

O AMOR COMO ÁGAPE NA PRÁXIS SOCIAL

Origem, definição e perspectivas

Gennaro Iorio^{1*}

Resumo: O objetivo do artigo é a definição de amor na sua dimensão agápica. Decorrente do debate em curso na teoria crítica sociológica entre Frankfurt e Paris, que é a obra de Luc Boltanski (2004) e Axel Honneth (2002), o artigo atinge a uma conceituação original. Ao reconstruir sua genealogia cultural, que remonta à sociologia da religião de Weber, que, em seguida, é realçada na diferença entre o amor do tipo ideal e da dádiva ideal. Finalmente, o amor agápico é relatado como um conceito útil para interpretar a formação de uma subjetividade individual não angustiada.

Palavras-chave: Teoria crítica. Luc Boltanski. Axel Honneth. Dimensão agápica de amor. Dádiva. Subjetividade. Sociologia da religião.

Abstract: The aim paper is the definition of love in its agapic dimension. Arising from the ongoing debate in the sociological critical theory between Frankfurt and Paris, that is the work of Luc Boltanski (2004) and Axel Honneth (2002), the paper reaches to an original conceptualization. By reconstructing its cultural genealogy, dating back to Weber's sociology of religion, it is then highlighted the difference between the love ideal-type and the gift ideal-type. Finally, agapic love is reported as a concept useful to interpret the formation of a not distressed individual subjectivity.

Keywords: Critical theory. Luc Boltanski. Axel Honneth. Agapic dimension of love. Gift. Subjectivity. Sociology of religion.

¹ Professor Dipartimento di Scienze Politiche Sociali e della Comunicazione Università degli Studi di Salerno (Itália). E-mail: iorio@unisa.it

* Autor convidado.

1. Introdução

O ensaio tem como objetivo definir o conceito de amor na sua declinação agápica. Este nasce do debate na teoria crítica, ainda hoje em curso, entre Frankfurt e Paris, quer dizer, dos trabalhos de Luc Boltanski (2004) e Axel Honneth (2002). Além disso, ele é aprofundado a tal ponto que se chega a uma conceptualização original e inédita. Reconstruindo a sua genealogia cultural, que provem dos evangelhos mas também do uso feito na sociologia da religião por Max Weber, se coloca ainda em evidência, a diferença ideal típica do amor e do conceito de dom. Por fim, assinala-se como o conceito é um elemento útil para interpretar a formação da subjetividade individual, serena, capaz de reproduzir relações de amor com sujeitos diversos e diferentes.

2. Ágape como conceito sociológico

Do ponto de vista da ação social, definimos a *ágape como uma ação, relação ou interação social na qual os sujeitos excedem (no dar, no receber, em não retribuir ou não fazer, em deixar andar) em todos os seus antecedentes e oferecem mais de quanto a situação o peça com a intenção de gerar benefícios*. Portanto, a excedência é a característica típica da ágape. Por isso, a ágape se define a partir de si e por si própria, sem interesses, sem esperar por uma retribuição, sem contabilizar ou justificar. A ágape se mostra na sua práxis. Portanto, não é um agir utilitário, de troca de mercadorias, porque ninguém oferece ou procura, de acordo com o princípio de cálculo das ‘utilidades marginais’ para si mesmo, nem é fundamentada no princípio de justiça, do dar ou retribuir, de acordo com um critério de distribuição. Nem tão pouco é aferente á lógica da solidariedade, que implica tornar-se participante de uma condição que não é a própria, ou de na própria posição social ter a adesão ou a estima dos outros. Geralmente, a ágape nem sequer tem como especificidade a reciprocidade (o que não quer dizer que lhe seja negada) enquanto que quem ama, frequentemente, se encontra a quebrar o circuito da restituição: por exemplo, não devolve uma bofetada a quem a dei primeiro, ou ainda, quando dá o primeiro passo. De qualquer forma, o comportamento agápico, para se ativar, não pressupõe que o outro restitua o gesto.

Se tivesse que existir necessariamente reciprocidade não poderíamos interpretar como amor *agápico* todos aqueles fenômenos empíricos nos quais um sujeito ama ou foi amado por *anônimos*: é o caso, por exemplo, das adoções á distância, uma criança amada por desconhecidos, etc. Além disso, não poderíamos interpretar os casos de amor ao *inimigo*, que por definição é, precisamente aquele, que é incapaz de reciprocidade, porque não está interessado em devolver o amor recebido. Por fim, a ágape existe no amor ao tipo *ingrato*, isto é, àquele que não deseja ser amado, que não quer restituir o amor recebido ou que simplesmente não o suporta: também neste caso, é um tipo que se caracteriza pela ausência de reciprocidade. O anônimo, o hostil, o ingrato são três tipos que não anulam a ágape, não a corrompem só porque falta a reciprocidade. Tal fenomenologia nos revela exatamente que a tipicidade da ágape é a excedência, no sentido indicado, de oferecer muito mais de quanto a situação peça, por isso, pode existir mesmo, sem ter a reciprocidade como feedback.

3. A genealogia da ágape

O conceito de ágape é inédito para a sociologia. É um conceito estudado pelos teólogos cristãos para exprimir aquela novidade indicada através de uma palavra grega do tempo dos evangelistas e pouco usada. “Deus é amor; quem está no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1 Jo 4, 16). Estas palavras da *Primeira Carta de S. João* exprimem com grande transparência a centralidade da fé cristã. Por este motivo João pode dizer: ‘Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece Deus. Quem não ama, não chegou a conhecer Deus, pois Deus é amor. (1 Jo 4:7-8). Assim sabemos que amamos os filhos de Deus: amando a Deus e obedecendo aos seus mandamentos (1 Jo 5:2).

