troppo di una cosa sola'

3 La riscoperta dell'amore nell'azione sociale

Recentemente, la sociologia ha riscoperto il concetto dell'amore, pur tuttavia indagata 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 Elias (1897-1977), Giddens (1938-), Beck (1944-) e Bauman (1925-), quella focalizzata sul sesso come caso esemplare di rituale interattivo di Randall Collins (1941-) e quella volta ad analizzare i processi di commercializzazione dell'amore di Arlie R. Hochschild (1940-), tipici di una modernità caratterizzata dal calcolo strumentale e dalla quantificazione.

Ma ci sono anche altre analisi sull'amore, sia del solito anticipatore Simmel (1858-1918), da cui attingeremo alcuni degli spunti che presenteremo, come le ricerche di Foucault (1926-1984) 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 (1978).

Un accenno in questa sede merita anche il contributo di Luhmann (1927-1998), 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 'eccedenza' dei possibili significati attribuibili a tale atto, cosa garantisce la convergenza semantica? E' 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 quella che venga rifiutato. 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 nascita dell'amore romantico. Gli ideali dell'amore romantico, diffusi attraverso il primo genere letterario di massa, il romanzo, in quanto significato di corteggiamento e in quanto 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 come 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.

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 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 in cui si assiste ad un'ulteriore separazione tra coniugalità e sessualità.

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 delinarsi 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, op cit., p. 59 e ss.).

E' proprio su quest'ultima possibilità, cioè di interrompere la relazione in qualunque momento, che si innesta la riflessione critica di Bauman (2004). In una società 'liquido-moderna', in cui 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 toglie 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: sarebbe questo ritmo a redimere. Certamente nelle società tardo-moderne, a causa della mobilità geografica, lavorativa ed affettiva, le cerchie sociali a cui 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 diventato oggetto di studio nella produzione sociologica recente, mentre raramente lo è stato nella riflessione dei classici e in quella immediatamente successiva, se non per eccezioni come Simmel, Elias e Sorokin (1889-1968). 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 Hoecschild, 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 da un lato 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 quello 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.

4 Il concetto dell'Agape

4.1 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 proprie *regole e competenze* mediante le quali viene costruito 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 dell'interazione sociale, che da un lato non esaurisce la ricchezza

delle azioni praticabili e dei tipi sociali, ma dall'altro, non è esclusa 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, valoriale, 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, di cui 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. E' questo uno degli obiettivi teorici generali del lavoro di Boltanski: rivalutare la dimensione del soggetto rispetto alla struttura, privilegiata dal suo maestro Bourdieu (1930-2002).

Nello 'stato di pace' le persone rinunciano all'agire utilitaristico basato sullo scambio e agiscono donando più di quanto in quel momento esige 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 misura 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 (ibidem, p.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, p.4).

4.2 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 intessere 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, p.77).

a) 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 (1930-2002), 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 (1889-1951) 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 (1929-) nella sua *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) per criticare, da un lato, il riduzionismo in cui cade lo strutturalismo marxista, e dall'altro, per sottolineare 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 e l'esperienza esperita dalla prassi del soggetto cosciente e comunicata ai suoi interlocutori è un importante meccanismo di riproduzione del sociale in genere e, quindi, anche dell'agire agapico. Ma allo stesso tempo il linguaggio consente di manifestare la riflessività e la soggettività delle persone che altrimenti, come nel caso di B., verrebbe negata, con effetti alienanti e burocratizzanti per la vita dei soggetti e delle loro interazioni.

b) 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 un 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 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. 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.

c) L'agape è tutta concentrata nell'attimo presente, ma per certi aspetti ogni azione sociale significativa ha questa caratteristica. Alfred Schutz (1899-1959) 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, p.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, perchè manca 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' (p.141). Nello 'stato di pace' è escluso *l'agire sociale* perchè manca l'intenzionalità dotata di senso, manca la *relazione sociale*, perchè 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* perchè 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, 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.

5 Alcune proposizioni sull'Homo Agapicus

Dopo aver individuato i tratti tipici dell'agire agapico (rinuncia alla messa in equivalenza, attimo presente, prassi, linguaggio, assenza di anticipazione, silenzio dei desideri) e i suoi limiti nella formulazione di B., procediamo a delineare alcune altre dimensioni del concetto che proponiamo alla discussione in forma di proposizioni scientifiche da porre a verifica empirica.

