L'ORIGINE DELL'OCCIDENTE E L'*AGAPE*. APPUNTI PER UN PROGETTO DI RICERCA DI SOCIOLOGIA STORICA

The paper proposed an outline for a research project sociological origins of the West and the crisis that is living in modern times. This work, too broad in scope, for the space of an article and the level of knowledge, using Szakolczai's research and interpretative scheme on the sociology of grace. In particular, in the essay is reinterpreted the concept of grace as a fulcrum for the historical and comparative analysis. This concept is analyzed, from our point of view, as love-agape.

di
GENNARO IORIO

Introduzione

Il saggio proposto rappresenta una traccia per un progetto di ricerca sociologico sull'origine dell'Occidente e la crisi che sta vivendo nell'epoca moderna. Tale lavoro, troppo ampio nella portata per lo spazio di un articolo e per lo stato della conoscenza, utilizza la ricerca e lo schema interpretativo di Arpad Szakolczai, uno dei più fecondi teorici sociali contemporanei, presentato in *Sociology, Religion and Grace* (2007a; 2007b). In particolare nel saggio che segue si riprende, reinterpretandolo, il concetto di grazia come fulcro per l'analisi storico-comparativa. Tale concetto è analizzato, dal nostro punto di vista, come amore-*agape* (Boltanski 2007; Colasanto e Iorio 2009; Iorio 2011a, 2011b, 2011c).

1. La grazia come agape

Definiamo l'*agape un'azione, relazione o interazione sociale nella quale i soggetti eccedono (nel dare, nel ricevere, nel non rendere o non fare, nel tralasciare) tutti i suoi antecedenti* e*, dunque, offre più di quanto la situazione richieda nell'intento di rendere benefici.* Proprio per la sua eccedenza, l'*agape* viene vissuta come un atto di grazia perché percepito come immotivato, non suscitato, fuori da ogni spiegazione e persino in certe occasioni non meritato.

Pertanto, l'*agape* si definisce a partire da sé e per sé senza interesse, senza ritorno, contabilità o giustificazione. L'*agape* si mostra nella sua prassi. Quindi, non è un agire utilitaristico, di scambio di mercato, perché nessuno offre o domanda secondo un principio di calcolo delle "utilità marginali" per se stesso, né è fondata su un principio di giustizia del dare o rendere secondo un criterio distributivo. Non afferisce neanche alla logica della solidarietà, che implica un rendersi partecipe di una condizione non propria, o di avere l'adesione o la stima degli altri alla propria posizione sociale. In generale l'*agape* non ha come specificità neanche la reciprocità (questo non vuol dire che è negata da essa), in quanto chi ama, spesso, si trova a rompere il circuito del rendere: ad esempio non restituisce uno schiaffo a chi l'ha dato per primo, o ancora, spesso si trova a fare il primo passo. Comunque l'atteggiamento agapico, per attivarsi, non presuppone che l'altro ricambi il gesto, anche se lo suscita e lo attende.

2. Tipologia di senso dell'agape

L'*agape*, dal punto di vista del beneficiario, si presenta come "grazia". Se seguiamo il senso che può assumere nelle varie lingue indoeuropee, il termine "grazia", ha un rapporto evidente con l'amore, perché la parola greca *charis*, che è anche carità, amore come *agape*, è a fondamento dei vari sensi della grazia.

Dal punto di vista semantico quindi abbiamo tre dimensioni di senso della grazia, che noi intendiamo come specificazioni dell'*agape*. Il primo senso è quello teologico ed esprime il legame della grazia divina, cioè delle azioni di Dio e delle sue conseguenze. Il secondo significato riguarda la dimensione estetica, intesa come bellezza di una forma, di un movimento o anche di un comportamento. Quindi ha

un senso complessivo di graziosità. Il terzo senso riguarda il legame semantico con la vita sociale e i suoi piaceri, che genera sentimenti di gratitudine e che si esprime con il dire "grazie" per un beneficio ricevuto. Possiamo, quindi, dire che ci sono tre aspetti della grazia: uno "religioso", uno "estetico" e uno "sociale".

Se dall'analisi linguistica si passa al piano storico, mediante un incrocio tra i differenti significati, possiamo identificare due configurazioni sociali particolarmente utili. Infatti, da una parte abbiamo le religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo, islam) che mettono insieme il senso teologico e quello sociale (grazia e gratitudine); dall'altra, la cultura ellenica che è identificata dalla dimensione estetica e dai legami sociali (graziosità e gratitudine).