Com a mensagem cristã o amor tem uma nova centralidade, caracterizada em *secundis* por ser uma ordem e em *primis* pela sua dimensão universal, quer dizer, pela coincidência entre Deus e Amor (Mt 5, 44; Lc 10, 29 e segs. o bom samaritano; *Primeira Carta de S. João*, I, 4, 7 e segs.) que revoluciona as concepções hebraica e helenística, as quais colocam Deus como objeto (e mais precisamente como único objeto: não se ama o outro como tal, mas Deus *no* homem) e o sujeito (Deus Pai) de amor. No pensamento cristão o amor tem uma forte união com a morte, com a *kénosi* dizem hoje os teólogos, isto é, com a humilhação de Deus, visto que é na morte de cruz, como sacrifício de si para os outros, que o amor se exprime no máximo da

sua intensidade e Deus e a ágape realizam a sua coincidência. Além disso, nas *Cartas de S. Paulo (Cor I 13 7-13)* a ágape se torna fundamental também como vínculo da comunidade religiosa. Para este aspeto, os teólogos também usam um termo: *pericoresi* para indicar que o amor tem uma dimensão social de unidade, e exclui qualquer tipo de solipsismo.

Já existiam sinais do amor na época pré-cristã. A filosofia estoica já tinha, contrariamente àquela aristotélica, enfatizado a universalidade do amor. No cristianismo, no entanto, se começa a afirmar também um novo tipo de relação, aquela da *ágape*, que é naturalmente universal, que convida a amar também o inimigo (o não amigo, e que pode permanecer assim mesmo depois do nosso amor), o que, portanto, quebra a tendência da eleição inerente e, de modo inevitável, a outras declinações do amor. Esta dimensão nova do amor é traduzida pelos primeiros cristãos com a palavra grega *agape*, que é quase um neologismo, porque está presente no grego antigo como verbo *agapan*, mas nunca se apresenta como substantivo que se torna indispensável para exprimir um modo de amar impossível de descrever com os registros tradicionais de eros e de *philia* (Coda, 1994).

A comunidade cristã dos primeiros tempos escolheu um termo que não se usava no grego comum porque queria exprimir uma novidade, uma experiência nova de amor que tinha experimentado como eliminação das outras alternativas. Em grego, de fato, existem pelo menos cinco palavras diferentes para dizer a palavra ‘amor’, mas só três aparecem no Novo Testamento: ágape 258 vezes, 90%, *Phileo*, que se traduz com afetividade, 31 vezes (9,9%) e *Thelo* uma vez. Os latinos traduziram ágape com *Charitas*, a qual indica uma ligação entre o amor e a graça, e portanto a gratuidade. *Caritas*, por sua vez, isto é *charitas* sem o ‘h’, indica penúria de bens, escassez.

Todavia os teólogos sublinham que a palavra ágape se encontra no Antigo Testamento, no Cântico dos Cânticos, na tradução da Bíblia do hebraico para o grego, no III século a. C., em Alexandria no Egito. Os tradutores gregos, tendo em conta que a expressão amor era usada em vários modos nos livros da Bíblia, demonstram uma certa dificuldade. Para um tipo de amor, que o hebraico exprimia com *dodim*, aquele do desejo, estava de acordo com eros, mas o outro termo hebraico *ahabà*, isto é, o amor dos esposos feito de eros mas também de dom recíproco, aos Setenta² não satisfazia e, por isso, não encontraram nada melhor do que adotar a palavra ágape, escolhida também por ter uma aparência fonológica, com o verbo *agapao*, que já se

² Na tradição é considerada a primeira comunidade de seguidores de Jesus de Nazaré, enviados dois a dois a difundir a nova mensagem no mundo.

encontra em Homero e que tem o significado de ‘tomar conta de’. No entanto, a história é muito complexa. Se tenha em consideração, por exemplo, que na única passagem de *dodim*, no Cântico (5,1), este é traduzido (de modo errado?) com *adelphoi*. No livro dos Provérbios (7,18) é traduzido com *philia*, enquanto ainda no mesmo verseto *ahava* (plural) é traduzido com *eros*, em Ezequiel *dodim* é traduzido duas vezes com o partípcio de *katalyo* (Coda, 1994). A ágape para os primeiros cristãos indicava o banquete fraterno que se fazia durante a celebração eucarística. A complexidade e a ambiguidade da ágape, é resolvida com o amor-banquete, o qual exprime muito mais, do que qualquer teoria, a novidade deste tipo de amor que quer dizer uma nova forma de vida em comum.

4. O dom

Para justificar a introdução da ágape temos, na nossa opinião, que ver se o social que pensamos exprimir pode ser interpretado por um conceito semelhante a *ágape*: aquele do dom. Para nós, o dom não é capaz de evidenciar, descrever e explicar aquela realidade inobservável, que, pelo contrário, a ágape pode exprimir, mas isto, não porque existe um mais ou um menos mas simplesmente porque são instrumentos interpretativos, cada um dos quais apto a iluminar aspetos diferentes da realidade.