Proposizione 1: Agape come motivazione primaria dell'azione

Un primo tratto ce lo suggerisce l'intramontabile Simmel: l'agire orientato dall'amore come motivazione primaria è estranea alla contrapposizione tra azione egoistica e azione altruistica. E' questa un'intuizione che ci propone nel *Frammento sull'amore* (2001), pubblicato postumo e che appartiene all'ultima fase del pensiero simmelliano, caratterizzato da una riflessione esistenziale e sociale al tempo stesso.

Simmel evidenzia come l'egoismo e l'altruismo non sono gli estremi del continuum delle motivazioni umane, perchè l'agape non è riducibile ad alcuno dei due estremi. E' possibile che l'agire sociale per amore sia indipendente da quell'alternativa. Essa abolisce ogni distanza tra l'io e il tu. Nelle parole di Simmel la peculiarità specifica dell'amore riguarda il fatto che essa '.. non elimina l'esser per sé dell'io né quello del tu, anzi, ne fa il presupposto in base al quale si compie l'eliminazione della distanza' (p.161).

In questa interpretazione ritroviamo un tratto dell'analisi di Simmel più generale che riguarda un ordine di questioni che hanno a che fare con lo statuto della sociologia, che un secolo fa esprimeva con la domanda 'come è possibile la società?'. La sua risposta è stata che la società è allo

stesso tempo un'unità tra l'essere *prodotti* dalla società, l'esserne *membri* e l'*intimità* dei soggetti. Dalla combinazione di questi tre elementi prende forma la società empirica. L'essere per sé e l'essere sociale formano un insieme, la persona nella sua totalità, che non può prescindere, per la sua stessa esistenza, da queste tre appartenenze. Piuttosto esse giocano in maniera diversa, secondo la forma che assumono le relazioni che egli stringe (è diverso ad esempio l'incontro tra cliente e impiegato di banca, due amici o due persone che si amano). Le tre dimensioni, l'essere per sé, l'essere membro e l' 'inoltre' di ogni persona, definiscono il campo di azione di ciascuno, nel quale si sperimenta contemporaneamente la dimensione di essere creatore ed essere creato dalla società, di essere figlio e padre, ma anche qualcosa di più (il sociale trasformato). Tutto questo è la società empirica che pertanto può essere oggetto di osservazione (Simmel, 1989, pp.32-36).

Proposizione 2: L'Agape come interpenetrazione dei soggetti crea proprietà emergenti del sociale, ovvero: la sua istituzionalizzazione sociale

Cosa accade quando il sociale diviene il prodotto di intimità e membri che agiscono mettendo l'agape a fondamento delle loro azioni?

Niklas Luhmann, pur in un contesto di amore come eros, elabora il concetto, particolarmente utile rispetto ai nostri obiettivi di ricerca, di *sistema di interpenetrazione* per rilevare il sociale creato da un agire che sia il prodotto di due soggetti che liberamente deliberano di vivere ciascuno per l'altro. L'amore in questo caso è una relazione di mutua penetrazione nella vita di Alter ed Ego, che è alla base dell'agire e dell'esperire. Ciascuno, nel momento in cui si rivolge al mondo dell'altro muta se stesso. Anzi ogni soggetto si trasforma e diviene parte del suo oggetto. Inoltre, l' 'oggetto' non rimane immobile, ma assume l'azione in sé, accettando di trasformarsi a sua volta. Tali meccanismi se pur separati analiticamente, avvengono empiricamente in contemporanea: 'Autoriproduzione ed eteroriproduzione restano, secondo i contesti sistemici, separate e vengono tuttavia compiute *uno actu*' (Luhmann, 1987, p.234).

L'amore, allora, è un'azione primaria e irriducibile perché con la sua azione determina il proprio oggetto e lo crea come oggetto particolare che prima del suo amore non esisteva. Ma allo stesso tempo colui che ama è diverso da quello che era precedentemente, cioè prima che cominciasse ad agire per amore. In questo senso si comprende l'unità dell'agire agapico, perché l'amore nel momento in cui lo si vive nei confronti di ogni prossimo ricrea il soggetto e l'oggetto allo stesso tempo: 'A quanto mi risulta non esiste altro sentimento nel quale l'assolutezza del suo oggetto, nel quale il *terminus a quo* e il *terminus ad quem*, pur nella loro insormontabile opposizione, si congiungono così incondizionatamente in una corrente che in nessun punto viene alimentata da un'istanza intermedia (Simmel, 2001, pp. 169-170).