Queste due componenti, le religioni monoteiste e la civiltà greca, rappresentano per Szakolczai i fondamenti dell'Occidente.

2.1. *Ebraismo*

Come è ormai accettato dal dibattito scientifico, Abramo è considerato contemporaneo di Hammurabi; pertanto la religione giudaica emerge durante i primi imperi assolutistici e burocratici agli inizi del secondo millennio a. C. La ricerca dell'assoluto da parte di Abramo e la "chiamata" di Dio sono spiegabili come un rifiuto sensato della civiltà a loro contemporanea. Max Weber ha evidenziato che la caratteristica tipica delle religioni monoteiste è il "rifiuto del mondo" (Weber 2006). Il senso del mondo è da intendere come tutte quelle relazioni che sono al di là delle relazioni domestiche; quindi il rifiuto riguarda tutte le relazioni di reciprocità asimmetriche di potere. Il mondo, invece, riguarda gli imperi, le corti, i regni caratterizzati da relazioni di reciprocità asimmetrica, dove quest'ultima si presenta sotto la luce degli abusi. Dunque, la divisione fondamentale è tra la "casa" e il "mondo". I due poli esprimono la dinamica sociale storica che nell'ottica evoluzionista vede l'affermarsi della "logica del mondo" sopra la "logica domestica" (Elias 1988).

Dal punto di vista storico questo assunto di senso è espresso dall'uscita di Abramo da Babilonia e di Mosè dall'Egitto. Infatti, se come abbiamo detto Abramo è considerato coetaneo di Hammurabi, significa che l'ebraismo emerge in un contesto in cui erano già formati gli imperi assoluti. Il codice di Hammurabi è considerato la massima espressione di questa novità nell'antichità. In tale contesto, l'esperienza di Dio di Abramo, la sua "chiamata divina", possono essere interpretate lungo questo senso di un rifiuto della civiltà a lui coeva.

Per le religioni della grazia, quest'ultima è legata alla possibilità di potersi innalzare al di sopra della logica del mondo. L'esperienza di Abramo (Voegelin 1956) assume il senso di una conversione che si esprime attraverso l'allontanamento dal centro della "società di corte" di quel tempo, mediante l'uscita da Babilonia. L'obiettivo della fuga è di riformare un nuovo-vecchio assetto sociale nel quale le relazioni a-simmetriche potessero dominare la totalità della vita comunitaria. Le leggi di Mosè, d'altro canto, non sono altro che un tentativo legalizzato di fissare la possibilità di un modo di vivere nuovo.

2.2. *Grecia*

Lungo questa linea interpretativa weberiana è necessario analizzare il "caso Grecia", particolarmente importante in riferimento alla mitologia, alla storia, alla politica e al fatto che la parola greca *charis* è a fondamento di tutti i termini indoeuropei legati ai vari sensi della grazia. L'origine della cultura greca è sempre stato un rompicapo per i giganti del pensiero occidentale, a partire da Platone fino ad arrivare a Hölderlin e Nietzsche. Szackolczai documenta la tesi secondo la quale la cultura greca, e nello specifico quella ateniese, discende direttamente dalla civiltà minoica della Creta antica, distrutta intorno al 1400 a.C. La peculiarità di questa civiltà è che essa è stata generata da una "esperienza-incontro" trascendentale al femminile, in contrasto con l'esperienza storica ebraica. Per tale ragione essa è stata tematizzata nel mito del "ratto d'Europa".

L'esperienza di incontro maschile e femminile è radicalmente differente. L'esperienza di un profeta maschio si caratterizza su un piano spirituale-intellettuale che enfatizza le parole, la razionalità e sfocia nella costituzione di una religione costituita da comandamenti etici e orientata all'organizzazione della condotta di vita. L'esperienza di incontro femminile con la divinità è completamente diversa: essa infatti è caratterizzata dall'immagine più che dalla parola, meno spiritualistica e più ascetica; è caratterizzata da un vissuto intimo ed emozionale più che essere politica, e sottolinea la socievolezza, cioè la dimensione delle relazioni umane di gratitudine reciproca (Simmel 1997).