Antes de mais, temos que nos entender em relação ao conceito em questão: quando falamos de dom, nos referimos, pelo menos neste caso, à tradição teórica que se consolidou nas ciências sociais a partir do ensaio de Mauss (1965, ed or. 1923-24). Mauss considera o dom como modo de troca típica da sociedade arcaica. Tal afirmação não é uma interpretação dos textos de Mauss, mas ela é explicitamente exata no seu *Ensaio sobre o dom*, cujo subtítulo declara: *Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Outro apoio para esta aceção do dom, entendido como forma de troca, se pode encontrar noutro ensaio de Mauss: Os dons trocados e a obrigação de os restituir onde ele sublinha que o dom: “...pressupõe 1) a obrigação de dar; 2) a obrigação de receber; 3) a obrigação de devolver” (cit., p. 172). Neste caso, a doação une o doador, o dom e o donatário numa relação de reciprocidade, que pretende na sua lógica uma restituição, definida ou indefinida no tempo. A presença do agradecimento neste tipo de relação não muda o modelo de ação.

É necessário permanecer nesta lógica de troca se quisermos compreender a especificidade do conceito de dom. Portanto, a partir do significado original se evidenciará sucessivamente como as aporias do dom, não só estimulam, mas deixam espaço à necessidade de definir um conceito de *ágape* útil às ciências sociais. Para a crítica ao conceito de dom pegamos novamente no trabalho de Jacques Derrida *Donare il tempo. La moneta falsa* (1996). Neste ensaio, o filósofo francês sublinha as contradições do dom de tal maneira que afasta a doação de qualquer forma de dom como troca até o fazer desaparecer como fenômeno na sua acepção de gratuidade.

Em primeiro lugar Derrida sublinha que: “Para que exista um dom não deve haver reciprocidade” (*ibidem*, p.14), porque voltar a dar faz com que o dom entre num sistema econômico: de oferecer, pagar uma dívida, restituir um empréstimo, de acordo com uma lógica de cálculo, interesse, utilidade, etc. Pelo contrário, onde existe doação, se deveria suspender todo o tipo de troca (*ibidem*, p.14). O autor evidencia ainda outro aspeto contraditório do dom: “Para que exista um dom, é necessário que o donatário não restitua, não amortize, não reembolse, não pague todas as dívidas, não faça parte do contrato, nunca tenha tido um débito” (*ibidem*, pp. 15-16). Neste caso, Derrida não fala da figura do ingrato, mas se refere à inconsciência de dever devolver a parte do donatário que não vê e não sabe que lhe foi enviado um dom. Neste sentido, Derrida quer exprimir também a necessidade de que o dom não dependa, como fenômeno social, da consciência do donatário, afirmando desta maneira que o fenômeno do dom existe também lá onde quem o recebe não tem consciência disso. Em terceiro lugar, Derrida afirma: “...este esquecimento do dom deve ser radical não só por parte do donatário, mas antes de mais por parte do doador”. Isto é, Derrida sublinha como a consciência do dom anula o mesmo dom: “...a imagem gratificante da bondade ou da generosidade do ser doador que, sabendo que o é, se reconhece circular e especulativo, numa espécie de auto reconhecimento, de aprovação de si mesmo e de gratuidade narcisista” (*ibidem*, pp. 25-26 e pp. 147-148). De fato, Mauss na sua definição de dom evidenciava esta acepção do poder narcisístico do dom, de um regresso da consciência a si mesma que reestabelece uma troca econômica imanente: “Doar, equivale a demonstrar a própria superioridade, ser mais importante, estar por cima, *magister*; aceitar sem restituir ou sem restituir em excesso, equivale a ser súbdito, a se tornar cliente ou servo, a se tornar pequeno, a cair embaixo (*minister*)” (Mauss, *cit.*, p. 281). Portanto, para ser dom, o ego do doador se deveria anular, só se perdendo a si próprio, se torna a doação possível. Em quarto lugar, para que exista um dom autêntico, segundo Derrida, o próprio dom deveria desaparecer: “... o sujeito e o objecto bloqueiam o

dom” (*ibidem*, p. 26). Com esta afirmação Derrida quer demonstrar que no momento em que o dom aparece como tal, quer dizer que se materializa, faz desaparecer a doação. Isto não implica que se o dom não se materializasse perderia o seu aspeto empírico mas que o seu manifestar-se à consciência do donatário e do doador o faz entrar na lógica da troca de mercado e o faz sair do campo da doação. Por isso, um pouco antes tinha afirmado que: “Ele pode ser um dom como dom só se não estiver presente como dom... Se ele se apresenta, nunca mais se apresenta” (*ibidem*, pp. 16-17).

Com as quatro questões de contradição do dom de Mauss, Derrida evidencia duas aporias: a primeira afirma que, ou o dom se apresenta como tal e portanto desaparece para evita o sistema económico da troca (exatamente como o entendia Mauss), ou o dom nunca mais se apresenta, desaparece, mas neste caso abandona a fenomenalidade, compreendida como dimensão empírica, da doação. Portanto, se aparece, o dom se apresenta como troca não de mercado, se não aparece, ele desaparece. Ao longo desta última dimensão a doação dissipa-se como conceito útil às ciências sociais.