Dunque, l'agire agapico delle persone produce una realtà *sui generis*, una unità tra soggetti che nell'azione agapica reciproca sfocia in un sociale generativo e proprio, che Boltanski chiamerebbe stato di pace, ma che nella dinamica delineata qui è diversa, in quanto i soggetti non sono alieni gli uni agli altri, non sospendono l'autoriflessività, non tralasciano di impiegare le proprie facoltà per vivere l'altro, ma ne sono il presupposto: l'agire sociale diventa relazione.

Tuttavia, per esprimere questa realtà sociale creata ci sembra euristicamente più pregnante fare ricorso al concetto di *proprietà emergente* della Archer, ovvero al fatto che ciascuna dimensione è in grado di sviluppare autonomamente sue proprie caratteristiche e capacità: 'Le proprietà emergenti possono riguardare entità di natura distinta. Proprietà emergenti come il capitale, il canone d'affitto, l'inflazione o il sistema scolastico, ad esempio si inscrivono nell'ambito della struttura sociale, giacché dipendono essenzialmente da componenti di ordine materiale. Altre proprietà emergenti sono il buddismo, il neoliberalismo ... che si inscrivono nella sfera culturale' (p.178). L'agire agapico ponendosi al crocevia tra intimità, essere membri e prodotti della società, costituisce la struttura e l'agency sociale e, dunque, una propria realtà sociale.

Proposizione 3: L'agape e la tragedia insita nel suo agire ed esperire

Ma l'amore per assicurare l'*interpenetrazione* delle vite, in un contesto di libertà personale, che produce proprietà emergenti, contiene in sé un aspetto *tragico*. E' ancora Simmel a indicarci la suggestione. L'agire agapico si fonda sulla contraddizione tra il sentimento di amare l'altro, al fine di costruire un sociale interpenetrante, e l'abbracciare l'altro fino a fondersi e a 'perdersi' con lui. Ma proprio in questo momento l'agape nel generare l'altro da sé (nell'amarlo) compie un atto di creazione che è estraneo o addirittura opposto alla realtà di chi lo ha generato (la realtà del non amore). Il tragico dell'amore, inoltre, sta proprio nella sua legge, che si compie nel generare l'altro da sé, ciò che gli è estraneo o addirittura opposto, soprattutto in rapporto al mondo nel quale spesso non trova posto, ma che pure ha attinto la forza per la sua nascita e la sua conservazione.

I martiri dell'amore sono stati accusati spesso dal mondo di appartenenza di apostasia, di infedeltà e bestemmia, perché il loro amare è universale e non particolare. Il mondo particolare al quale appartenevano costituivano 'comitati ortodossi' che nel corso della storia hanno condannato i testimoni dell'agape in nome dei principi che quei martiri propugnavano. L'agape è destinato a diventare un 'nemico sovversivo' e ad essere perseguitato da coloro che amano il proprio mondo particolare (Sorokin, 2005): Socrate (469 a.c.-399 a.c.) fu condannato a morte dai patrioti tribali ateniesi; Gesù fu crocifisso dai patrioti tribali ebraici; il profeta musulmano Al Hallaj (850-922) fu bruciato dai patrioti islamici; Gandhi (1868-1948) fu sparato dagli ortodossi indù per le sue attività non violente; Isaac Rabin (1922-1995) è stato martire della pace per aver teso la mano ai palestinesi.

Proposizione 4: L'Agape trascende la vita e l'azione di chi la produce

Oltre a questi pur frequenti casi di eroicità, l'agape produce una realtà che *trascende* la vita che l'ha prodotta, crea cioè una realtà che è diversa dalla precedente nella quale erano immersi sia Alter che Ego, prima di agire per amore dell'altro. Il destino dell'agire agapico è il rompere dietro di sé i ponti che ha costruito per il proprio cammino, e riconoscere in questa stessa rottura la sua più intima necessità.