Da questo punto di vista si può capire perché il cristianesimo non sia una semplice unione tra la religione ebraica e la cultura greca, ma piuttosto l'incontro originale e inedito tra le due grandi linee di senso trascendentali originarie: quella associata ad Abramo, l'ebreo, e quella associata ad Europa, la cretese-minoica. Dunque, il fondamento del cristianesimo è dato dalla sintesi della radice giudaica-maschile e dalla radice greco-femminile.

2.3. *Cristianesimo e sua novità*

La novità del cristianesimo è rappresentata dalla grazia-*agape*, cioè dall'amore imprevisto e gratuito di Dio come dono vero e assoluto. Tale grazia-*agape* dal punto di vista di una sociologia comprendente è data dagli eventi dell'Incarnazione, della Croce e della Risurrezione, che hanno messo al centro dell'esperienza religiosa il tema della "motivazione di Dio". Questa accentuazione, ancora marginale nei Vangeli di Matteo e di Marco, perché più vicini ad una ricostruzione ebraica, è maggiormente presente nelle ricostruzioni più "greche" di Luca e in special modo di Giovanni. La motivazione di Dio ha ricevuto una formulazione originale proprio nel concetto di *agape* (*Gv* 3,16; *1 Gv* 4, 8.16). L'amore-*agape* caratterizza il pensiero greco in maniera molto più accentuata rispetto a quello ebraico. Tuttavia la chiave per dire "amore" per i greci è *eros*, mentre nel Nuovo Testamento troviamo la parola *agape*, molto marginale nella lingua greca classica. Il marcare questa novità è sottolineato anche dalla versione latina che traduce *agape* non con "amore", ma con un'altra parola marginale del lessico del tempo dei romani, come è "carità". Questa scelta sottolinea la differenza di epoca tra il pensiero antico (greco-romano) e quello cristiano.

La novità del cristianesimo riguarda l'amore divino che agli esseri umani si rivela nella grazia, cioè nell'idea di un'*agape* che assume il senso di assoluto, trascendente e non condizionato dai meriti di ciascuno, cioè universale. Dal punto di vista sociologico, quindi, il tema riguarda le conseguenze umane di una concezione di Dio come *agape*, cioè delle risposte dell'agire tra le persone all'amore-*agape* di Dio, ovvero di come gli esseri umani si comportano nei confronti della grazia immeritatamente ricevuta, perchè al di là dei propri meriti.

Questo elemento di risposta all'amore incondizionato e universale si traduce nella ricerca di migliorare se stessi fino a rispondere alla misura della grazia: questa risposta è l'elemento tipico del cristianesimo che non troviamo né nel giudaismo, né nell'islam delle origini, né nella filosofia greca, se non marginalmente. Nell'antico giudaismo, infatti, veniva sottolineata la necessità del mantenimento delle leggi mosaiche. Anche nell'islam era assente qualunque idea di lavoro sul sé per raggiungere una progressiva perfezione della propria condotta di vita, nel senso di un *ethos* filosofico. Nella cultura greca non è molto diverso dalle esperienze citate, perché mancava la forza di effettuare un cambiamento della vita verso un perfezionamento, se non per un ristretto gruppo di aderenti ad una scuola filosofica che in genere praticavano la *parresia* (Foucault 1996).

Dal punto di vista delle conseguenze umane e del lavoro di perfezione fino alla "cura del Sé", assume un'importanza cruciale, nella storia del cristianesimo e dell'Occidente, la figura di Agostino da Ippona. Come ha evidenziato Nygren (1971), infatti, nella polemica contro il Pelagianesimo, sant'Agostino ha sancito l'incuranza divina verso il merito di ciascuno e la gratuità della grazia, che è presupposto all'intrapresa di un cammino di perfezione personale come risposta appropriata all'invito dell'*agape*. Come ha sottolineato Nygren, ancora più importante, per l'idea di un lavoro di miglioramento di sé, è il concetto di carità in Agostino quale sintesi di *agape* ed *eros*. Nella filosofia greca, e in Platone in special modo, l'*eros* riguardava l'amore sessuale, ma indicava anche un livello spirituale di esigenza di unità dell'anima a Dio (l'Uno). Dunque l'*eros* platonico riguardava un amore di sé fondato sul desiderio di unirsi al differente per ricomporre un'unità più piena. Nel cristianesimo, la novità riguarda l'amore-*agape* discendente da Dio verso gli esseri umani senza riferimento a meriti particolari, caratterizzato dalla non contabilizzazione tra il dato e il ricevuto. Per Agostino la *caritas* è l'unità tra queste due dimensioni dell'amore e, dunque, quando la persona umana è toccata dalla grazia dell'*agape*, deve rispondere con la conversione tradotta in azioni concrete e quotidiane (*eros*), che la restituiscono all'unità con il prossimo. La sintesi che Agostino ha elaborato è anche il prodotto della sua condizione sociologica in quanto uomo vissuto tra due mondi: quello dell'Antichità e il nascente Medioevo. Non a caso Agostino muore durante l'assedio di Cartagine da parte dei Vandali, che segnano inequivocabilmente il passaggio di un'epoca.