Na nossa opinião, as contradições evidenciadas por Derrida – e precisamente para evitar cair nelas – abrem uma estrada á necessidade de introduzir o conceito de *ágape* nas ciências sociais (podemos definir, de fato, a *ágape* como aquele dom que, porque excedente, desaparece, e no seu desaparecimento, visto que não lhe interessa a restituição e/ou os méritos de cada um, se afirma). Esta necessidade não responde a razões metafísicas, teológicas ou filosóficas, em relação às quais como sociólogos não teríamos os instrumentos necessários para defender tais razões. Principalmente porque o conceito de *ágape* nas ciências sociais nos permite interpretar todos aqueles fenômenos sociais de ausência de cálculo, do agir incondicionado, de inutilidade, de ausência de reciprocidade (na consciência do doador e do donatário) e a retribuição, de excedência, sem motivo ou interesse, a partir de si mesmo, porque o dom, assim como é entendido a partir de Mauss, não o poderia interpretar.

Portanto, queremos propor a ideia de que a possibilidade do dom é precisamente a troca sem a mediação do dinheiro, e a sua impossibilidade ou desaparecimento, problematizada por Derrida é a possibilidade da *ágape*. De fato, o dom a fundo perdido, como é entendido por S. Tomás d’Aquino: “... é precisamente uma doação sem restituição... aquilo que é doado sem intenção de devolução” (cit. in Marion, 2001, p.102), não estando presente na tradição dos estudos etno-sociológicos (e se estivesse presente teria aquelas aporias expressas por Derrida), é necessário portanto utilizar um conceito novo, como é a *ágape* para exprimir a ação, a relação

e a interação social que, como tal, não regressa, retribuição, não lhe interessa o mérito ou o não mérito, a fundo perdido, e deixar que o dom interprete todas aquelas realidades de troca econômica e da reciprocidade sem a mediação do dinheiro, ou pelo menos sem a mediação exclusiva do dinheiro.

5. Os clássicos: Max Weber

O tema da ética derivante do amor religioso foi quase silenciado pelos estudiosos weberianos (Tenbruck 1980; Turner 1992), se bem que tenha tido algumas exceções como é o caso de Bellah (1999) e principalmente de Symonds e Pudsey (2006). Se Weber não explicita uma definição exata deste modelo de amor, por outro lado, Symonds e Pudsey afirmam que é possível identificar cinco dimensões fundamentais deste ideal-tipo histórico. Em primeiro lugar, tem uma amplitude universal porque a condição de sofrimento é comum a todos os seres humanos. Em segundo lugar, existe a possibilidade de carregar o sofrimento do outro. Esta permite um reconhecimento pessoal e direto que se concretiza com o cuidado do próprio sofrimento. Em terceiro lugar, o amor como tal é acósmico, isto é, é geral sem um objeto específico (Bellah, cit., 1999). Com base nesta orientação, o amor suscita uma tensão contínua com as ordens mundanas. Em quinto lugar, assume a ética dos fins últimos, porque recusa a mediação ou o compromisso com qualquer outro valor. Sintetizando os cinco caracteres do amor são: a universalidade do sofrimento, o reconhecimento pessoal e a consequente cura, o ser acósmico, a tensão com as ordens mundanas e a recusa de encontrar compromissos com outros princípios éticos. Tais dimensões são explicitamente expressas nesta passagem de Weber: “Nas profecias da redenção, em especial, o princípio constitutivo da relação comunitária era o sofrimento interior e exterior, realmente ou pelo menos potencialmente comum a todos os crentes. Quanto mais a ideia da redenção era concebida racionalmente e sublimada numa ética de pensamento tanto mais cresciam aqueles comandos externos e internos originados pela ética da reciprocidade da associação dos vizinhos. Exteriormente se chegava até ao comunismo do amor fraterno, internamente se passava do espírito de caritas ao amor pelo sofredor enquanto tal, o amor ao próximo, o amor ao homem e por fim o amor ao inimigo... Consequentemente, nas religiões da redenção a profunda e calma beatitude dos virtuosos do bem acósmico, se fundiu sempre com a compaixão conscienciosa da imperfeição natural, quer da própria natureza quer da natureza humana no seu todo... A sua exigência ética, no entanto, esteve sempre

orientada para a fraternidade universal para além de todas as barreiras dos grupos sociais e, muitas vezes, da própria associação de fé. Quanto mais esta fraternidade religiosa era levada às mais extremas consequências, mais violentamente se defrontava com as ordens e os valores do mundo” (Weber, [1915] 1948b, p. 330; ed. it., 1976, pp. 602-3).

6. Subjetividade

A ágape identifica um processo empírico fundamental no desenvolvimento da identidade pessoal principalmente nas primeiras fases da vida, mas, como veremos, é também premissa de participação pública. Em âmbito filosófico, ao longo desta direção, um contributo importante foi oferecido por Jean Luc Marion, do qual utilizaremos alguns elementos epistêmicos para o nosso percurso interpretativo (2001). Marion, depois de ter revolucionado a comum concepção de dom desvinculada de todas as hipotecas de reciprocidade mercantil, típico da sequência dar-receber-devolver, assim como nós também delineamos lendo Derrida, olha para a ágape através de um rigoroso uso do método fenomenológico, que a partir de Edmund Husserl e passando por Alfred Schütz foi absorvido pela tradição sociológica, traçando um novo conceito de doação, que chega, no fim do seu raciocínio, a o identificar com o amor, como processo único capaz de identificar a subjetividade, permitir a intersubjetividade e delinear a individualidade. Portanto, na reconstrução do seu percurso lógico, utilizaremos o conceito do próprio amor.