Peter Berger nel suo *Homo Ridens* (un altro tipo che si aggiunge) descrive alcuni tratti sociologici della trascendenza che possiamo utilizzare per il nostro concetto di amore. L'agape trascende la realtà dell'esistenza ordinaria perché postula, seppur temporaneamente e accanto ad altre modalità di azione, una realtà diversa in cui i principi e le norme della vita comune vengono sospesi. E' questo un aspetto della trascendenza sociologica, certamente in tono minore rispetto alle questioni filosofiche o teologiche sull'argomento. Eppure talune manifestazioni dell'agire agapico fanno pensare che questa realtà 'altra' abbia virtù redentrici che non hanno nulla di temporaneo, e rimandano a quell' 'altro mondo' che è sempre possibile. Nel caso dell'*Homo Ridens* si parla ad esempio di 'risata liberatoria'. Berger per spiegare tale trascendenza del comico, facendo riferimento ad Alfred Schutz, evidenzia come esso irrompe nella coscienza della realtà quotidiana, che condividiamo e che perciò si impone come reale. La quotidianità è una realtà pesante, irresistibile, che si impone. La comicità è sottile, a volte condivisa e altre volte no. E' una 'sfera limitata di significato', cioè è come un'isola nell'oceano dell'esperienza quotidiana. Ci sono tutta una serie di esperienze simili a isole del genere: il mondo dei sogni, quello di una riflessione teorica, di un'esperienza estetica, del dolore fisico, di un'esperienza estatica ecc. Tutte queste isole di significato hanno caratteristiche comuni: hanno categorie di spazio e tempo distinte, hanno assetti del reale distinti, esperienze del confine di entrata ed uscita da esse ecc. (Berger, 1999, pp.293-308).

L'agape ci conduce alla trascendenza della realtà quotidiana, perchè non è routine, non è un agire tipizzato, ma al contrario il soggetto è sempre pronto a partire verso nuovi lidi, nuove esperienze che chi gli passa accanto può richiedergli, ed egli lo segue fin dove quest'ultimo lo conduce.

Proposizione 5: L'agape come agire di libertà rompe la regola, la formalizzazione giuridica

In questo senso l'agape *annulla la legge*. Kierkegaard (1813-1855), infatti, nella sua riflessione sugli atti d'amore, evidenzia come l' 'esigenza' sostituisca il 'compimento' (Kierkegaard, 1983, pp.90-94). Infatti, la legge per sua natura ha bisogno di continue specificazioni, interpretazioni e mediazioni applicative, perché essa è un richiamo a sempre nuove esigenze. Invece, l'amore con la sua azione è fondativa, non genera dispute, ma genera autorità mediante i suoi atti. Svincolandosi da ogni formalismo, dalla intenzionalità del giudizio verso l'altro, lo libera da ogni possibilità di disputa. L'agape ha una regola che è interiorizzata e la sua validità è fondata dalla intenzionalità di amare e non prescrive niente agli altri, per questo non cerca la ribalta della scena, non esibisce il riconoscimento del pubblico o del popolo, liberando quindi i soggetti dall'angoscia che l'altro restituisca quanto ha ricevuto. Per questo l'Agape si radica nei gesti minimi, negli atti apparentemente più insignificanti, ma non per questo meno efficaci nel costruire il sociale: andare, ad esempio, a comprare il latte al posto di una sorella minore che non ha molta voglia di uscire, mentre fuori incalza un temporale in una fredda sera d'inverno.

Proposizione 6: L'agape si radica nella vita quotidiana, sua sede privilegiata

Allo stesso tempo l'agape si radica nella *vita quotidiana* di ogni persona, è il suo luogo di predilezione. La vita quotidiana, nell'accezione di Gouldner (1997), contiene in sé un'idea che la società è il prodotto delle piccole realtà collettive dell'esistenza umana, essa produce il cambiamento sociale a partire dai soggetti, rifiutando l'idea che la trasformazione sia una esclusiva dei soli leader. La cultura eroica, infatti, fondandosi sulla prova del suo valore, nega il riconoscimento e la dignità degli altri: 'la vita quotidiana è un controconcetto, che rappresenta una critica di un certo tipo di vita, quella eroica in particolare, volta a realizzare un'esistenza centrata su una serie di prove. La vita quotidiana si affermava come reale in contrapposizione a quella eroica e in ragione della sua crisi' (pp.39-40).