3. La dinamica storica: tra Rinascita e Riforma

Le tre dimensioni di ciò che abbiamo chiamato grazia-*agape*, reinterpretando Szackolczai (e continuando lungo la sua linea di analisi), si mescolano storicamente dando vita alla dialettica tra "rinascita" e "riforma". Le rinascite riguardano

le rifioriture della cultura e dell'arte e per questo hanno un timbro di femminilità. Esse scaturiscono dalle riforme che si richiamano ad una più autentica vita evangelica e ad un rifiuto radicale del mondo, e pertanto hanno un'intonazione di mascolinità.

Per Szackolczai, il Duecento ha costituito per l'umanità una promessa, poi negata dalla modernità, in cui la cultura europea cristiana ha realizzato una sintesi inedita tra le tre dimensioni della grazia-*agape* attraverso l'umanesimo francescano. Tale cultura ha la sua massima espressione nell'Alto Rinascimento, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. In quegli anni hanno prodotto le loro opere Leonardo, Michelangelo e Raffaello. Non a caso il francescanesimo diventa la prima "scuola" economica dalla quale emergerà il moderno spirito dell'economia di mercato, e il movimento dal quale nasceranno le prime banche popolari, i Monti di Pietà, autentici antesignani del moderno microcredito. Infatti, le prime riflessioni sistematiche sull'economia, sul valore e il prezzo dei beni o sulla moneta, le troviamo in opere di Guglielmo da Ockam, Pietro Giovanni Olivi, Duns Scoto, tutti pensatori francescani (Bruni 2010). Dunque, dimensione teologica, artistica e sociale della grazia-*agape* trovano una sintesi perfetta nel loro peso specifico che non avrà eguali in futuro.

La configurazione sociale formatasi nel Duecento comincia a sbilanciarsi e ad entrare in crisi nel Quattrocento, cioè all'apice della sua espressione. In primo luogo per il presentarsi di un movimento filosofico che poneva grande attenzione alla ricerca della perfezione formale del pensiero. Era questo l'obiettivo principale di Ficino e di Pico della Mirandola, che riprendevano estremizzando l'analisi delle tesi di Platone, portando di fatto ad una divinizzazione dell'essere umano con tutte le conseguenze sul piano sociale.

Sul piano storico un ulteriore elemento di crisi è dato dalla vicenda papale. In particolare l'aspetto più importante riguarda il ritorno del papato a Roma con il Concilio di Costanza, che rappresenta un evento fondamentale per l'Europa, voluto per ragioni religiose e devozionali. La formazione di un nuovo centro di potere pone le condizioni di una nuova "società di corte" (Elias 1987). Un aspetto particolarmente significativo è il fenomeno de *Il Momo* descritto da Leon Battista Alberti, che dal 1436 è consigliere del Papa Eugenio IV, erede di Martino V, che riconosce il formarsi di un individuo che vive di divisioni, che crea conflitti, semina zizzania. Il suo luogo è la vita di corte appunto.

Questi sono gli elementi che sanciscono la fine della sintesi del Duecento e pongono le basi della modernità e della sua crisi nella nostra contemporaneità. Nell'Alto Rinascimento nascono i tre protagonisti dell'arte e della cultura che hanno creato figure archetipe dell'individuo moderno: Leonardo con Tommaso l'incredulo, Michelangelo con la figura di David, e Raffaello con la rappresentazione del Veggente mariano. Soprattutto i primi due hanno esercitato un'influenza straordinaria nella modernità, proponendo l'idea di una personalità divisa, distrutta da obblighi e incertezze angosciose, destinate a rimanere senza soluzione, sempre in dubbio e sfiduciato verso il prossimo. Se aggiungiamo, ai protagonisti dell'arte figurativa, i personaggi di spicco del pensiero del tempo come Machiavelli, Tommaso Moro e Lutero, che hanno lavorato all'inizio del Sedicesimo secolo sulle loro opere più importanti (*Il Principe*, *Utopia* e *Lettera di San Paolo ai Romani*), si determina la rottura decisiva e la frammentazione dei tre aspetti dell'*agape*-grazia, ra-

dice della crisi della modernità. Tale inconciliabilità è ciò che angoscia ancora oggi l'individuo e la società contemporanea, ovvero quella definitiva separazione tra la grazia-*agape* teologica, espressa dalla dottrina della predestinazione della Riforma luterana; la grazia-*agape* estetica, espressa dalla leziosità della "società di corte" prima e, successivamente, con l'estetismo e anti-estetismo dell'arte moderna; e la grazia-*agape* sociale, espressa dal tema della carità e organizzata dalle associazioni volontarie di aiuto ai poveri e ai diseredati, e trasformate in meccanismi istituzionali e disciplinari dello Stato moderno.

Questi tre aspetti sono ben espressi nelle loro degenerazioni dalle analisi sull'essenza della modernità di tre giganti del pensiero sociale moderno quali sono stati Max Weber in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (2010), Norbert Elias in *Il processo di civilizzazione* (1988) e Michel Foucault in *Sorvegliare e punire (*1988).

Questa riflessione spinge a domandarsi sulle cause della rottura e sulla dinamica del suo sviluppo che appare irreversibile per certi aspetti, ma anche a indurre uno sguardo capace di scorgere l'eventuale ricomposizione delle tre radici dell'*agape* come grazia per rispondere alla crisi che stiamo vivendo.

4. Conclusione

Nel concludere queste brevi note su un progetto di ricerca, in coerenza con quanto sommariamente ricostruito, si dovrebbe partire da una riflessione sull'importanza del femminile nella dinamica storica, cioè nell'influenza-esclusione del genio femminile nella dimensione teologica, estetica e sociale che si è avuta nella modernità. In particolare, i casi di figure carismatiche femminili rappresentano il percorso migliore per approcciare al tema indicato, per trovare vie d'uscita al tempo di crisi che viviamo.

Bibliografia

L. Boltanski, *Stati di pace. Per una sociologia dell'agape*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
L. Bruni, *L'ethos del mercato. I fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2010.
M. Colasanto - G. Iorio; *Sette proposizione sull'Homo Agapicus*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/2), pp. 252-278.
F. Crespi, *Introduzione alla sociologia*, Il Mulino, Bologna 2002.
J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa,* Raffaello Cortina, Milano 1996.
S.N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, University of New York, New York 1986.
N. Elias, *La società di corte*, Il Mulino, Bologna 1987.
- *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1988.
M. Foucault, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.
- *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.
- *Sorvegliare e punire*, Il Mulino, Bologna 1998.
F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971; ed. or. 1802-1803.
A.R. Hoechschild, *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, Il Mulino, Bologna 2006.
A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.
A. Honneth - G. Iorio - F. Campelo, *Le condizioni per una sociologia dell'agpae,* in «Sociologia», XLV (2011/3), pp. 37-44.

G. Iorio, *La nascita della sociologia e la relazione sociale,* in «Nuova Umanità», XXVII (2005/6), pp. 831-849.
2011a, *Agape: un concetto per le scienze sociali*, in SMP, vol. 2, n. 3, pp. 101-115.
2011b, con Campello F., *La sociologia e l'amore come agape*, in SMP, vol. 2, n. 3, pp. 257-262.
2011c, *L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali,* in «Sociologia», XLV (2011/3), pp. 9-15.
S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983.
A. Nygren, *Eros e agape: la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971.
G. Simmel, *La socievolezza,* Armando, Roma 1997.
A. Szackolczai, 2007a, *Sociology, Religion and Grace*, Routledge, London 2007.
- 2007b, *Il Rinascimento e le rinascite nella storia: verso una sociologia della grazia*, in «Studi di Sociologia», 2007/2, pp. 123-145.
H. Thode, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Donzelli, Roma 1993.
E. Voegelin, *Order and History, I. Israel and Revelation*, Louisiana University Press, Baton Rouge 1956.
M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, RCS, Milano 2010; ed. or. 1904-1905.
- *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, a cura di A. Ferrara, Armando editore, Roma 2006; ed. or. 1920.

GENNARIO IORIO
Professore associato in Sociologia generale presso l'Università di Salerno
iorio@unisa.it