Marion começa por definir o que é um fenômeno, o identificando como qualquer coisa que se mostra e não tem a necessidade de ser justificado: Ousamos propor que a definição do fenômeno como aquilo que *se* mostra só na medida em que *se* doa, garante por si só tal justificação” (ibidem, p. 393).

A fenomenologia do amor fecha pela primeira vez radicalmente com o “sujeito” cartesiano, não o destruindo, nem o suprimindo, mas invertendo-o, virando-o ao contrário. Do eu ativo pensante e constituinte, ele se reencontra assim quando é “amado”. Per Marion só enquanto *amado* o indivíduo pode proceder à caracterização do “sujeito”, que acolhe o dom do amor, como “figura da subjetividade concordada através da excedência do amor. “No centro não se encontra nenhum “sujeito”, mas um adonado (amado); aquele que tem a função de receber aquilo que lhe é dado sem medida e, ao mesmo tempo, se recebe a si mesmo daquilo

que recebe”. Portanto, um sujeito que recebe de forma excedente nas fases de socialização, principalmente primária, e, ao longo deste percurso, constitui a sua identidade de sujeito.

A instituição do amado permite, assim, dar uma solução á questão de acesso do eu aos outros o que quer dizer ao problema da intersubjetividade. O sujeito elemento dos objetos acabava inevitavelmente por ficar de modo solipsístico fechado em si mesmo, incapaz de encontrar outros como outros. O amado, pelo contrário, que se define como aquele que recebe, e se recebe daquilo que lhe foi dado sem ter uma restituição, isto é por amor, é capaz de receber, de acordo com o procedimento da doação por amor.

A este ponto encontra-se subentendida a dinâmica da intersubjetividade. Marion abre *uma nova problemática*: quando um outro se ativa no amor, se trata “de um amado que se doa a outro amado”. Do problema da intersubjetividade se passa assim ao problema do “amor recíproco”. Ele defende que, de fato, a interpenetração do amor pode abrir a estrada da solução do problema da “identificação de outros” (um problema que a ética, no sentido de Levinas, não saberia resolver, visto que ela se centralizaria apenas na temática da identificação do sujeito responsável, que se descobre na sua unicidade e portanto como um indivíduo irrepitível, precisamente em virtude da chamada da face altrui que se lhe dirige). Como alcançar o Outro, na sua insubstituível singularidade? A resposta de Marion tem um nome “amor”. E ele afirma que só uma fenomenologia da doação radicalmente nova (portanto agápica) poderá ser capaz de restituir ao amor “a dignidade de um conceito” (ibidem., p. 395), abrindo assim a via também a uma identificação correta de outros.

Outro autor importante da teoria social contemporânea, como Axel Honneth, vê o amor como um processo importante para a formação da subjetividade. O expoente da geração mais jovem da “teoria crítica”, apresenta em *Riconoscimento e disprezzo* (Honneth, 1993) as linhas guia de um programa de investigação que, na tradição de Frankfurt, quer conjugar exigências sociológicas (uma interpretação melhor do conflito social) e elementos de teoria moral (modelos de reconhecimento como base normativa das relações consigo mesmos e com os outros). Os fins gerais deste programa são, por parte da teoria social, fazer um relatório único das noções de conflito social e progresso moral na transição para a modernidade cultural, e, por parte da teoria moral, delinear uma teoria formal da vida boa, capaz de evitar interpretações mito exigentes do ponto de vista moral, mas ao mesmo tempo, sem se fechar no sectarismo ético. As modalidades positivas da relação consigo próprio – confiança em si mesmos, respeito de si próprio, auto estima – são identificadas a partir das experiências negativas de desprezo,

ofensa, humilhação, entendidas por sua vez como violações daquela rede de reconhecimentos intersubjetivos que defendem a autorrealização individual. Integridade individual e integração social formam assim um ‘continuum’ que, de acordo com a perspectiva de Honneth, serve para delimitar o horizonte axiológico de um ethos pós-tradicional e democrático.

Axel Honneth, especialista da terceira geração da Escola de Frankfurt, propõe três formas de reconhecimento, interpretáveis em ordem decrescente: o amor, o direito e a solidariedade (Honneth, 1992/2002). No que diz respeito ao amor, é entendido por Honneth como todas as relações interpessoais fundadas sobre a simpatia, a incondicionalidade e a renúncia ao cálculo, que constituem formas de aprovação e de encorajamento dirigidas a favorecer modalidades que não têm angústias na relação consigo próprios e com os outros, dando às pessoas a capacidade de ficar sozinhas consigo mesmas sem medos, ou seja de realizar a própria autonomia, recusando a dependência simbiótica do outro e as culpabilizações que derivam das definições identitárias absolutistas. O amor, para além disso, permite reconhecer a relação constitutiva com o outro da nossa identidade do nosso débito constante com ele.

O discurso de Honneth tem raízes teóricas antigas. De fato, ele sublinha como Hegel, nos seus escritos da juventude, elabora um modelo que usa categorias sociais dando contemporaneamente amplo espaço à questão da intersubjetividade. Ao citar os escritos Jenesi, Honneth recorda que na luta pela vida e pela morte, emerge o mútuo reconhecimento do próprio confirm e se realiza a consciência daquela existência comum fundada sobre o limite, sobre o qual, os sujeitos aprendem a considerar-se como seres reciprocamente vulneráveis e ameaçados.