Invece l'agape radicandosi nella quotidianità, libera dall'angoscia della prova della propria eroicità e, quindi, dalla disperazione nell'attesa che l'altro faccia altrettanto. Angoscia e disperazione, il mal di vivere dei nostri tempi, sono estranei all'agape, perché la decisione di amare non è fondata sull'attesa di una reciprocità, o sull'aspettativa di una ricompensa dall'altro, o dal giudizio che può derivare dal suo comportamento. L'agire per amore, nota Kierkegaard, non dipende dall'amore dell'altro, la sua interiorità non esige ricompensa (Kierkegaard, op. cit., p.120).

Proposizione 7: L'Agape come terzo, via alla costruzione di istituzioni umane

E' questa alla fine la sfida implicita nell'ambivalente (ambigua anche) denuncia presente nella riflessività tardo-moderna, post-moderna o di modernità radicale, per dirla con Giddens.

Da un lato infatti questa riflessività ci appare come una presa d'atto del dissolvimento del soggetto così come dei legami sociali di cui è protagonista.

Dall'altro *responsabilità, rispetto, consapevolezza di un destino comune, riconoscimento dell'Altro*, sono indicativi di un urgente bisogno di (ri)affermare il carattere distintivo dell'umano nella e della relazione sociale.

Una relazione sociale che non può essere abbandonata ad un ordine socio-culturale, in cui le istituzioni della società non orientano più se non all'idea che la persona sia un individuo condannato ad una perenne variabilità.

L'esiziale polarità tra individualismo (metodologico) e olismo (specie nelle sue declinazioni positiviste) o ultra-socializzate (da Durkheim in poi) ha portato, alla fine, alla morte sia

dell'individuo (annegato in un narcisismo nichilista) sia della società (concepita come sistema di relazioni senza soggetti (persone)).

L'alternativa, come nota Donati (2006, p. 5), è una "società retta da istituzioni non più concluse in imperativi funzionali, ma di carattere sovra-funzionale dove il suo proprium (cioè proprietà e poteri specifici, perché originali e originari), consente di esprimere una capacità generativa delle persone umane che tendono a far emergere una differenziazione sociale rispondente ai loro bisogni, aspirazioni, premure fondamentali, che stanno nella latenza".

Il problema che si pone, va da sé, è il percorso che dalle relazioni interpersonali porta alla loro costituzionalizzazione dentro una dimensione istituzionale, capace di caratterizzare nel segno dell'uomo i complessi normativi che essa esprime.

Un itinerario interessante, in questo senso, è quello proposto da Luigino Bruni (2007) che parte dal paradosso aristotelico della necessità dell'altro e al tempo stesso della sofferenza che proprio questa necessità rischia di produrre nell'*io* che cerca un *tu*.

Nella modernità questo paradosso ha trovato soluzioni parziali ma significative nel mercato (come luogo di libertà), nel contratto (come luogo di eguaglianza), nello stato non solo come Leviatano capace di dominare il conflitto, ovvero regolandolo in termini di controllo sociale, ma anche, positivamente, come luogo di destinazione della capacità di senso dei mondi vitali e quindi di valori come la solidarietà.

Ma conosciamo il deterioramento che ha segnato questi luoghi di mediazione (terzietà) per le relazioni sia interpersonali, si soprattutto sociali e politiche.

Il mercato rischia di colonizzare, mercificare (come aveva predetto Habermas) gli stessi mondi vitali; il contratto non riesce a ridurre le disuguaglianze, anzi oggi rischia di riprodurle amplificandole; lo stato, delegittimato dai tanti fattori esplorati da una imponente letteratura, non sa tradurre in valori condivisi ciò che d'altra parte lo stesso sistema dei mondi vitali, fa fatica a riprodurre in termini di gratuità e reciprocità.

Davvero qui il paradosso aristotelico sopra ricordato appare irriducibile e le "ferite dell'altro" insanabili.

La capacità esplicativa e normativa dell'*homo agapicus*, pur convincente se e per quanto empiricamente evidente nel rapporto interpersonale, non sembra trovare corrispondenza nel modo di essere e funzionare della società, al punto da far temere che la sua presenza si riduca a mera testimonianza.