Honneth seguindo esta linha, sublinha os elementos comuns entre a filosofia hegeliana e a microsociologia de George Herbert Mead. Este é considerado por Honneth como o pensador pós-metafísico que tornou o reconhecimento intersubjetivo hegeliano já não como uma questão transcendental, mas social, quer dizer, se funda na relação social. Mostrou como o sujeito, desde o seu aparecimento no mundo, precise de relações constantes e seguras assim como de um ambiente, como afirma Winnicott, “suficientemente bom” para que se reconheça e seja reconhecido como pessoa.

Reconhecer a relação com o outro como constitutiva do próprio existir e da própria identidade quer dizer que a autorrealização de cada um não pode estar separada da autorrealização do outro, que a própria autonomia não pode ser promovida sem promover a autonomia do outro. Portanto, quando a identidade é construída contra o outro, em princípio

trabalha-se contra a própria identidade, pois tende-se a destruir a possibilidade de a ver reconhecida pelo outro.

Para ilustrar esta dinâmica, tipicamente agápica porque é excedente, é útil lembrar a pesquisa da psicanálise pós-feudiana e, em especial, o trabalho de Winnicott, sobre as condições de uma socialização satisfatória das crianças, no quadro de uma consideração de deficiências psíquicas do comportamento (Winnicott, 1970). Tais estudos se destacam pela ideia original de Freud, segundo a qual os conflitos da personalidade têm origem em acontecimentos intrapsíquicos, para introduzir, por sua vez, elementos relacionais interpessoais no desenvolvimento da vida impulsiva infantil (Eagle, 1993). No novo quadro de conceitos a psicanálise alarga as suas considerações às interações sociais, através das quais a criança amadurece aprendendo a sentir como um sujeito que tem uma autonomia própria. Mediante tais instrumentos conceituais se pode exprimir a tese de que ao longo de um processo de luta pela afirmação de uma autonomia própria, a criança (mas também cada sujeito) pode afirmar uma personalidade que não seja angustiada apenas se estiver em presença de uma relação, de amor-ágape.

Explica Winnicott que nos primeiros meses de vida a criança e a mãe vivem numa unidade simbiótica. Por um lado, o recém-nascido exprime uma condição de onipotência, pois sente os cuidados maternos como efeito da própria vontade; por outro, a mãe sente as respostas da criança como uma compreensão única pertencente a um único ciclo de ações. Esta relação indiferenciada, vivida por ambos, estabelece a interrogação que alimenta a pesquisa de Winnicott, o qual quer investigar as modalidades através das quais a mãe e o bebê conseguem sair de uma condição de unidade indistinta para aprender a aceitar-se e a relacionar-se como pessoas diferentes. Ou seja Winnicott está interessado a pesquisar como é que o processo de mútua aprendizagem que deixa passar, ambos os sujeitos, de uma unidade simbiótica a uma diferenciação em sujeitos distintos e diferentes que não se angustiam com a separação. O objeto de pesquisa, portanto, é a relação intersubjetiva mãe-filho. Só ela nos pode indicar o desenvolvimento de uma personalidade psicologicamente sã.

Winnicott, descreve duas fases desta relação. A primeira fase é definida pela categoria da ‘dependência absoluta’ na qual os dois parceiros se encontram fundidos um no outro na satisfação das próprias necessidades, sem que nenhum dos dois seja capaz de definir um limite entre ele próprio e o outro. A mãe, de fato, sente o recém-nascido como um ser absolutamente indefeso, não sendo capaz de exprimir as suas necessidades físicas e emotivas, a experiência que ele faz do mundo é mediada pelo espaço físico do ‘colo’ da mãe.

Esta fase de dependência mútua termina apenas quando ambos adquirem um espaço para a própria autonomia. Para a mãe, a sua ocasião é voltar aos seus serviços diários o que facilita a sua separação do filho por períodos de tempo cada vez maiores. Para o bebê é o momento de um desenvolvimento cognitivo maior e o início da diferenciação entre o Eu e o ambiente. A segunda fase começa aos seis meses quando o bebê começa a sentir a mãe, pela primeira vez, como qualquer coisa que faz parte do mundo externo, que não se encontra submetido ao seu controle onipotente e delirante. Pela primeira vez o bebê sente a sua dependência que Winnicott define como ‘dependência relativa’ (ibidem, p. 103), uma idade decisiva no desenvolvimento das capacidades infantis de construir relações. Para Winnicott o período de ‘dependência relativa’ permite compreender a capacidade de fundação da personalidade de um sujeito.

Nesta fase o bebê compreende que a mãe já não se encontra nas suas disposições onipotentes e sofre um processo de desilusão, porque perde a certeza subjetiva dum seu ponto de força e de presença no mundo (Winnicott, 1997, p.151-164). A criança pode chegar a esta fase mediante um processo psíquico muito complexo que Winnicott descreve através de dois mecanismos: o primeiro, que trataremos de modo mais aprofundado, é definido como ‘destruição’, isto é de luta e de conflito com a mãe; o segundo diz respeito à sua concepção dos ‘fenômenos transacionais’. O bebê, de fato, tem a tendência a se revoltar contra a autonomia da mãe através de comportamentos de conflito com tendência a destruir o corpo materno dando bofetadas, mordidelas, punhos ou tendo choros improvisados, inconsoláveis, efeitos da frustração. Tal comportamento de luta é efeito da perda de controle onipotente da criança. Todavia, são ações ricas de sentido, porque só o fato de que a mãe continua a existir, apesar dos seus ataques, permite que o bebê constata de forma positiva que ela existe de forma independente, e ajuda a criança a reconhecer não só a mãe, como um ser dotado de uma autonomia própria mas também a existência de outros sujeitos que têm a mesma titularidade. Tal processo tem sucesso se a mãe for capaz de amar a criança e se não responder reciprocamente aos comportamentos violentos da criança. Só através desta resposta não violenta da mãe, a criança é capaz de aceitar a sua condição de dependência sem ceder às tendências simbióticas e aceitando, ao mesmo tempo, a independência da mãe.

Esta fase implica também que, por um lado, a mãe aceite uma independência progressiva da criança, e por outro, que resista às suas provocações violentas. A mãe, portanto, deve poder assumir um comportamento excedente, típico do amor-ágape. Só através deste processo se pode cumprir um passo inicial em direção à separação recíproca e cada um se pode reconhecer

dependente um do outro sem a necessidade de se fundir de modo simbiótico, mas sendo diferente e separado.

A nossa releitura hermenêutica das investigações de Winnicott nos indicam, portanto, que o amor-ágape assume uma importância central para a capacidade que a criança tem de se sentir como sujeito dotado de uma autonomia própria, não angustiada e capaz, por sua vez, de experimentar afeto e amor. Se a mãe souber ultrapassar o teste inconsciente do seu bebê e não se vingar dos ataques agressivos negando o seu amor, só neste caso a criança adquirirá aquela confiança na possibilidade que as próprias exigências sejam satisfeitas pelo contexto social ao qual pertence. Ao longo deste processo se colocam as bases para a constituição do sujeito, do ser capaz de estar sozinho consigo mesmo sem ter angústia, de sentir os seus impulsos interiores e de estar aberto à experiência do mundo sem ter medo de se perder na solidão. Resumindo, a criança aceita, interiorizando, que a pessoa que o ama continua a amá-lo mesmo quando não lhe presta atenção. Quando este processo não tem êxitos positivos encontramos personalidades caracterizadas pelo sadismo e masoquismo, que são dois processos clínicos que caracterizam as personalidades dos sujeitos que exprimem o fracasso da primeira relação de amor, que pode ser tal apenas na sua declinação agápica.

Esta relação é para Honneth o arquétipo de todas as relações de amor. O último expoente de Escola de Frankfurt escreve que o amor maduro permite portanto quebrar a simbiose, construir a identificação recíproca e ser o fundamento da participação na vida pública: ‘Se o amor representa uma simbiose quebrada ... a pessoa amada conserva o seu afeto mesmo depois de ter recuperado a sua própria autonomia ... designa o processo duplice com o qual a outra pessoa adquire a própria liberdade e ao mesmo tempo consolida uma relação emotiva’ (Honneth, op. cit., p.131). Noutro trecho coloca num plano público a importância da relação de amor: ‘a experiência do ser amados representa para cada sujeito um pressuposto necessário para participar à vida pública de uma coletividade’ (Ibidem., p.51).

Através das pesquisas de Winnicott, reinterpretadas segundo uma ótica da ágape, se pode entrever que o conflito, a luta e a contrariedade se encontram dentro da dinâmica do amor-ágape e que, quando estes dois processos se encontram, representam as condições intersubjetivas às quais, obrigatoriamente, nos temos que referir se queremos descrever as estruturas gerais de uma boa vida social.

Marion, Honneth, Winnicott, isto é, um filósofo, um teórico social e um psicólogo, nos indicam como o amor, na sua tipicidade agápica, isto é, identificada pela sua excedência, é

central para a temática tão contemporânea do sujeito, do seu reconhecimento e da possibilidade da intersubjetividade.

7. Conclusão

Este paper partindo de ma definição operativa de ágape ilustrou a sua origem cultural, como foi utilizado pela sociologia d Max Weber e a diferença de um conceito a esse aferente como é aquele do dom assinalando as diferenças ideal-típicas.

O artigo prosseguiu debatendo a questão da formação da subjetividade não angustiada e capaz de participação pública interpretando o processo na ótica do amor agápico, capaz de forjar uma personalidade que ao mesmo tempo é capaz de reconhecer a diferença e de viver a individualidade escapando de atitudes e comportamentos que seguem a unidade simbiótica ou a destruição do outro. Com este percurso se abre uma pista fecunda de investigação que se refere a todas aquelas situações sociais que possuem a necessidade de construir novas formas de solidariedade coletiva em contextos caracterizados pelo pluralismo sem o apoio das referências culturais tradicionais.

Referências

BOLTANSKI L., (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.

BOLTANSKI L., (2005), *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano.

BOLTANSKI L., (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'emancipation*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI L. e THEVÉNOT L., (1999), *A sociology of critical capacity*, in "European Journal of Social Theory", vol. II, n. 3, pp. 358-77.

CAILLE A. e CHANIAL P., (2008), *La Découverte*, "Revue du Mauss", vol. 2, n. 32, pp. 5-31.

CODA P., (1994), *L'agape come grazie e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma.

COLASANTO M. e Iorio G., (2009), *Sette proposizione sull'Homo Agapicus*, in 'Nuova Umanità', n. 182, pp. 252-278.

DERRIDA J., (1996), *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina.