Ma il paradigma agapico può forse essere cercato altrimenti, può anzi essere, almeno in ipotesi, assunto (è ciò che in fondo ha fatto Sorokin nel suo *The power of love*, anch'esso già ricordato) come un nuovo "terzo", o se si vuole, una causa di istituzioni sociali dove immaginare una ricomposizione in grado di andare oltre il mercato, il contratto e lo stato pur senza necessariamente negarli, ma piuttosto contestualizzandoli in una diversa e cogente cornice culturale e normativa.

D'altra parte la costruzione di questa cornice è l'oggetto di quella riflessività messa in campo dalle scienze sociali (al di là di ogni tentativo di etichettamento, ad esempio tra post-neo modernità) che vede protagonisti autori come Archer e il già ricordato Donati, cui si devono tentativi oggi forse più innovativi ai fini di un approccio di carattere sistemico al problema posto.

Un'altra via (non necessariamente alternativa) può essere quella di intravedere tracce di agape così come si esprimono nei processi sociali e rileggerle, con l'ambizione di verificarne corrispondenze e connessioni rispetto al loro costituirsi come istituzioni sociali capaci almeno di esprimersi in termini di *prossimità* alla persona.

Istituzioni di questo tipo sono presenti negli orientamenti del comunitarismo che, come è noto, caratterizza da qualche tempo il dibattito delle scienze sociali specie nel mondo anglosassone, così come lo stesso neo istituzionalismo può essere assunto come tentativo per conferire

trasversalmente alla società civile, ma anche allo stesso mondo dell'economia e della politica, caratteri derivanti da una assunzione di responsabilità verso il bene comune.

Con maggiore densità storico-sociale, la categoria di economia civile e di terzo settore vogliono testimoniare:

a) la capacità di un modo di essere del mercato che appartiene tra l'altro ad una "lunga durata" che affonda le sue radici nell'homo civicus del primo umanesimo e che è capace di efficienza nell'età dei beni relazionali, oltre i tradizionali presupposti di ordine economicista;

b) un modo d'essere della società che ha la pretesa di essere, esso stesso *terzo* rispetto a una possibile pervasività dell'agape, che può riversarsi sul mercato e sullo stato, e non è dunque marginale, colonia che vive in uno spazio proprio, recluso e protetto, privo di forza propulsiva.

La responsabilità sociale di impresa, se non ha fini di riabilitazione reputazionale può, diventando criterio di organizzazione e gestione dell'impresa stessa, essere luogo prossimo all'idea di bene comune.

Più profeticamente, ma non per questo destinata alla solitudine, l'economia di comunione, si costituisce come esperienza di un ordine produttivo che voglia intenzionalmente porsi al servizio dell'uomo.

Il microcredito diffuso che ci viene non a caso dalle regioni più povere del mondo e di cui stiamo scoprendo un'efficacia e un'efficienza insospettata, si accompagna ad un nobile tentativo, forse più circoscritto e volontaristico, di ricostruire le ragioni di scambio internazionale attraverso il commercio equo e solidale.

Si tratta di esperienze peraltro, soprattutto quelle legate al credito, che hanno riscontro anche in Europa nelle banche etiche e nella mutualità finanziaria presente in alcuni paesi europei.

La decrescita, una lettura inversa delle dinamiche "naturali" delle leggi economiche; le critiche radicali di Amartya Sen (1933-) alle nozioni fondamentali di PIL e reddito; il ruolo del capitale umano nella sua reinterpretazione in termini di capability, sono altrettanti tentativi di ridefinire le istituzioni economiche, sociali, politiche attraverso la loro umanizzazione.

L'insieme di questi segnali, talvolta deboli ma taluni in sé decisamente forti, non è la risposta all'interrogativo di fondo che ci siamo posti circa la legittimità di pensare storicamente l'homo agapicus, interrogativo che a sua volta non può sostenere comunque una teoria generale della società.

Ma certo consente di ritenere accettabile l'ipotesi di una cornice culturale che fa propria l'esigenza di riproporre le relazioni sociali come relazioni umane, sia pure utilizzando indicatori di prossimità alla persona, piuttosto che (ma questa resta l'ambizione) di reale sopravvenienza di un agire agapico.

La partita però è in certo modo avviata, pur essendo tutta da giocare. In ogni caso ci sembra di poter dire che i giocatori che vorranno accettare la sfida hanno un terreno di gioco in qualche modo solidificato: la forza delle evidenze empiriche non ancora tutte esplorate; e una riflessività propria di quella parte delle scienze sociali che non accetta di ripiegarsi sulla sola denuncia o il consegnarsi, arresa, ad un nichilismo avvilente o a un determinismo frustrante.

6 Conclusione

La possibilità di riconcettualizzare la categoria dell'agape è l'obiettivo del lavoro presentato, al fine di poterla riproporre al dibattito scientifico contemporaneo, sottraendola all'oscuramento in cui, in qualche modo, è bene riconoscerlo, era stata ridotta. E' vero anche, come abbiamo documentato, che, inaspettatamente, sia in autori classici, sia soprattutto negli autori della

postmodernità, l'agape riemerge. Alla fine l'impressione è che questo lavoro teorico sia solo all'inizio di un percorso di approfondimento che è appena introdotto.

Questo ci sembra già essere un risultato estremamente interessante, anche se poi la conoscenza scientifica, se vuole essere in qualche modo robusta, deve misurarsi con la ricerca empirica. Noi lo faremo attraverso la ricerca di quelle tracce di agape, cioè studi di caso, che non saranno semplicemente delle buone prassi catalogate e messe in vetrina, ma tendenzialmente saranno utilizzate per ricomporre una dimensione di progettualità anche per l'azione sociale. Il caso dei servizi sociali, del welfare alla persona è un ambito privilegiato, ma non esclusivo. Siamo ragionevolmente consapevoli che perfino là dove la realtà sembra particolarmente o esclusivamente legata a processi di negoziazione, come nel mondo del lavoro, sia possibile osservare un agire orientato in tal senso. Inoltre, l'ambizione scientifica è quella di riuscire ad interpretare l'agire agapico dal punto di vista del funzionamento della società, cioè della dimensione istituzionale e dei complessi normativi che strutturano l'ordine sociale.

La sfida della ricerca empirica nasce dalla convinzione che un rinnovamento culturale non può prescindere da un riferimento continuo alla vita concreta delle persone, ma ha bisogno di essere riflessivamente elaborato.

Tutto questo rappresenta un programma di ricerca, ma presuppone anche una comunità scientifica che sappia trovare le ragioni della sua costituzione, cioè di persone che abbiano il coraggio di mettersi in gioco, non solo dal punto di vista delle mere competenze professionali.

Riferimenti Bibliografici

- 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, Bari-Roma.
- Berger P.L., 1999, *Homo Ridens. 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.
- 2005, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bruni L., 2007, *La ferità dell'altro*, Il Margine, Milano.
- Cesareo V. e Vaccarini I., 2007, *La libertà responsabile*, Vita e Pensiero, Milano.
- Collins R., 2004, *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Dahrendorf R., 1989, *Homo sociologicus. Uno studio sulla storia, il significato e la critica della categoria di ruolo sociale*, Armando, Roma.
- Donati P., 2006, *Persona, società civile e istituzione sociale*, "Relazione all'assemblea Spe", Ist. L. Sturzo, Roma.
- Dumont L., 1991, *Homo Hierarchicus*, Adelphi, Milano.
- 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 voll., Il Mulino, Bologna.
- Kierkegaard S., 1983, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano.
- Luhmann N., 1987, *Amore come passione*, Laterza, Bari-Roma.
- 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.

- Schutz A., 1979, *Saggi sociologici*, Utet, Torino.
- Sen A.K., 1977, *Rational fools. A critique of the behavioral foundation of economic theory*, in "Philosophy and Public affairs", 6 (84), pp. 317-344.
- Simmel G., 1989, *Sociologia*, Edizioni Comunità, Milano.
- 2001, *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma.
- Sorokin P. A., 2005, *Il potere e i modi dell'amore*, Città Nuova editrice, Roma.
- Weber M., 1948, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.
- 1999, 'Concetti sociologici fondamentali', in *Economia e Società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Torino, ed. or. 1922.
- Wittgenstein L., 1964, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Trino; ed. or. 1918.
- Wright Mills C., 1973, *Immagini dell'uomo. La tradizione classica della sociologia*, Mondadori, Milano.