- EAGLE M. N., (1993), *La psicoanalisi contemporanea*, Bari-Roma, Laterza.
- EISENSTADT S.N., (1986), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, New York, University of New York.
- ELIAS N., (1987), *La società di corte*, Bologna, Il Mulino.
- ELIAS N., (1988), *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino.
- FOUCAULT, M., (1978), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano; ed. or. 1971.
- FOUCAULT, M., (1985), *La cura di sé*, Milano, Feltrinelli.
- FOUCAULT, M., HAZO R. G., (1967), a cura di, *The Idea of Love*, Praeger, New York.
- HEGEL F., 1971, *Scritti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza; ed or. 1802-3.
- HOCHSCHILD A.R., (2006), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, Il Mulino, Bologna, ed. or. 2003.
- HONNETH A., (2002/1992), *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore; ed. or 1992.
- HILLERY G. A., (1984), *Gemeinschaft Verstehen: A Theory of the Middle Range*, Social Forces, Vol. 63, N. 2, pp. 307-334.
- IORIO G. - CAMPELLO F. (2013), *Love Society and Agape: An interview with Axel Honneth*, «European Journal of Social Theory», 16 (2), 246-258.
- IORIO G. (2005), *La nascita della sociologia e la relazione sociale*, in «Nuova Umanità», 162, 831-849.
- IORIO G. (2011a), *Agape: un concetto per le scienze sociali*, in «Società Mutamento Politica. Rivista di sociologia», vol. 2, 3, 101-15.
- IORIO G. (2011b), *L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali*, in «Sociologia», XLV (3), 37-44.
- IORIO G. (2013), *Elementi di sociologia dell'amore. La dimensione agapica nella società*, Natan, Roma.
- IORIO G. (2014), *Sociology of Love. The Agapic Dimension of Societal Life*, Vernon, Wilmington.
- KIERKEGAARD S., (1983), *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano.
- MAGATTI M., (2007), *Introduzione*, in Boltanski L., op. cit: 7-18.
- MARION J. L., (2001), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di Rosaria Caldarone, a cura di Nicola Reali, Sei, Torino 2001, pp. 399; or. fr. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997, 2 ed. corrigée, Ivi 1998.
- MAUSS M., (1965), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi; ed or. 1923-24.
- NIETZSCHE F., (1985), *La gaia scienza*, Editori Riuniti, Torino; ed. or. 1882.
- NIETZSCHE F., (1986), *Così parlò Zarathustra*, CDE, Milano; ed. or. 1886.
- NIETZSCHE F., (1990), Frammenti postumi, 1885-1887, 7 [60], in *Opere complete*, vol. 8/1, a cura di Colli G. e M. Montinari, Milano, Adelphi.
- NISSIM C. , (2011), *La bontà insensata*, Mondadori, Milano.

- NYGREN A., (1971), *Eros e agape: la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino.
- SIMMEL G., (1989), *Sociologia*, Edizioni Comunità, Milano; ed. or. 1908.
- SIMMEL G., (1997), *La socievolezza*, Armando editore, Roma.
- SIMMEL G., (2001), *Filosofia dell'amore*, Roma, Donzelli.
- Società Mutamento Politica, (2011), *L'agire affettivo. Le forme dell'amore nelle scienze sociali*, Vol. 2, n. 4.
- SOMBART W., (1967), *Il capitalismo moderno*, Comunità, Torino; ed. or. 1902.
- SOROKIN P. A., (1927), *Social Mobility*, New York, Harper.
- SOROKIN P. A., (1937-1941), *Social and Cultural Dynamics*, 4 voll., American Book Company, New York.
- SOROKIN P. A., (1947), *Society, Culture and Personality*, Harper & Brothers, New York.
- SOROKIN P. A., (1950), *Altruistic Love: A Study of American Good Neighbors and Christian Saints*, Beacon, Boston.
- SOROKIN P. A., (1963), *A Long Journey*, College and University Press, New Haven.
- SOROKIN P. A., (2005), *Il potere dell'amore*, Roma, Città Nuova; ed. or 1954.
- SYMONDS, M., Pudsey, J. (2006). "The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion." *Sociological Theory* 24(2):133-149.
- TENBRUCK, F. (1980). "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber." *British Journal of Sociology* 31(3):316-51.
- TURNER, B. (1983). *For Weber: Essay on the Sociology of Fate*. London: Sage.
- TURNER, C. (1992). *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*. London: Routledge.
- WEBER M., (2010), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rcs; ed. or. 1904-5.
- WEBER M.,(1920a). "Einleitung." In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* vol. 1. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEBER M., (1920b). "Zwischenbetrachtung." In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* vol. 1. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEBER M., [1915] (1948a). "The Social Psychology of the World Religions." In *From Max Weber*, edited and translated by H. H. Gerth and C. W. Mills. London: RKP.
- WEBER M., [1915] (1948b). "Religious Rejections of the World and Their Directions." In *From Max Weber*, edited and translated by H. H. Gerth and C. W. Mills. London: RKP.
- WEBER M., [1906, 1920](1948c). "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism." In *From Max Weber*, edited and translated by H. H. Gerth and C. W. Mills. London: RKP.
- WEBER M., [1915] (1951). *The Religion of China*. New York: Free Press.
- WEBER M., [1917-1919] (1952). *Ancient Judaism*. New York: Free Press.
- WEBER M., [1916-1917] (1958). *The Religion of India*. New York: Free Press.
- Weber M., [1921] (1978). *Economy and Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

WEBER M., [1904, 1920] (1985). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Unwin.

WINNICOTT D.W. (1970), *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma.