



Vera Araújo

L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali

Atti del Convegno Social-One

Castelgandolfo (Roma) – 17- 18 gennaio 2011

Codice ISBN 978-88-95697-02-04

INDICE

Silvia Cataldi: Introduzione al seminario

Vera Araújo: Introduzione al seminario: L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali

Michele Colasanto e Gennaro Iorio: L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali

Fábio Régio Bento: Una frontiera insolita – Santana do Livramento (Brasile) e Rivera (Uruguay): tra la tolleranza e l'agire agapico

Carletti Anna: Il contributo della diplomazia pontificia alla costruzione di una società internazionale

Lavinia Sommaruga Bodeo, Robert Jamen, Nicolas Reynaud: Verso la governance e il management di comunione nelle organizzazioni

Giangrandi Anna Maria, Casali Carla, Barabaschi Claudia: Conoscere – Apprendere – Progettare

Lucas Tavares Galindo Filho: Teoria e empiria dell'agape per le scienze sociali: un fondamentale rovesciamento della questione...

Mario Giostra: Paradigmi insaturi ed intervento sociale

Vincenzo Masini ed Emanuela Mazzoni: Affinità ed opposizione nelle religiosità

Sabrina Garofalo: L'agire agapico nell'esperienza di ricerca. Percorsi con le donne migranti Italia ed in Francia

Iracema Andréa Arantes De Cruz: Agape come possibile mezzo di comunicazione generalizzato a livello simbolico nell'Economia di Comunione – una prima approssimazione

Introduzione al seminario

di Silvia Cataldi¹

L'agire agapico può essere un concetto utile alle scienze sociali? Se sì, quale genere di fenomeni può aiutare ad interpretare?

Queste le domande di partenza del seminario internazionale organizzato dal gruppo di studio Social-One, dal titolo "*L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali*" che si è tenuto il 17 e 18 gennaio scorso a Castelgandolfo (Roma).

Il seminario, patrocinato da alcune prestigiose istituzioni italiane - tra cui la Fondazione Zancan, i Dipartimenti di Sociologia dell'Università di Salerno e dell'Università Cattolica di Milano e la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Catania -, è stato promosso anche da organismi esteri - quali l'Università della Pampa in Brasile e la Facoltà di Pedagogia dell'Università Cattolica della Slovacchia -, ad indicare che il percorso di riflessione di Social-One non appartiene solo ad un Occidente in crisi e in cerca di nuovi stimoli, ma ad un pensiero che nasce dal confronto tra visioni e sensibilità derivanti da appartenenze a paesi e continenti differenti.

E proprio in questa dinamica dialogica tra prospettive diverse deve essere letto lo sforzo di elaborazione concettuale che ha portato Iorio e Colasanto nella relazione principale del seminario a definire l'agape come quell' "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, in grado di offrire di più di quanto la situazione richieda".

Agape dunque come possibilità fenomenologica, mai abbastanza evidenziata, accanto alla molteplicità di logiche di espressione del sociale.

Agape, come concetto che può essere utilizzato nel lessico sociologico per l'analisi di atteggiamenti e comportamenti non necessariamente espressi da membri di gruppi o soggetti di fede cristiana.

Agape come elemento tipicamente legato all'eccedenza e all'agire incondizionato, che tuttavia può farsi progetto e stimolo al rinnovamento istituzionale. Se dunque il seminario del 2008, sulle spalle di alcuni giganti - tra cui Simmel, Sorokin, Giddens, Luhman - e autori contemporanei - tra cui Boltanski, Beck e Bauman - aveva, non senza coraggio, rimesso al centro dell'agenda della comunità scientifica il tema dell'amore, il seminario 2011 ha contribuito a conferire all'agire agapico la dignità di un concetto utile e allo stesso tempo critico, nel senso della teoria critica di emancipazione umana, sia per la riflessione sociologica, che per quella del servizio sociale.

In quest'ottica sono da leggersi i contributi dei discussant, ma anche di molti paper presentati nel corso del seminario, che hanno sottolineato la capacità generativa del concetto di agire agapico nell'aprire piste di approfondimento e di analisi empirica su temi molto diversi, che hanno in comune un modo di individuare e gestire le contraddizioni insite nei fenomeni, che passa attraverso la promozione del carattere emancipativo ed umanizzante dell'azione sociale.

Il dibattito che ne è derivato non è rimasto però chiuso tra quattro mura, ma si è trasferito nelle stanze della scuola di Francoforte, attraverso una video-intervista

¹ Silvia Cataldi è dottore di ricerca in Metodologia della ricerca sociale ed è stata assegnista di ricerca presso l'Università di Salerno e docente a contratto di Sociologia della devianza.

sull'amore a Honneth ed ora aspira ad aprirsi alla comunità scientifica internazionale offrendo l'agire agapico come uno strumento in più della cassetta degli attrezzi a disposizione dello studioso del sociale.

Introduzione al seminario

L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali

di Vera Araújo

Vorrei esprimere un saluto a tutti, in particolare a coloro che si avvicinano per la prima volta al lavoro di gruppo Social-One. Ai vecchi amici un ringraziamento sentito per la loro presenza .

Per i primi vorrei spendere due parole di presentazione di Social-One e di introduzione a questo Seminario.

Ci troviamo nel Centro convegni del Movimento dei Focolari che ringraziamo per l'ospitalità.

Come è noto, i Focolari hanno preso vita nel lontano 1943 a Trento, ad opera di Chiara Lubich.

Il nostro gruppo trova la sua ispirazione nella spiritualità della Lubich, spiritualità che poggia su due punti fondamentali: *l'unità*, frutto e compimento dell'amore-agape dispiegato nell'insegnamento di Gesù di Nazaret, quell'amore che contiene una ricchezza non solo spirituale ma anche antropologica e sociale; il *grido di Gesù in croce* ["Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato" (Mc 15,34)] come luogo di rivelazione e di comprensione di quell'amore-agape. Quel grido riassume il grido di tutti, ogni "grido" dell'umanità e ci fa capire che al fondo e dal fondo di ogni tenebra c'è un sì, una risposta di vita.

Da alcuni anni Social-One si è concentrato nella ricerca e nella teorizzazione dell'*agire agapico* come categoria interpretativa per le scienze sociali. I primi risultati sono stati offerti nel Seminario del 2008: "Agire agapico e scienze sociali" che risultò una fase importante nel nostro cammino. Il dibattito acceso e costruttivo, le critiche, le sottolineature, i suggerimenti, i colloqui, la convivenza, tutto ha costruito un momento alto, di un vero dialogo e attività culturale.

In questi due anni abbiamo avuto modo di colloquiare con vari sociologi italiani e di altre nazioni su questo argomento. Ci siamo arricchiti, ci siamo sentiti incoraggiati a proseguire. Ci sono stati anche attimi di difficoltà, di dubbio, di apprensione, attimi che abbiamo cercato di superare proprio nello spirito dell'amore-agape che per noi non è solo un tema di ricerca, ma anche e prima di tutto un modo di vivere, un atteggiamento cui ispirare le nostre relazioni, una risorsa senza limiti.

E così siamo arrivati – non senza sospensione – a organizzare questo Seminario con l'appoggio di alcune Università italiane ed estere, nonché della Fondazione Zancan, per offrire alla comunità accademica il prodotto del nostro lavoro. Prodotto non certo compiuto ma, anzi, in continua elaborazione e arricchimento.

Presentiamo qui, come una tappa del nostro percorso, l'approfondimento di un aspetto del concetto stesso dell'*agire agapico*. E' ovvio che tutto non si esaurisce qui. Ma sarebbe nostra intenzione mettere un "punto fermo" nella nostra proposta, un punto di riferimento per il nostro camminare.

Questo seminario non sarebbe stato possibile senza il contributo dei colleghi che hanno costituito il comitato Scientifico, a cui va il nostro ringraziamento più profondo. Non voglio dimenticare i colleghi che hanno aderito al Seminario proponendo un "paper", arricchendo così la tematica del Seminario stesso.

Infine un augurio: che possiamo vivere un incontro degno del suo titolo. Non si può parlare di *agire agapico* in modo astratto o concettuale se non creando un humus,

un'atmosfera esistenziale e cognitiva corrispondente. Si creerebbero così le condizioni per un lavoro più creativo, che potrebbe rivelare anche delle sorprese.

L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali

a cura di Michele Colasanto e Gennaro Iorio

Il paper ha l'obiettivo di conferire all'agape la dignità di un concetto utile al lavoro interpretativo delle scienze sociali. In particolare gli autori definiscono un concetto che possa essere utilizzato nel lessico sociologico, sia nella prospettiva di una sociologia morale, cioè dell'analisi dell'agire sociale a partire dagli orizzonti ideali a cui i soggetti si ispirano, prospettiva di lavoro da cui parte Boltanski (2007), sia nell'analizzare atteggiamenti e comportamenti generali, non necessariamente espressi da membri di gruppi o soggetti di fede cristiana, nell'ipotesi che l'agape, al di là delle ascendenze di senso comune riferite all'esperienza religiosa (che comunque in sé non è irrilevante per la comprensione della società), è una possibilità fenomenologica, accanto alle molteplici logiche di espressioni del sociale, mai abbastanza evidenziata.

Il paper tenta questa operazione inserendosi nella tradizione moderna della sociologia. Tale tradizione, storicamente, dal suo inizio, ha abbandonato il metodo deduttivo e, quindi ogni presupposto antropologico e metafisico per l'analisi della società, in favore di un metodo empirico di circolarità tra teoria e ricerca, in cui la concettualizzazione e la teorizzazione sono in stretta connessione con l'osservazione scientifica dei fatti, ripetibile e pubblica.

Infatti a partire dal 'caso Perlasca' si evidenzierà come spesso eventi storici si presentino come un'anomalia (nel senso khuniano) tali da non poter essere interpretati dai concetti a disposizione della tradizione sociologica, in particolare né dal dono, né dalla solidarietà, né dalla giustizia. Con tale presupposto gli autori propongono una definizione del concetto di agape e le sue molteplici dimensioni al fine di poter delineare una sua operativizzazione per l'analisi empirica della realtà.

Nelle conclusioni gli autori sottolineano come il concetto possa essere utilizzato in chiave 'critica', cioè come superamento di ogni forma di riduzione della libertà e della dignità umana.

Una frontiera insolita - Santana do Livramento (Brasile) e Rivera (Uruguay): tra la tolleranza e l'agire agapico

*di Fábio Régio Bento**

Introduzione

Da Porto Alegre - capoluogo della regione del Rio Grande do Sul, estremo sud del Brasile – fino a Santana do Livramento, città di frontiera tra il sud del Brasile e il nord dell'Uruguay, ci sono 500 chilometri. Da Montevideo - capoluogo dell'Uruguay – fino a Rivera, città al nord dell'Uruguay, frontiera con il sud del Brasile, la distanza è la stessa. Ma tra Rivera e Santana do Livramento la distanza è di meno di un passo. Si può mettere un piede nel lato brasiliano della città e un'altro nel lato uruguayano. Sono due città sorelle, anzi, gemelle, distinte da una linea immaginaria che attraversa vie e quartieri. Due città di due stati che formano un'unica città, di un popolo binazionale.

Il comune di Santana do Livramento, attualmente con quasi 90 mila abitanti, fu creato nel 1857, data della sua emancipazione dal comune di Alegrete. La città di Rivera, attualmente con quasi 70 mila abitanti, fu fondata nel 1862, con l'obiettivo di frenare l'espansione brasiliana nel nord dell'Uruguay (ASEFF, 2009, p.24-25). Infatti, la città ha raggiunto tale scopo. Il nord dell'Uruguay è nord dell'Uruguay, cioè, non è un prolungamento del sud del Brasile. Ma questo obiettivo fu raggiunto in una forma forse imprevista. In questa regione bimunicipale di frontiera predomina l'integrazione, l'unità binazionale, bicomunale, senza eliminare la diversità tra Brasile e Uruguay.

Tra le città di Rivera e Livramento c'è libera circolazione di persone, non ci sono fiumi né barriere di controllo di polizia. Non ci sono mura né barriere di fili spinati. Al centro delle due città c'è un grande parco bicomunale, aperto, simbolo architettonico dell'esperienza quotidiana d'integrazione internazionale. Per andare da Rivera a Livramento e viceversa non c'è bisogno di presentare passaporto, anche perché questo sarebbe adesso tecnicamente impossibile in una città binazionale dove chi vive nel lato brasiliano iscrive i suoi figli in scuole del lato uruguayano della città, e viceversa; chi vive nel lato uruguayano, fa spese giornaliere nel lato brasiliano, e viceversa. In questa frontiera, 160 mila abitanti circolano liberamente, quotidianamente, più i turisti.

Guardata dall'alto, quello che si vede è un'unica città, binazionale. La linea divisoria è piuttosto immaginaria, giornalmente oltrepassata dai cittadini di queste due città integrate in una sola città, dove non regna il caos, ma l'autorità del controllo sociale, realizzato dal popolo, per mezzo di quello che possiamo chiamare di diplomazia popolare, che non rifiuta, ma sostiene la diplomazia ufficiale.

In questo articolo vogliamo paragonare l'esperienza d'integrazione di fatto che esiste tra Rivera e Santana do Livramento e la nostra comprensione dell'espressione agire agapico, argomento proposto da Social-One alla riflessione accademica. Per fare ciò, abbiamo bisogno di descrivere e comprendere in cosa consiste tale integrazione (soggetto 1) e come capiamo la proposta di Social-One (soggetto 2). Tale paragone ha come obiettivo identificare possibili contributi reciproci, cognitivi e pratici, tra le esperienze del soggetto 1 e del soggetto 2.

La nostra ipotesi di lavoro è che ci sono livelli quanti-qualitativi di relazionalità che vanno dall'intolleranza all'agire agapico. L'integrazione di fatto tra le due città citate di frontiera corrisponderebbe ad un livello sociale quanti-qualitativo localizzato tra la tolleranza e l'agire agapico in questo nostro tentativo d'identificazione di una gradualità della relazionalità.

1) Soggetto 1 - Esperienza dell'integrazione di fatto tra Rivera e Santana do Livramento

La frontiera tra il Brasile e l'Uruguay si estende per quasi 1000 chilometri dove la separazione territoriale avviene, soprattutto, per mezzo di una linea immaginaria. In questa frontiera, dove "nessuna grande catena di montagne, nessun corso d'acqua non traversabile, nessun deserto o pantano inabitabile separano l'Uruguay dal Brasile" (FRANCO, 2001, p.10), ci sono cinque centri urbani binazionali, nelle città di Artigas (Ur) e Quaraí (Br); Aceguá (Ur) e Aceguá (Br); Rio Branco (Ur) e Jaguarão (Br); Chuy (Ur) e Chuí (Br); e, quello più originale, per le sue caratteristiche geografiche e sociali, tra Rivera (Ur) e Santana do Livramento (Br).

La frontiera tra il Brasile e l'Uruguay è un' "area d'interazione intensa, dove la letteratura stessa comincia a riconoscere la presenza di 'una sola terra', espressivo titolo del libro di racconti dello scrittore jaguareense Aldyr Garcia Schlee" (FRANCO, 2001, p.10). Per Franco, "tutta la linea di frontiera tende a stabilire legami molto stretti tra i cittadini di uno o dell'altro lato" (2001, p.09).

La vita sociale in un'area di intersezione come è la regione di frontiera tra stati è diversa da quella che si vive in aree localizzate nel cuore dello stato. Ci possono essere conflitti o integrazione. In questo caso, tale area è d'integrazione. Come ha riassunto il sociologo uruguayano Enrique Mazzei, la frontiera tra Rivera e Santana do Livramento è "uno spazio sociale con accentuata unità nella diversità" (2000).

Lo stato è importante nella definizione dell'identità nazionale, ma quale identità sarebbe caratteristica di un'area binazionale integrata di frontiera? Sarebbe un'identità diversa, *fronteira* (di confine)?

L'integrazione di fatto in questa frontiera si dà nella vita quotidiana. Tale regione urbana di frontiera è risultato dell'intersezione geografica e umana di due popoli che si stimano o almeno si tollerano. E uno dei fattori esplicativi rilevanti di questo fenomeno sociale d'integrazione binazionale è, certamente, l'esperienza dei matrimoni tra uruguayani (e) e brasiliane (i) che si verifica da varie decadi e continua a ripetersi (QUADRELLI, 2002, p.66-68; QUADRELLI, 2003, p.83-89).

Le città di Rivera e Santana do Livramento sono utilizzate quotidianamente da brasiliani e uruguayani, nelle loro scuole, commercio e interazione familiare. C'è una "intensa comunicazione tra le popolazioni di entrambe le città" (QUADRELLI, 2002, p.157). La struttura binazionale delle famiglie della frontiera è fattore rilevante nella costruzione quotidiana dell'integrazione tra riverensi e santanensi. Brasiliani e uruguayani hanno a disposizione negozi ai due lati della frontiera, e ciò crea, anche, una situazione d'interdipendenza economica tra le due città *fronteiriças*. Lo stesso avviene per le scuole, i club sociali e per la pratica di sport i cui ambienti sono utilizzati dalle popolazioni delle due città. Le famiglie sono costituite da generazioni di brasiliani e uruguayani (CHASTEEN, 2003). Il miscuglio di sentimenti, bisogni e interessi condivisi

sostiene l'integrazione di fatto, quotidiana e stabile tra le popolazioni di Santana do Livramento e Rivera. Un brasiliano non parla male di un uruguayano anche perchè ha il nonno, il figlio o la sposa uruguayana. E una uruguayana non parla male di un brasiliano per lo stesso motivo. Questa regione urbana condivisa possiede caratteristiche diverse dalle città che si trovano nel cuore degli stati del Brasile e dell'Uruguay. Con una certa dose di esagerazione, a scopo didattico, possiamo dire che Santana do Livramento e Rivera costituiscono una specie di terzo stato, molto più di fatto che di diritto. I cittadini che nascono e vivono in questo miscuglio culturale binazionale, anzichè un ethos nazionale tipico dell'interno degli stati, manifestano un ethos diverso, binazionale, ethos *fronteiriço*, di frontiera integrata. Un quasi stato, peculiare, di due stati distinti, tra due stati distinti, dei suoi due stati di origine, Brasile e Uruguay, e con una popolazione più grande che la popolazione del più piccolo stato del mondo, lo stato del Vaticano.

L'identità *fronteiriça* contiene nello suo stesso essere, due esseri. I *fronteiriços* generati lungo le decadi in questa comunità binazionale vivono sin dalla nascita tra due culture che sono costitutive della loro cultura, *fronteiriça*. Si nasce in una casa con le finestre aperte sul Brasile e sull'Uruguay. Gli stati del Brasile e dell'Uruguay riconoscono tale originalità e cercano di mitigare i problemi giuridici vissuti dalla popolazione attraverso statuti giuridici specifici, *fronteiriços*, rivolti al riconoscimento e regolarizzazione di quello che, di fatto, già esiste dal punto di vista dell'integrazione sociale quotidiana. Chi osserva sistematicamente questa esperienza peculiare, riconosce come vera la descrizione fatta dagli studiosi del fenomeno come esperienza d'integrazione di fatto. La mutua collaborazione predomina nei rapporti sociali tra riverensi e santanensi. Mutua collaborazione che si sviluppa quotidianamente, alimentando e rinforzando l'integrazione di fatto tra queste due città di questa stessa regione comune, *fronteiriça*.

L'integrazione di fatto, però, non è formalmente riconosciuta, ad esempio, nel materiale didattico utilizzato nelle scuole delle due città, il quale si riferisce al Brasile e all'Uruguay come due nazioni distinte, e di fatto lo sono, ma senza che sia formalmente riconosciuta l'esperienza peculiare d'integrazione di fatto vissuta dalle popolazioni della regione dove sono inserite le scuole dei bambini e adolescenti di Rivera e Livramento. Questi studenti non percepiscono nei libri studiati la loro esperienza peculiare, e ciò può generare una situazione di contrasto tra ciò che vivono e l'assenza della comprensione intellettuale soddisfacente di ciò che vivono. Insomma, i libri fatti per gli studenti che vivono nella regione interna degli stati non contengono l'esperienza originale e socialmente rilevante degli studenti che vivono nei confini integrati tra stati diversi.

Questi studenti, a causa del non riconoscimento formale della loro esperienza peculiare, possono comprendersi in forma sbagliata come studenti senza identità, oppure con identità concorrenziali: più brasiliani, o più uruguayani, mentre loro sono, di fatto, essere umani *fronteiriços*, uruguayani e brasiliani. Anche nel caso di sentirsi più brasiliani o più uruguayani, l'alterità binazionale resta costitutiva dello stesso essere umano *fronteiriço*, nonostante questa caratteristica non sia ancora formalmente riconosciuta da chi vive nella regione interna degli stati.

L'esperienza di Rivera e Santana do Livramento è esemplare come riferimento di avanguardia nell'integrazione culturale tra i popoli ambita dall'UNASUL (Unione di Nazioni dell'America del Sud) per i popoli dell'America del Sud. Si tratta di una esperienza paradigmatica d'integrazione che, presumibilmente, potrà servire come modello d'integrazione possibile in questo tempo di mondializzazione, caratterizzato

dalla condivisione di sovranità nazionali, tra stati sempre più interdependenti, con i suoi gruppi multiformi, soggetti sociali in stato permanente d'interazione culturale, politica, commerciale, religiosa, sportiva, ai confini o nel cuore degli stati.

L'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento insegna che l'integrazione di fatto non esige che siano annullate le differenze, che non sono intese come problemi, ma come possibilità costitutive dello stato sociale di vita peculiare di questa frontiera.

La frontiera tra Rivera e Santana do Livramento non è un luogo di perdita dell'identità brasiliana o uruguaiana, ma luogo di costruzione di una identità tipica, *fronteira*, binazionale, in cui si identificano parzialmente quei brasiliani e uruguaiani del cuore degli stati del Brasile e dell'Uruguay che comprendono l'integrazione binazionale come valore.

In questa frontiera, l'applicazione di meccanismi di divisione tipici di altre frontiere è vista come interferenza impropria. Quando un impiegato tecnico dello stato brasiliano propose che la linea immaginaria che attraversa le due città fosse dipinta di giallo, la popolazione *fronteira* reagì rifiutando decisamente.

La libera circolazione giornaliera di persone tra le due città non fa di questa frontiera una frontiera caotica. Si tratta di frontiera integrata, ordinata dalla forza del controllo sociale creato e consolidato lungo decenni per mezzo dei matrimoni misti, binazionali tra uruguaiani e brasiliani, e per mezzo di relazioni commerciali, educazionali, di attività di tempo libero tra le due città. La polizia agisce soltanto in modo complementare.

In questa frontiera, la pace e l'integrazione di fatto non sono raccomandazioni, prescrittive, ma costatazioni, descrittive. Di fatto, c'è integrazione. Di fatto, c'è un'esperienza di convivenza integrata tra due popolazioni di due stati diversi che costituiscono quello che abbiamo chiamato di quasi terzo stato.

Nell'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento, l'integrazione di fatto risulta anche dal riconoscimento pratico di ciò che giova di più, dal punto di vista commerciale, politico, educativo, mantenere una convivenza armoniosa soddisfacente tra due soggetti diversi e geograficamente vicini.

L'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento sovverte la comprensione usuale di frontiera che, nel suo significato tradizionale, significa luogo limitrofo generalmente caratterizzato da tensioni. Al contrario, tra Rivera e Santana do Livramento, frontiera significa spazio (luogo) permanente di incontro tra soggetti diversi, dove le differenze sono intese come possibilità di arricchimento reciproco. In tale situazione, frontiera non è più soltanto linea di divisione per incontri veloci, per la verifica di passaporti, sotto l'amministrazione della polizia di stato. In questo luogo, frontiera è spazio di incontro tra soggetti diversi.

Oltre che a frontiere fisiche, stabili, come le frontiere geografiche tra gli stati, frontiera *strictu sensu*, possiamo pensare, anche, a frontiere *lato sensu*, o frontiere nomadi, spazi di incontri tra soggetti diversi nel cuore degli stati, e non solamente ai suoi margini. Quando due gruppi culturali diversi si incontrano nel cuore dello stato, tale incontro possiede in sé qualcosa dell'incontro di frontiera (culturale), anche se non avviene ai confini dello stato.

Secondo Martins, “frontiera è essenzialmente un luogo di alterità. È questo ciò che la fa divenire una realtà singolare” (2009, p. 133). Questa alterità può essere vissuta come conflitto (la regola) o come arricchimento (eccezione).

Nella frontiera peculiare tra Rivera e Santana do Livramento, non c'è una linea di divisione amministrata da due polizie, ma uno spazio di integrazione amministrato da due popolazioni diverse, di stati e città differenti, che vivono in un regime di pluralismo con integrazione.

In questa frontiera, vige il potere del controllo sociale (comunitario) più che il potere del controllo della polizia. La diplomazia popolare, quotidiana, praticata tra Rivera e Santana do Livramento non rigetta la diplomazia ufficiale, statale, ma la appoggia. Al contrario di altre linee o regioni di frontiera, tra Santana do Livramento e Rivera predomina il paradigma dell'integrazione, e non quello dello scontro, che si manifesta solo eccezionalmente, in occasioni di competizioni di calcio tra le selezioni nazionali del Brasile e dell'Uruguay (QUADRELLI, 2002, p.136-138).

Le differenze nazionali esistono, permangono, ma sono usate come possibilità in tale esperienza di integrazione *fronteira*, caratterizzata anche dalla funzionalità, utilità, dove gli interessi delle popolazioni *fronteiriças* possono essere realizzati da un lato o dall'altro della frontiera, secondo il momento politico o economico vissuto dal Brasile o dall'Uruguay.

La diversità binazionale è riconosciuta come vantaggio e, per questo, l'integrazione di fatto tra Rivera e Santana do Livramento non ha per obiettivo l'eliminazione di tale diversità, ma il suo mantenimento. Emerge la comprensione della diversità come presupposto obbligatorio, permanente, dell'integrazione.

Si scoprono i vantaggi commerciali, politici, educativi del vivere in una frontiera urbana integrata, binazionale: due città, due stati, in un'unica regione condivisa. Nel campo dell'educazione, sanità, commercio, si passa da un lato all'altro per ragioni di scelta o anche di necessità, quando una crisi colpisce uno dei due stati.

Lo stesso vale dal punto di vista politico. La frontiera tra il Brasile e l'Uruguay è stata usata come locale di fuga da parte di esiliati dei due lati, secondo il momento politico vissuto dall'Uruguay o dal Brasile. Dopo il colpo di stato della destra, nel 1964, in Brasile, molti brasiliani andarono in esilio a Rivera. Questa esperienza è stata descritta dal ricercatore Marlon Aseff, nel libro *Retratos do Exílio – Solidariedade e Resistência na Fronteira* (Ritratti dall'Esilio – Solidarietà e Resistenza nella Frontiera, 2009). Molto prima del 1964, la famiglia Saraiva, *fronteira*, dei fratelli Gumercindo e Aparício, utilizzò la frontiera nelle sue strategie di attacco e fuga, in Uruguay e in Brasile, esperienza descritta nel libro *Fronteira Rebelde – A vida e a época dos últimos caudilhos gaúchos* (Frontiera ribelle – La vita e l'epoca degli ultimi *caudilhos gauchos*, 2003), del ricercatore statunitense John Chasteen.

I vantaggi di questa prossimità geografica, binazionale, bimunicipale, si manifestano persino nell'esercizio delle attività di tempo libero, che nella frontiera tra Rivera e Santana do Livramento sono anch'esse condivise, come la ricercatrice Liane Aseff ha descritto nella sua ricerca dal titolo: *Memórias Boêmias – Histórias de uma cidade de fronteira* (Memorie boemie – Storie di una città di frontiera, 2008).

2) Soggetto 2 – Social-One e l'agire agapico come categoria interpretativa

Social-One è un gruppo internazionale di studiosi di scienze sociali, con sede a Roma, che, tra il resto, organizza eventi internazionali per la condivisione di esperienze e riferimenti socio-analitici.

Il primo congresso di sociologia di Social-One è stato realizzato a Castelgandolfo (Roma), dal 28 al 30 marzo 2003, sul tema “ Il conflitto nella tradizione sociologica alla luce del carisma dell’unità”. Quasi due anni dopo, dall’11 al 13 febbraio 2005, sempre a Castelgandolfo, è stato realizzato il secondo congresso internazionale di Social-One, sulle “Relazioni sociali e fraternità”. Sono poi seguiti due seminari, uno il 20 febbraio 2007, presso l’Università Cattolica di Milano, sul tema “Umanizzare la società”, e l’altro dal 6 al 7 giugno 2008, a Castelgandolfo, sul tema “Agire agapico e Scienze Sociali”.

Il presente articolo è stato elaborato come contributo specifico per il terzo seminario internazionale di Social-One, dal 17 al 18 gennaio 2011, a Castelgandolfo (Roma), sul tema “L’agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali”.

Agape significa amore, in greco, ma un tipo di amore caratterizzato dalla gratuità, amore altruista. Nel seminario del 2008, il sociologo italiano Salvatore Nasca, nel suo intervento intitolato “L’agire agapico nelle scienze sociali”, ha affermato che alcuni rischi devono essere evitati nell’approssimazione tra agire agapico e scienze sociali, come quello “dell’eccesso di astrazione e di distanza dalla realtà”. Secondo Nasca, si deve tentare di identificare l’agire agapico “non tanto nelle università e nelle riflessioni astratte, ma nella realtà concreta”, come “fatto sociale e non come fatto individuale”¹.

La coordinatrice del gruppo è la sociologa brasiliana Vera Araújo, residente da anni in Italia. La rivista italiana bimestrale di cultura, Nuova Umanità, ha dedicato l’intero numero 162 (novembre/dicembre 2005/6) alla pubblicazione dei principali temi presentati nel congresso del 2005 di Social-One.

Nell’introduzione, Vera Araújo si interroga: “è possibile affermare che le scienze sociali, a partire dalla sociologia, possono fondarsi su un paradigma di riferimento in grado di realizzare sia la vocazione di conoscenza scientifica che l’orientamento assiologico cui esse sono chiamate?” (2005/6, p. 797).

Per Araújo, la sociologia avrebbe una doppia funzione, cognitiva e assiologica, riflessione che riporta il nostro pensiero al tema della supposta neutralità della sociologia che, certamente non è una scienza ingaggiata in cause passionali, ma allo stesso tempo, non è una scienza indifferente ai drammi sociali. I fatti sociali e le connessioni fattuali studiate dai sociologi sono generalmente drammatici e persino tragici. Tuttavia, al contrario della chimica, dove il ricercatore non è coinvolto sentimentalmente dal suo oggetto di studio (potassio, zinco, rame), nelle scienze sociali il coinvolgimento con i drammi sociali è, normalmente, perfino il motivo della scelta della sociologia come professione e motivo di scelta dei temi specifici di ricerca. La neutralità assoluta non è possibile né è necessaria. Si esige dal sociologo distacco e obiettività in relazione ai fatti studiati (BENTO, 2010, p.105-107), ma questo non esclude la possibilità che i fatti possano essere valutati dopo essere stati descritti e interpretati, con l’indicazione anche di possibili azioni politiche o economiche per trattarli. Come succede nella medicina, dove le malattie sono studiate con obiettività per essere curate.

Il problema metodologico contenuto nel verbo valutare si riferisce al momento in cui è impiegato e per mezzo di quali criteri. Valutare sempre dopo aver osservato, descritto e interpretato, con distacco, i fatti e sue connessioni, valutando con criteri discussi razionalmente in gruppi aperti di studio.

Nell'ampio studio intitolato "Le Scienze Sociali nell'America Latina in prospettiva comparata 1930-2005", alcuni studiosi delle scienze sociali latino-americani – tra i quali il sociologo brasiliano Héglio Trindade, già rettore dell'Università Federale del Rio Grande del Sud – hanno affermato che "il percorso compiuto dalle Scienze Sociali dell'America Latina è stato sempre fortemente legato all'analisi dei problemi concreti – macro o micro, secondo i periodi e paesi – così come alla volontà degli studiosi delle scienze sociali di incidere su tali problemi" (TRINDADE, 2006, p. 375). Questo modo di concepire la sociologia, nell'America Latina, è tipico dei sociologi rivolti ai cambiamenti sociali, e non solamente alla cognizione dei problemi sociali, punto in comune con la riflessione della brasiliana Vera Araújo sulla doppia funzione cognitiva e assiologica della sociologia.

Social-One propone al dibattito accademico la possibilità di comprendere l'agire agapico come categoria interpretativa, con la coscienza che l'amore sociale, compreso anche come criterio ermeneutico, non è una novità nella sociologia.

Per il sociologo russo-americano Pitirim Sorokin (1889-1968), la storia dell'umanità non è soltanto storia della lotta di classe. Secondo Sorokin, "la cooperazione tra classi sociali è un fenomeno ancora più universale che l'antagonismo tra loro" (1974, p. 596). Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) identificarono conflitti. Sorokin, fenomeni di mutua collaborazione. Certamente tutti e tre hanno parzialmente ragione.

Social-One riconosce l'esistenza di conflitti e fenomeni di mutua collaborazione sociale, ma sottolinea la rilevanza sociale e validità metodologica della fraternità sociale e agire agapico come categorie interpretative, cercando di dislocare fraternità e agire agapico dall'ambito esclusivamente assistenziale e filantropico all'ambito della ricerca sociologica; dall'ambito cristiano e metafisico all'ambito laico e intrafisico.

Nella proposta di Social-One, identifichiamo una teleologia simile a quella che ha dato l'avvio ai corsi di Relazioni Internazionali. Vediamo la descrizione di alcuni specialisti:

"I corsi di Relazioni Internazionali sono sorti nella prima metà del secolo XX, nelle principali università europee e statunitensi. Sono stati costruiti con l'obiettivo di produrre una conoscenza che spiegasse come si sviluppavano le relazioni tra gli Stati. In quel contesto, le domande che avrebbero stimolato lo studio erano intimamente legate al grande trauma della Prima Guerra Mondiale (1914-1918), conflitto senza precedenti fino ad allora, che coinvolse diverse nazioni del globo e che causò pesanti perdite, soprattutto in territorio europeo. Così, i temi centrali erano: cosa aveva condotto il mondo ad una situazione di conflitto così drastica? Che cos'è che conduce gli Stati alla guerra? È possibile evitare il conflitto tra i popoli? Come agiscono gli attori internazionali e quali le forze che interferiscono nella condotta di queste entità?" (GONÇALVES; ODON; ANDRADE FILHO, 2009, p.19).

Le Relazioni Internazionali, dunque, come scienza sociale rivolta alla comprensione di conflitti (internazionali) caratterizzati dalla complessità e drammaticità e per l'identificazione di misure soddisfacenti atte a evitarli (prevenzione) o a trovare

soluzioni. Secondo gli specialisti citati, “l’aspetto teleologico della scienza della politica internazionale è stato evidente fin dall’inizio”, e lo “studio delle Relazioni Internazionali, come disciplina autonoma, si è mostrato come una scienza della pace” (GONÇALVES; ODON; ANDRADE FILHO, 2009, p.38 e 40).

Pace possibile, fraternità sociale, agire agapico, integrazione locale e internazionale possono essere studiati come obiettivi che devono essere realizzati o come esperienze sociali, fattuali, parziali, più o meno durevoli. Tali espressioni non sono di dominio esclusivo della metafisica. Indicano, anche, realtà, stati di vita collettiva, fenomeni sociali (fisici) di mutua collaborazione, integrazione di fatto, come nell’esperienza delle città binazionali di Rivera e Santana do Livramento.

A nostro avviso, un rischio che deve essere evitato nel dibattito accademico proposto da Social-One è di comprendere la fraternità sociale e l’agire agapico come modalità esageratamente altruiste, eccessivamente generose della relazionalità, ossia, impossibili di essere concretamente realizzate nella società; partire piuttosto da una comprensione minimamente realistica sulle limitazioni che caratterizzano gli esseri umani nelle loro relazioni sociali quotidiane, locali e internazionali.

Sorokin ha constatato che nella società non esiste soltanto lotta di classe, ma anche fenomeni di mutua collaborazione. Ma la mutua collaborazione constatata da Sorokin sarebbe più prossima all’agire agapico o alla tolleranza?

Secondo Maria Rosalba Demartis, “è dallo stile e dalla qualità dei rapporti che dipende il futuro dell’umanità, il tipo di mondo e di civiltà che costruiremo” (2005/6, p.805).

Una fraternità minima, caratterizzata dalla tolleranza, sarebbe sufficiente, o l’agire agapico (generoso, altruista) proposto da Social-One deve necessariamente essere fraternità massima?

L’agire agapico indicherebbe un livello qualitativo superiore della relazionalità sociale, ma tale livello escluderebbe o includerebbe i livelli minori, in una specie di gradualità dell’amore sociale, che partisse dall’amore sociale minimo fino all’amore sociale maggiore? L’amore minimo, nella forma di tolleranza, sarebbe contenuto in questa esigenza di amore sociale maggiore, o il livello indicato dall’espressione agire agapico (amore gratuito, altruista) corrisponderebbe a un amore sociale di tipo esclusivamente massimalista?

Intolleranza, tolleranza negativa e tolleranza positiva sono modalità qualitative diverse di relazionalità. Nell’interpretazione di Françoise Héritier, per ottenere esito la logica dell’intolleranza ha bisogno di “negare l’Altro come vero essere umano per poter escluderlo, causargli del male, distruggerlo (...). L’intenzione principale non è umiliare, ma il negare puro e semplice lo status di essere umano all’Altro” (1998m p. 25). Ítalo Mereu ha spiegato che “l’intolleranza si fonda sulla certezza di possedere la verità assoluta e nel dovere di imporla a tutti, mediante la forza. Sia per determinazione divina o per volontà popolare” (1998, p. 42). Al contrario, tollerare significa riconoscere l’altro come ugualmente umano, il che permette, secondo Françoise Barret-Ducrocq, lo “sforzo per comprendere le convizioni contrarie” (1998, p.268).

Intolleranza significa non riconoscere l’altro come soggetto umano, ma come subumano. Per la tolleranza negativa, l’altro viene riconosciuto e sopportato, non distrutto fisicamente o moralmente. La tolleranza negativa è il primo passo dopo

l'intolleranza. Per la tolleranza positiva, la diversità culturale dell'altro, invece di essere sopportata, è apprezzata come caratteristica positiva dell'altro, soggetto personale e collettivo. La diversità culturale tra i soggetti permane nelle due modalità di tolleranza. Nel caso ci fosse adesione alle scelte del soggetto interlocutore diverso, non ci sarebbe più tolleranza, ma conversione, perdita della differenza per l'adesione ai valori dell'altro.

Social-One comprende il pluralismo e la diversità culturale tra i soggetti come valori e non come problemi. La diversità è il presupposto obbligatorio dell'unità, dato che la diversità permette rapporti caratterizzati dalla tolleranza o dall'agire agapico. Senza interlocutori diversi (pluralismo), si elimina la possibilità di rapporti sociali caratterizzati dall'amore minimo (tolleranza) o dall'amore maggiore (agire agapico).

Secondo Vera Araújo, "la distinzione, a sua volta, sottolinea, preserva e tutela l'identità di ciascuno, impedendo ogni assorbimento, dipendenza o sottomissione, ma nello stesso tempo mantenendola nell'unità" (2005/6, p.860). E ancora: "solo grazie alla distinzione, ognuno diventa attore e prende iniziative per alimentare e arricchire l'unità" (2005/6, p.861). Non si tratta, dunque, di uniformità, tipica di regime totalitari, che non riconoscono valore nella diversità, e, per questo, esigono l'adesione al modello imposto dal sistema dell'uniformità.

Nella tolleranza negativa e positiva la diversità culturale tra soggetti diversi permane come sfondo necessario della relazionalità caratterizzata dall'agire che sopporta l'altro (tolleranza negativa) o di chi apprezza, riconosce valore nelle scelte dell'altro (tolleranza positiva). Quando la tolleranza negativa (amore minore) diventa tolleranza positiva (amore maggiore), si entra nel territorio tipico della relazionalità dell'agire sociale agapico con soggetti sociali mossi da obiettivi o valori, secondo la tradizionale distinzione di Max Weber tra azione sociale razionale in relazione a obiettivi e azione sociale razionale in relazione a valori. L'agire agapico si riferisce a valori e obiettivi, come la sua utilità pratica, funzionale, ossia, il riconoscimento pratico dei vantaggi sociali di vivere la relazionalità tipica dell'agire agapico, come avviene nell'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento, dove l'integrazione di fatto è risultato anche della comprensione dell'integrazione come vantaggio condiviso.

I seminari di studio sull'agire agapico come categoria sociologica interpretativa hanno come "agente ispiratore" il pensiero di Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari (ARAÚJO, 2005/6, p.851), che è un movimento cattolico aperto alla partecipazione di persone di altre religioni e agnostici.

Nel messaggio di apertura del congresso internazionale di Social-One del 2005, Chiara Lubich ha affermato che: "si potrà osservare che il contrasto e il conflitto sono presenti nella vita relazionale delle società umane a ogni livello. Ciò è sicuramente conseguenza e frutto di quel mistero del male che investe, oltre che la nostra vita personale, anche il nostro vivere in società" (2005/6, p.801).

Independentemente dalla spiegazione (laica o religiosa) di ognuno sulle ragioni del male sociale e del nome datogli in periodi diversi della storia, il dato di fatto è che il male sociale è reale e costante nella storia dell'umanità. Possiamo chiamarlo di problemi sociali, di conflitti sociali gravi, di peccati sociali. Possiamo chiamarlo anche di guerre, corruzione, genocidi.

È il contrario dello stato di fraternità sociale, stato collettivo di vita creato da rapporti sociali caratterizzati dall'amore minimo (tolleranza) e/o dall'amore maggiore (agire agapico), e che può essere più o meno durevole, ma non è perfetto o definitivo.

La teologia cattolica lo chiama di peccato originale – trasmissione di una inclinazione al male di generazione in generazione -, e tale teologia afferma che “ignorare che l'uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale”².

Le riflessioni sui temi del peccato e peccato sociale sono riflessioni di carattere teologico con riflessi interpretativi nella comprensione della società che possono favorire una cognizione più realistica, intesa come non ingenua, o prudente della realtà sociale.

Vogliamo ora riflettere su alcune considerazioni tipiche del cattolicesimo sociale realista, perché pensiamo che tali considerazioni possano aiutarci a evitare il rischio di una interpretazione perfettista dell'agire sociale agapico.

Cattolicesimo sociale realista

Nel 1891, in pieno dibattito sulla questione del conflitto sociale moderno tra borghesia e proletariato, papa Leone XIII pubblicò l'enciclica sociale *Rerum Novarum*, condannando non il capitalismo, ma l'esplorazione degli operai da parte del capitalismo estremo (senza freni etici), e rifiutando, anche, promesse sociali perfettiste di coloro che, secondo lui, proponevano soluzioni definitive che avrebbero risolto definitivamente i problemi sociali. Secondo Leone XIII, “il dolore e la sofferenza sono appannaggio dell'umanità, e gli uomini potranno tentare di tutto, per bandirli; ma non ci riusciranno mai, per quanti ricorsi impieghino e per maggior forze che a questo fine possano sviluppare (1965, n.11).

Non si tratta di una difesa calorosa del conformismo. Se così fosse, Leone XIII non avrebbe pubblicato la *Rerum Novarum*, che è un documento a favore delle riforme sociali. Leone XIII condannò l'impostazione capitalista così come le promesse sociali perfettiste che classificò come “speranze esagerate” (1965, n.12). Valorizzò le azioni politiche basate su una speranza realistica, il cui obiettivo era la costruzione di un mondo migliore: “ il miglior partito consiste nel vedere le cose tali e quali sono, e nel cercare una medicina che possa lenire i nostri mali” (1965, n.11). Per Leone XIII, la medicina non era più soltanto la tradizionale assistenza sociale. Le questioni sociali non erano viste più come una questione solo di carità (nella sua comprensione caricaturale, assistenziale), ma soprattutto, di giustizia, e le riforme alla struttura del capitalismo erano la nuova medicina.

Alcune decadi più tardi, nel 1961, papa Giovanni XXIII, nella sua enciclica *Mater e Magistra*, raccomandò agli interessati ai cambiamenti sociali: “Non ci perdiamo in discussioni interminabili; e, con il pretesto di ottenere l'ottimo, non lasciamo di realizzare il bene che è possibile, e dunque, obbligatorio” (1980, n.234). Emerge la raccomandazione di ciò che potremmo chiamare di etica del meglio possibile, migliorismo, secondo il quale il paradiso (luogo di perfezione anche sociale) è solamente dopo la morte. Nel tempo presente, deve essere cercata una società migliore, possibile, senza l'illusione che tale società migliore sarà perfetta, definitiva.

Nel 1991, Giovanni Paolo II scrisse nella sua enciclica sociale *Centesimus Annus*: “E’ solamente alla fine della storia che il Signore tornerà glorioso per il giudizio finale (Mt 25,31), con l’istaurazione dei nuovi cieli e della terra nuova (2 Pietro 3,13; Apocalisse 21,1), ma mentre perdura il tempo, la lotta tra il bene e il male continua, anche nel cuore degli uomini” (1991, n.25).

Come riassunse il teologo brasiliano Clodovis Boff, “una cosa è sicura: la liberazione piena avverrà solo ‘in cielo’, oltre la storia” (1986, p.242).

Perfezione sociale solamente in cielo, nella città di Dio (S.Agostino). Nella città terrestre, si può e si deve lavorare per una società migliore, ma senza pretese perfettiste. Per il cattolicesimo sociale realista, il paradiso terrestre è un mito, e non una possibilità. Nella “pulizia” del sociale non sarebbe possibile eliminare la polvere, anche se questa deve essere continuamente combattuta.

La constatazione del fatto che viviamo in una società in stato permanente di contraddizione si incontra anche nel manifesto del Partito Comunista (1848). Karl Marx e Friedrich Engels affermano che la storia dell’umanità è la storia della lotta di classe (materialismo storico): oppressori e oppressi in conflitto nel tempo e nello spazio. Marx e Engels identificarono tale contraddizione non nell’essere umano, ma nella società. La teologia morale cattolica, forse anche spinta dalla riflessione marxista, ha trattato anche il tema del peccato sociale, identificando, però, nell’essere umano l’origine del male che si può cristallizzare nelle strutture sociali. Secondo Giovanni Paolo II, quando la Chiesa Cattolica “parla di situazioni di peccato o denuncia dei peccati sociali più o meno ampi, o anche di intere nazioni e blocchi di nazioni, sa e proclama che tali casi di peccato sociale sono il frutto, l’accumulazione e la concentrazione di molti peccati personali” (1984, n.16.h).

Lotta di classe, per Marx e Engels; essere umani e società ferite dal peccato originale, secondo la Chiesa Cattolica. Natura umana ferina, secondo Nicolò Machiavelli (1467-1527), autore del celebre *Il Principe* (scritto nel 1513 e pubblicato nel 1531), pensatore realista che non fu un “professore del male”, ma un “pensatore del male” (MARQUES, 2006, p.41); non fu machiavellico, non raccomandò la pratica di cattiverie, ma la sostituzione dell’ingenuità con la prudenza (BENTO, 2010, p.11-16), raccomandazione certamente importante anche nell’ambito della riflessione sull’agire sociale agapico.

Tra Machiavelli e il cattolicesimo sociale realista c’è in comune l’apprezzamento per la prudenza, che suggerisce un certo pessimismo analitico, classificato da De Gasperi come “sano pessimismo”. Il cattolico Alcide De Gasperi (1881-1954) fu primo ministro in Italia dal 1945 al 1953. Per lui, “è necessario avere un sano pessimismo che deriva dalla coscienza che il male può essere incontrato in tutti gli uomini e in tutte le classi sociali” (apud BARBERIS, 1953, p.08). Pessimismo preventivo (prudente) secondo cui il pessimo indesiderato è tanto probabile quanto il bene desiderato.

Nella sua lunga traiettoria di politico e scrittore, il cattolico italiano Iginò Giordani (1894-1980), amico di De Gasperi e co-fondatore del Movimento dei Focolari, con Chiara Lubich, constatò che il “pessimismo realistico sorregge la speranza” (1986, p.50). Per preparare i soggetti alla possibilità dell’incontro con il pessimo indesiderato, ma che è sempre una probabilità, il pessimismo previdente sostiene la speranza nella costruzione di una società migliore. Per prepararsi all’incontro con il pessimo

indesiderato, questi pessimisti tendono ad essere sempre più speranzosi che gli ottimisti perfettisti. In un mondo caratterizzato dai conflitti sociali, locali e internazionali, più o meno gravi, l'assenza del realismo cognitivo e pessimismo preventivo può paralizzare l'azione invece che promuovere la mobilità sociale. Realismo e pessimismo preventivo permettono che i soggetti trovino valore in livelli meno intensi di amore sociale. Per questi e altri motivi, di fatto, il "pessimismo realistico sorregge la speranza" anche nell'agire sociale agapico.

Insomma, a nostro avviso, quattro sono i livelli quanti-qualitativi dell'amore sociale:

Livello 1 – disamore: livello di negazione dell'amore sociale, per la teoria e pratica dell'intolleranza;

Livello 2 – amore minore: livello di tolleranza negativa, dove l'altro e la sua tradizione culturale, diversi, sono appena sopportati. È il livello dell'amore minimo;

Livello 3 – amore maggiore: livello della tolleranza positiva, dove l'altro è riconosciuto e valorizzato come soggetto, e le sue tradizioni culturali sono apprezzate. Quando la tolleranza negativa diventa tolleranza positiva, possiamo dire che entriamo nel territorio dell'agire agapico, livello di amore maggiore, o amore massimo possibile di essere realizzato dal punto di vista intra-storico, che non è permanente, ma variabile, potendo essere più o meno durevole, per mezzo di azioni rivolte al suo costante rinnovamento nel tempo e nello spazio;

Livello 4 – amore perfetto: livello escatologico-cristiano che si riferisce alla vita futura, nella Città di Dio (S. Agostino), caratterizzata dall'amore perfetto, permanente, definitivo.

In tale classificazione di livelli e di gradazione dell'amore sociale, si riconosce la tolleranza negativa come valore, allo stesso tempo in cui si identifica il livello di amore maggiore, agire agapico, come una possibilità sociale concreta, realizzabile, non perfettista.

3) Collaborazione reciproca tra l'esperienza di Rivera e Santana do Livramento e la riflessione di Social-One

Social-One può collaborare con l'esperienza di integrazione di fatto tra Rivera e Santana do Livramento riconoscendola come esperienza peculiare, paradigmatica e aiutando nella sua divulgazione nel campo degli eventi internazionali, come già ha cominciato a fare per l'approvazione della presentazione di questo articolo nel seminario internazionale del 2011.

Rivera e Santana do Livramento possono collaborare con Social-One promuovendo la ricerca di una comprensione pratica dell'agire sociale agapico, possibilista, evitando i rischi di una interpretazione astratta, individualista o perfettista dell'agire agapico. Evitando, anche, che l'agire agapico sia compreso come agire sociale contrario alla realizzazione di interessi particolari, come se ci fosse incompatibilità assiologica intrinseca tra agire agapico e realizzazione di interessi personali e di gruppi.

La parola interesse, alle volte giudicata negativamente, è rilevante nella comprensione dell'integrazione funzionale, di fatto, anche utilitaria che esiste tra Rivera e Santana do Livramento.

Interesse collettivo non significa disprezzo per interessi personali, ma riconoscimento che l'interesse legittimo di ogni gruppo può essere contenuto nell'interesse collettivo. La nozione di altruismo contenuta nella relazionalità tipica dell'espressione agire agapico certamente non rifiuta la ricerca della realizzazione di interessi personali. Democrazia, in una comprensione realistica, significa anche ricerca di armonizzazione di interessi diversi, di gruppi diversi per mezzo di negoziazioni (TRUPIA, 1989). Nell'esperienza tra Rivera e Santana do Livramento, la negoziazione di interessi diversi è una costante, quotidiana. L'integrazione di fatto è il risultato anche del riconoscimento della legittimità degli interessi concreti disputati e negoziati quotidianamente da soggetti diversi.

Amore sociale certamente non significa annullamento di interessi particolari in nome di una nozione astratta e perfettista di altruismo. Le espressioni interesse personale e interesse di gruppo forse dovrebbero essere liberate da un giudizio morale negativo che portano con sé, nell'ambito di una riflessione sull'agire agapico che non pretenda di essere imprigionata tra le pareti di un convento o di un dibattito meramente metafisico.

Nell'ambito delle relazioni internazionali, la diplomazia professionale difende la realizzazione degli interessi nazionali dello Stato specifico per il quale il diplomatico lavora. La svolta che potrebbe avvenire, a partire di una interpretazione agapica delle relazioni internazionali, sarebbe comprendere che è necessario difendere l'interesse più ampio della regione di paesi dove lo Stato del diplomatico si incontra, come metodo diverso di difesa dell'interesse nazionale, ma non la negazione della difesa dell'interesse nazionale considerando che tale difesa fosse in sé contraria all'agire agapico, a partire di una interpretazione perfettista. Si comprende allora che gli interessi di un dato paese sono contenuti nell'interesse di una regione geografica di vari paesi, per negoziare la sua realizzazione, senza negare la sua legittimità in nome di una nozione metafisica astratta (idealismo metodologico) o perfettista (idealismo morale) di agire agapico.

Insomma, comprendere l'espressione interesse collettivo non come negazione della realizzazione di interessi particolari, ma come obiettivo che deve essere costruito per mezzo della negoziazione aperta, agapica, di interessi particolari, riconoscendo valore negli interessi legittimi di tutti i soggetti coinvolti.

Se interpretiamo l'agire agapico come amore impossibile, questi non avrà futuro nelle scienze sociali, poiché esse studiano esperienze caratterizzate più dall'imperfezione che dalla perfezione etico-sociale. Cadrebbe nel fosso comune degli ideali sublimi, esagerati, impossibili e, dunque, fracassati. Se compreso in maniera esageratamente altruista, l'agire agapico troverà posto solo nei monasteri di santi o tra i candidati al martirio. A meno che tutta l'umanità facesse un patto collettivo d'amore. Ma, anche in questa situazione ipotetica, si sa che i migliori patti sono anche abbandonati, come dimostrano i patti di amore coniugale, promesse di amore eterno che si trasformano in divorzi più o meno drammatici, o perfino tragici.

L'interpretazione dell'amore sociale in quattro livelli quanti-qualitativi ci permette di comprendere l'agire agapico come azione sociale possibile. Caso contrario, non sarebbe oggetto di studi della sociologia della terra, ma di una sociologia del cielo.

Per la sociologia realistica della terra, "qualsiasi tipo di amore vale la pena" (brano di una composizione dei brasiliani Milton Nascimento e Caetano Veloso),

comprendendo l'amore come riconoscimento più o meno intenso dell'altro come soggetto.

Considerazioni conclusive

Per quale motivo espressioni come agire agapico e fraternità sociale non sono usate adeguatamente nel campo delle scienze sociali? Il ricercatore italiano Antonio Baggio ha constatato che la parola fraternità non è ricorrente neanche nei dizionari di politica (2009). Fraternità come principio dimenticato (BAGGIO 2008; BAGGIO 2009). Quali sarebbero i motivi di questa opposizione? Sarebbe la sua origine cristiana e, le scienze sociali, essendo laiche, non sarebbero disposte a usare espressioni di origine confessionale? Sarebbe la sua connotazione assistenziale, e gli scienziati sociali coinvolti con questioni di cambiamenti sociali non sarebbero disposti a usare parole apparentemente tiepide nelle sue riflessioni? Sarebbe la sua connotazione metafisica e idealistica, perfettista?

Dal punto di vista di coloro che intendono la sociologia come scienza collaboratrice nei processi di cambiamento sociale, non dovrebbero esistere dubbi sui rapporti tra agire agapico e costruzione dell'uguaglianza sociale. Agire agapico compreso come agente propulsore dell'uguaglianza possibile, necessaria, stato di fraternità sociale, contro l'uso ideologico dell'amore, carità caricaturale, patina conservatrice usata da chi conquistò il potere come risorsa ideologica per camuffare le disuguaglianze sociali, accomodando squilibri.

Il primo congresso di Social-One (Roma, dal 28 al 30 marzo 2003) è stato proprio sul tema "Il conflitto nella tradizione sociologica e alla luce del carisma dell'unità", evidenziando che Social-One non adotta un'interpretazione conservatrice dell'amore sociale. L'agire agapico è compreso come metodo riformatore, democratico-civilizzatore di trasformazione locale e internazionale.

In Brasile, nella bandiera nazionale, appare l'espressione comtiana Ordine e Progresso, dovuta all'influenza del positivismo sui fondatori istituzionali della repubblica brasiliana. L'espressione di Comte, però, nella sua opera *Catechismo Positivista* (1852), era: "L'Amore per principio, l'Ordine per base, e il Progresso per fine". L'amore è rimasto di lato. Per quale motivo? Nello Stato del Rio Grande del Sud, la Rivoluzione Farroupilha, che durò 10 anni (1835-1845), ha usato le espressioni Libertà, Uguaglianza e Umanità. La fraternità è stata messa da parte. Per quale motivo l'amore e la fraternità sono state escluse dai dibattiti politici nel Rio Grande del Sud e in Brasile? Perché la fraternità è divenuta umanità e l'amore è stato escluso dal motto comtiano, il che rappresenta addirittura tradimento dell'ortodossia comtiana da parte dei politici positivisti brasiliani? Nel Rio Grande del Sud, forse per un culto alla virilità necessaria nella formazione economica dello stato. La virilità si rese necessaria per le circostanze esterne, politiche e economiche. Allevare bestiame nell'inverno della pampa esige virilità. Lo stesso durante l'estate. Anche il sopravvivere tra tanti conflitti armati esige virilità. L'amore potrebbe essere visto come un'arrendersi, una sconfitta. "Cosa tiepida, domestica. Cosa di donne". Per questo, al massimo, umanità, compagnerismo nella lotta e nel lavoro.

La virilità dell'amore può essere facilmente identificata nella breve e intensa vita di Chiara Luce Badano (1971-1990). Si può, attraverso lo studio della sua vita (CORIASCO, 2010), ricostruire opposizioni e resistenze all'agire agapico. Dedico a

Chiara Luce questo articolo, sperando che, dal territorio dell'amore perfetto, ella ci aiuti a concretizzare l'amore maggiore nei nostri rapporti sociali, locali e internazionali.

*Professore di Sociologia presso la facoltà di Relazioni Internazionali dell'Università Federale della Pampa (Brasile). Membro di gruppo di ricerca su Integrazione e Conflitti in Regioni di Frontiera. Dottore in Scienze Sociali presso la Pontificia Università San Tommaso.

1. NASCA, Salvatore. *L'agire agapico nelle scienze sociali*. Disponibile in: <http://www.social-one.org/it/convegni/seminario-2008/135-salvatore-nasca-lagire-agapico-nelle-scienze-sociali.html>.

Accesso in: 19/11/2010.

2. Catechismo della Chiesa Cattolica, n.407. Disponibile in:

http://www.vatican.va/archive/ITA0014/_PIB.HTM. Accesso: 7 dic. 2010.

Bibliografia

ABBRUZZESE, Salvatore. *Sociologia delle religioni*. Milano: Jaca Book, 1992.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

ARAÚJO, Vera. Introduzione. In: *Nuova umanità*. XXVII (2005/6) 162, p.797-798.

Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile? In: *Nuova umanità*. XXVII (2005/6) 162, p.851-870.

ASEFF, Liane Chipollino. *Memórias boêmias - Histórias de uma cidade de fronteira*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008.

ASEFF, Marlon. *Retratos do exílio – Solidariedade e resistência na fronteira*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009.

BAGGIO, Antonio Maria (org.). *Reflexões para a vida pública – A cultura da Fraternidade e a política*. São Paulo: Cidade Nova, 2006.

(org.). *O princípio esquecido / 1*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

(org.). *O princípio esquecido / 2*. São Paulo: Cidade Nova, 2009.

BARBERIS, Corrado. *Da Giolitti a De Gasperi: Stato e riforme*. Rocca San Casciano: Cappelli editore, 1953.

BARRET-DUCROCQ, Françoise. Vade-mecum por uma luta contra a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p.265-271.

BENTO, Fábio Régio. *Maquiavel pré-sociólogo e outros ensaios*. Jundiaí (SP): Paco editorial, 2010.

Direito e Democracia. In: ROCHA, Maria Ines (org.). *Humanismo e direitos*. Passo Fundo: Berthier, 2007, p.101-125.

(org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005.

A Igreja Católica e a Social-Democracia. São Paulo: editora Ave-Maria, 1999.

BERNANOS, Georges. *Diário de um pároco de aldeia*. São Paulo: Paulus, 2000.

BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. *Storia della Chiesa – vol.04 – L'epoca moderna*. Brescia: Morcelliana, 1990.

BOFF, Clodovis; PIXLEY, Jorge. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.

- CALLEBAUT, Bernhard. *Tradition, charisme et prophétie dans le mouvement international des focolari – Analyse sociologique*. Paris: Nouvelle Cité, 2010.
- CARDIM, Carlos Henrique. *A raiz das coisas. Rui Barbosa: o Brasil no mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CHASTEEN, John. *Fronteira rebelde – a vida e a época dos últimos caudilhos gaúchos*. Porto Alegre: Movimento, 2003.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et spes (1965). *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1987, p.143-256.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Libertatis conscientia*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CORIASCO, Franz. *Chiara Luce – 18 ans d'une vie lumineuse*. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2010.
- DEMARTIS, Maria Rosalba. Social-One: nascita de una proposta. In: *Nuova umanità*. XXVII (2005/6) 162, p.803-808.
- DURKHEIM, Émile. *Le regole del metodo sociologico*. Milano: Edizioni di Comunità, 1996.
- ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM (Sob a direção da). *A bíblia de Jerusalém (novo testamento - tradução e notas)*. São Paulo: Paulus, 1985.
- FONDI, Enzo Maria; ZANZUCCHI, Michele. *Un popolo nato dal vangelo – Chiara Lubich e i focolari*. Milano: San Paolo, 2003.
- FRANCO, Sérgio da Costa. *Gente e coisas da fronteira sul – Ensaios históricos*. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- GIORDANI, Igino. *Diário de Fogo*. São Paulo: Cidade Nova, 1986.
- GONÇALVES, Joanisval Brito; ODON, Tiago Ivo; ANDRADE FILHO, Dario Alberto de. *Introdução às relações internacionais – teoria e história*. Brasília: ILB, 2009.
- HÉRITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p.24-27.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Lo scontro delle civiltà – e Il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti, 1997.
- JOÃO PAULO II. *Reconciliatio et paenitentia – Esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II sulla riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa oggi*. Milano: Editrice Ancora, 1984.
- Encíclica Centesimus annus*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- JOÃO XXIII. *Encíclica Mater et magistra*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- LEÃO XIII. *Encíclica Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 1965.
- LIBANIO, João Batista; BINGEMER, Maria Clara. *Escatologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LOMBARDI, Gabrio. *Persecuzioni, laicità e libertà religiosa: dall'Editto di Milano alla Dignitatis humanae*. Roma: Studium, 1991.
- LÖNNE, Karl-Egon. *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*. Bologna: Il Mulino,

1991.

LUBICH, Chiara. Messaggio di Chiara Lubich. In: *Nuova umanità*. XXVII (2005/6) 162, p.799-801.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il principe*. La Spezia: Fratelli Melita Editori, 1988.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARCOVITCH, Jacques (org.). *Sérgio Vieira de Mello – Pensamento e memória*. São Paulo: Saraiva/Edusp, 2004.

MARQUES, Luiz. Maquiavel e sua época. In: *Revista história viva (Grandes temas): Maquiavel – o gênio de Florença*. São Paulo: Duetto, n. 15, 2006, p.41.

MARTINA, Giacomo. *Storia della Chiesa: da Lutero ai nostri giorni – vol.03 – L'età del liberalismo*. Brescia: Morcelliana, 1995.

La Chiesa nell'età del totalitarismo. Brescia: Morcelliana, 1991.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira – A degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global, 1988.

MAZZEI, Enrique. Rivera (Uruguay) – *Sant'Ana (Brasil): identidad, territorio e integración fronteriza*. Montevideo: Departamento de sociologia, Universidad de la República, 2000 (mimeo).

MEREU, Ítalo. A intolerância institucional. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p.42-45.

MERLE, Marcel. *Sociologia das relações internacionais*. Brasília: Editora UnB, 1981.

MILL, John Stuart. *Saggio sulla libertà*. Milano: Il Saggiatore, 1991.

NASCA, Salvatore. *L'agire agapico nelle scienze sociali*. Disponível em: <http://www.social-one.org/it/convegni/seminario-2008/135-salvatore-nasca-lagire-agapico-nelle-scienze-sociali.html>. Acesso em: 19/11/2010.

ORO, Ari Pedro; DAL RI JÚNIOR, Arno (orgs.). *Islamismo e humanismo latino – Diálogos e desafios*. Petrópolis: Vozes, 2004.

PAULO VI. *Exortação apostólica Evangelii nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1981.

PEZZIMENTI, Rocco. *Dall'intrasigenza alla laicità: Don Sturzo e le influenze del pensiero cattolico francese*. Napoli: Adriano Gallina Editore, 1984.

Politica e religione: la secolarizzazione nella modernità. Roma: Città Nuova, 2004.

QUADRELLI, Andrea. *A fronteira inevitável – um estudo sobre as cidades de fronteira de Rivera (Uruguai) e Santana do Livramento (Brasil) a partir de uma perspectiva antropológica*. Tese de doutorado programa de pós-graduação em antropologia social da UFRGS (mimeo), 2002.

En las fronteras del Mercosur – Experiencias cotidianas en la línea de las ciudades de Rivera (Uruguay) y Santana do Livramento (Brasil). In: DANS, Gustavo; SILVA, Guillermo; QUADRELLI, Andrea; ALVAREZ, Fernando Pérez. *Integración de las fronteras – análisis y propuestas*. Montevideo: EPPAL, 2003, p.72-112.

- POWER, Samantha. *O homem que queria salvar o mundo – Uma biografia de Sérgio Vieira de Mello*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- RATZINGER, Joseph. *Escatología – La muerte y la vida eterna*. Barcelona: editorial Herder, 1984.
- RÉMOND, René. A Igreja Católica no século XX ante os fanatismos e as intolerâncias. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (org.). *A intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, p.82-84.
- RICCARDI, Andrea. *A paz preventiva. Esperanças e razões num mundo de conflitos*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.
- Intransigenza e modernità: La Chiesa Cattolica verso il terzo millennio*. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- SARTORI, Giovanni. *La politica - logica e metodo nelle scienze sociali*. Milano: SugarCo, 1991.
- Democrazia. Cosa è*. Milano: Rizzoli, 1993.
- SOROKIN, Pitirim. *Storia delle teorie sociologiche/I*. Roma: Città Nuova, 1974.
- SPINELLI, Lorenzo. *Lo Stato e la Chiesa: Venti secoli di relazioni*. Torino: Utet, 1988.
- TRINDADE, Hélió; GARRETÓN, Manuel; MURMIS, Miguel; REYNA, José; SIERRA, Gerónimo. Ciências Sociais na América Latina em perspectiva comparada: Argentina, Brasil, Chile, México e Uruguai. In: TRINDADE, Hélió (org.). *As Ciências Sociais na América Latina em perspectiva comparada – 1930-2005*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.
- TROELSTCH, Ernest. La tipologia setta-chiesa. In: ZADRA, Dario. *Sociologia della religione: testi e documenti*. Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1971, p.259-265.
- TRUPIA, Piero. *La democrazia degli interessi: lobby e decisione collettiva*. Milano: Il Sole 24 Ore Libri, 1989.
- VANDELEENE, Michel (org.). *Chiara Lubich – La dottrina spirituale*. Milano: Mondadori, 2001.
- VIZENTINI, Paulo Fagundes. *Dez anos que abalaram o século XX – Política internacional de 1989 a 1999*. Porto Alegre: Novo Século, 1999.
- WEBER, Max. *Ciência e política – duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- ZADRA, Dario. *Sociologia della religione – Testi e documenti*. Milão: Ulrico Hoepli, 1971.

Il contributo della diplomazia pontificia alla costruzione di una nuova società internazionale

*di Anna Carletti**

INTRODUZIONE

La Santa Sede è uno dei più antichi attori dello scenario internazionale, così come la sua diplomazia, considerata la prima al mondo. Eppure, al di fuori di determinati ambienti, le sue funzioni e i suoi obiettivi rimangono sconosciuti per la maggior parte delle persone, lasciando lo spazio a certe fantasie di chi immagina i diplomatici pontifici come protagonisti di misteriose e pericolose trame internazionali.

In questo articolo, sarà analizzata l'attività svolta dalla diplomazia della Santa Sede in ambito internazionale, principalmente durante i pontificati di Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, quando lo spirito modernizzatore del Concilio Vaticano II rivoluzionò l'agire internazionale della diplomazia della Santa Sede. Sarà oggetto del nostro studio, soprattutto, l'influenza della Santa Sede nella costruzione e nell'armonizzazione di rapporti bilaterali e multilaterali tra le nazioni sia attraverso l'azione diplomatica dei rappresentanti pontifici, sia per mezzo della partecipazione a organismi internazionali che operano a livello mondiale come è il caso delle Nazioni Unite.

Prima di addentrarci nell'analisi di fatti storici che hanno visto agire la diplomazia della Santa Sede, consideriamo importante riflettere sulle origini e sugli obiettivi principali di questo peculiare corpo diplomatico. Passeremo, poi, ad esaminare alcuni esempi storici che mostreranno come la Santa Sede, attraverso l'azione diretta del proprio pontefice e, indiretta, attraverso i suoi rappresentanti diplomatici diede il suo contributo al miglioramento della situazione internazionale di una determinata epoca. Gli esempi storici sono stati estratti dai pontificati di Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II. Volontariamente, abbiamo lasciato una breve e introduttiva analisi dell'attuale pontificato di Benedetto XVI nel campo internazionale, nello spazio riservato alle conclusioni, non perché non ci siano esempi storici interessanti, al contrario, ma obbligati dallo spazio limitato che un'articolo permette.

L'analisi storica e politica che ci proponiamo di compiere, pur con le sue riconosciute limitazioni di tempo e spazio, ci aiuterà a comprendere come la diplomazia pontificia ha contribuito e può contribuire ancora alla costruzione di una società internazionale più armoniosa, verificando se questo suo agire internazionale specifico è motivato da elementi tipici della modalità di relazionalità identificata come agire agapico.

*Docente di Relazioni Internazionali presso l'Università Federale della Pampa (Unipampa). Dottorato in Storia presso l'Università Federale del Rio Grande del Sud (UFRGS), Porto Alegre, 2007. Laurea in Lingue e Letterature Straniere Moderne (Indirizzo Orientale) presso l'Università "La Sapienza" di Roma, 1996. Ricercatrice Associata presso il Nucleo di Strategie e Relazioni Internazionali della Ufrgs (NERINT-UFRGS) e presso il Centro IBECAP di Rio De Janeiro. Autrice del libro **Diplomacia e Religião: Encontros e Desencontros nas relações entre a Santa Sé e a República Popular da China de 1949 a 2005**. Brasília: Funag, 2008.

1. DIPLOMAZIA PONTIFICIA: ORIGINI E OBIETTIVI

Spesso, parlando o scrivendo della Santa Sede, si usa erroneamente il nome di Vaticano per riferirci ad essa come se tra le due istituzioni non ci fosse alcuna differenza. Ma non è così. La Santa Sede e il Vaticano svolgono ruoli diversi sia a livello politico che religioso. In ambito internazionale, è, infatti, la Santa Sede e non il

Vaticano che mantiene rapporti diplomatici con gli altri Stati. Il Vaticano rappresenta, se così possiamo dire, una specie di scenario dell'attività della Santa Sede, istituzione dotata di una soggettività internazionale che le fu riconosciuta ancora prima che fosse costituito lo Stato della Città del Vaticano nel 1929.

Già nell'epoca anteriore alla formazione degli stati assolutisti, quando il papato esercitava la sua supremazia sull'Europa frammentata, gli Stati Pontifici godevano di un ampio riconoscimento internazionale. Dopo la Pace de Westfalia del 1648, nonostante il rafforzamento degli Stati Nazionali, il papato non cessò di influenzare il corso della politica internazionale.

Quando, in seguito all'unificazione d'Italia, il papa perse il potere temporale, rimanendo per 60 anni senza nessuna base territoriale, continuò a mantenere le sue rappresentanze diplomatiche e a ricevere ambasciatori di altri Stati.

I Patti Lateranensi del 1929 dotarono la Santa Sede di una base territoriale sufficiente per garantire la sua indipendenza. Grazie a questa sovranità giurisdizionale e territoriale, il papa, libero dell'influenza o possibile ingerenza di altri stati, può esercitare le sue funzioni di Capo della Chiesa Cattolica, organizzazione che riunisce più di un miliardo di cattolici sparsi nel mondo.

È importante ricordare che la Chiesa Cattolica è l'unica organizzazione religiosa che dispone di uno Stato sovrano (LEBEC, 1999). Pur avendo gli elementi tipici di altri stati, questo stato sovrano possiede funzioni e interessi diversi. Dopo la firma dei Patti Lateranensi, così Pio XI descrisse lo Stato Vaticano, appena fondato, spiegando le ragioni che lo avevano spinto a rifiutare parte del territorio che il governo italiano gli aveva offerto: Forse alcuni troveranno troppo poco di territorio, di temporale(...) è veramente poco, pochissimo, il meno possibile, quello che abbiamo chiesto in questo campo: e deliberatamente, dopo aver molto riflettuto, meditato e pregato (...) volevamo mostrare in un modo perentorio che nessuna cupidità terrena muove il Vicario di Gesù Cristo, ma soltanto la coscienza di ciò che non è possibile non chiedere; perché una qualche sovranità territoriale è condizione universalmente riconosciuta indispensabile ad ogni vera sovranità giurisdizionale: dunque almeno quel tanto di territorio che basti come supporto della sovranità stessa; quel tanto di territorio, senza del quale questa non potrebbe sussistere, perché non avrebbe dove poggiare¹. E concluse il suo discorso affermando che "la piccolezza del territorio Ci premunisce contro ogni incomodo e pericolo di questo genere"². Nel 1965, Paolo VI, in un discorso proferito alle Nazioni Unite, rafforzò la posizione del suo predecessore, dicendosi investito soltanto

¹PIO XI. "Il nostro più cordiale" - Allocuzione di Sua Santità Pio XI ai Parroci e Predicatori del Periodo Quaresimale in occasione della firma del Trattato e del Concordato nel Palazzo Lateranense, 11 febbraio 1929. Disponibile in: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/speeches/documents/hf_p-xi_spe_19290211_piu-cordiale_it.html>. Accesso: 30 ott. 2009

² Ibid.

d'una minuscola, quasi simbolica sovranità temporale, quanta gli basta per essere libero di esercitare la sua missione spirituale, e per assicurare chiunque tratta con lui, che egli è indipendente da ogni sovranità di questo mondo³.

La novità portata dai Patti Lateranensi in ambito internazionale non è stata tanto la costituzione di un nuovo soggetto internazionale, che già esisteva, ma solo di un nuovo Stato. La soggettività politica internazionale della Santa Sede non dipende dunque dal territorio sul quale esercita il suo potere temporale⁴, per questo, possiamo dire che lo Stato della Città del Vaticano si trova in una posizione quasi che subordinata a quella della Santa Sede.

Senza dubbio essa è un attore singolare dello scenario internazionale. I suoi sono obiettivi spirituali ma allo stesso tempo, si serve di una organizzazione statale che funziona come tutti gli altri stati, pur mantenendo le sue peculiarità.

1.1. Origini storiche della diplomazia pontificia

Le prime tracce della formazione di un corpo diplomatico della Santa Sede possono essere incontrate già nei primi secoli della storia della Chiesa, quando i rappresentanti papali erano inviati nei primi Concili Ecumenici. La presenza di questi inviati era estremamente importante perché la loro funzione principale era garantire l'unità della Chiesa nascente (FELDKAMP, 1998).

Nella metà del secolo V, cominciano a sorgere la figura degli apocrisari, rappresentanti del Papa presso le autorità civili alle quali erano inviati. Alla fine del secolo IX, la figura degli apocrisari è sostituita dai "legatus missus". Il papa, preoccupato di rafforzare i rapporti esterni, inviava Legati Pontifici aventi la missione di curarsi degli interessi della Chiesa. Per far ciò, gli inviati papali ricevevano poteri di rappresentanza non solo religiosi, ma anche civili (RICCARDI, 2000).

Ma è soltanto alla fine del secolo XV che la diplomazia pontificia istituisce le sue proprie missioni permanenti, seguendo l'esempio degli stati italiani che fondarono, in quel periodo, quelle istituzioni diplomatiche che possono essere considerate embrioni delle attuali ambasciate⁵. La prima Nunziatura fu costituita nel 1488 presso la corte del doge di Venezia. Poco dopo, altre Nunziature furono fondate in tutta l'Europa: Parigi (1500), Vienna (1513), nel regno di Napoli (1514), Polonia (1555), Toscana e Savoia (1560), Portogallo (1513), Belgio (1577), Lucerna (1586), ecc.

Nel 1701, papa Clemente XI incoraggiò la fondazione dell'Accademia dei Nobili Ecclesiastici, con l'obiettivo di formare il clero che si sarebbe dedicato alla missione diplomatica.

³ PAOLO VI. *Discorso del Santo Padre alle Nazioni Unite, 4 ottobre 1965*. Disponibile in: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united_nations_it.html. Accesso: 1 lug. 2005.

⁴ BOLDRIN, Giulio. *La Santa Sede e Le Organizzazioni Internazionali*. Disponibile in: <http://www.filodiretto.com/diritto/pubblico/ecclesiastico/santasedeboldrinestratto.htm>. Accesso: 12 set. 2009.

⁵ OSTELLINO, Piero. *Diplomazia*. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (a cura di). *Dizionario di politica*. Turim: UTET, 1991, p. 303.

Durante i secoli XVII e XVIII, la Chiesa partecipò a trattative di pace come a Münster, e poi nella Pace dei Pirenei, nella pace di Aix-La-Chapelle, nel Trattato di Utrecht, di Radstatt, ecc.

Dopo il Trattato di Westfalia, nel 1648, la diplomazia pontificia perdette molto della sua influenza in virtù dell'indebolimento della supremazia dello stato pontificio sugli altri stati. Quasi due secoli dopo, nel 1815, il Congresso di Vienna restituì alla diplomazia papale la sua posizione di rilievo nello scenario internazionale. Il fautore di questo ritorno fu il ministro francese Charles Maurice de Tayllerand, che difese il diritto di precedenza del Rappresentante Pontificio e la sua equiparazione con gli Ambasciatori degli altri Stati. Questo non perché il papa fosse ancora un sovrano temporale influente, ma in qualità di capo della Chiesa Cattolica.

I diplomatici pontifici hanno mantenuto questa posizione giuridica nel corpo diplomatico, anche nel periodo durante il quale il papa perdette il potere temporale (1870-1929). Come capo della Chiesa Cattolica, il papa potè continuare in questo periodo, a esercitare il diritto attivo e passivo di legazione.

1.2. Caratteristiche e obiettivi della diplomazia pontificia

Il diritto passivo e attivo di legazione che anche oggi il papa continua a esercitare è regolato dal Codice di Diritto Canonico che stabilisce le norme che governano la disciplina della Chiesa Cattolica di Rito Latino.

Nel Canone 362 si sottolinea la doppia funzione della diplomazia pontificia. Il papa invia i suoi rappresentanti con una funzione "ad intra" o intra ecclesiale (interna) e una funzione "ad extra" (esterna o diplomatica). Nel primo caso, il Legato Pontificio riceve dal papa il compito di rappresentarlo presso le chiese particolari (funzioni interne alla chiesa). Nel secondo, il rappresentante della Santa Sede è inviato presso gli Stati e i suoi governi, o presso le Organizzazioni Internazionali. Si tratta, in questo caso, del diritto attivo di legazione.

Il papa possiede anche il diritto passivo di legazione, cioè, egli potrà permettere che la Santa Sede riceva rappresentanti diplomatici di altri Stati nel suo territorio, ambasciatori, o in altri casi, un inviato chiamato "Charge d'Affaires"⁶.

È importante ricordare che, mentre la funzione interna o ecclesiastica dei Rappresentanti Pontifici è regolata appena dal Diritto Canonico, la funzione esterna dei Rappresentanti Pontifici è regolata anche dal diritto internazionale, più specificatamente dal diritto diplomatico.

La natura diplomatica della rappresentanza diplomatica appare per la prima volta nel 1° articolo dei Regolamenti del Congresso di Vienna, nel 1815, che istituisce una divisione in classe degli Agenti Diplomatici e che equipara i Nunzi agli Ambasciatori.

Tale equiparazione fu confermata in seguito dalla Convenzione di Vienna sulle relazioni diplomatiche, nel 1961, negli articoli 14 e 16.

⁶Codice di Diritto Canonico. Capitolo V. Disponibile in:
<http://www.vatican.va/archive/ITA0276/___P1B.HTM>. Accesso: 7 feb. 2009.

Se giuridicamente la diplomazia della Santa Sede è ritenuta identica alle altre diplomazie, la peculiarità dei diplomatici della Santa Sede rimane alterata, perché la sua è considerata una diplomazia “sui generis” (CASTELLO Y ABRIL, 2000).

I rappresentanti del papa, infatti, non servono uno Stato, ma una istituzione religiosa, la Chiesa Cattolica, i cui membri sono sparsi in tutto il mondo e i cui obiettivi si allontanano dagli obiettivi e interessi degli Stati con i quali la Santa Sede mantiene rapporti diplomatici. Giovanni Lajolo, Segretario per le Relazioni della Santa Sede con gli Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II, scrisse che “fuoriescono dall’ambito della diplomazia della Santa Sede tutta una serie di questioni che sono, al contrario, di interesse primario per le diplomazie degli Stati”(LAJOLO, 2000). Egli indica, per esempio, come compiti estranei alla diplomazia della Santa Sede occuparsi di relazioni commerciali e finanziarie, promozione turistica così come alleanze politiche, strutture militari, ricordando che “le Nunziature sono ambasciate che non possiedono *attachés* militari”. Questi temi non interessano la diplomazia della Santa Sede, a meno che tali questioni comportino conseguenze morali che coinvolgono diritti umani, o famiglia o altri soggetti ai quali la Chiesa Cattolica si interessa.

Un’altra peculiarità dei diplomatici papali è che tutti provengono dal clero. I vescovi mandano alla Pontificia Accademia Ecclesiastica a Roma i loro candidati. Nel 1962, il papa Giovanni XXIII decise che i nunzi apostolici sarebbero stati consacrati vescovi, fin dall’inizio della loro missione, e non qualche anno dopo dell’invio, come succedeva durante il pontificato di Pio XII. Questo cambiamento sottolineò il desiderio del papa di rafforzare il ruolo dei Nunzi Apostolici: servire come vincolo tra le chiese locali e la Santa Sede.

Uno dei primi interessi della Santa Sede in relazione alla diplomazia pontificia è, dunque, quello di mantenere buoni rapporti con gli Stati. In questo ambito, il Nunzio cerca di difendere la libertà di azione della Chiesa Cattolica nella nazione, difendendo allo stesso modo la libertà delle altre religioni. Un altro interesse dei diplomatici pontifici è promuovere e difendere i diritti umani e contribuire al mantenimento della pace nel mondo.

Tuttavia, questa funzione *ad extra*, e, dunque, politica dei Nunzi, spesso appare ai più come qualcosa di estraneo alla missione prevalentemente religiosa e spirituale della Chiesa Cattolica. Se gli obiettivi della Chiesa Cattolica fanno riferimento, soprattutto, a un “Regno che non è di questo mondo” (Gv 18,36), perché la Santa Sede considera tanto importante mantenere relazioni diplomatiche con quasi 180 nazioni?

Nel 1970, Paolo VI si fece la stessa domanda parlando ai Membri del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede.

La Santa Sede ha ragione di servirsi di questa forma di attività che si chiama diplomazia? Non è essa del tutto aliena dalla natura e dal fine della Chiesa? Non rischia di assimilare la Chiesa alle istituzioni e agli organismi di ordine temporale, con i quali non può e non deve essere confusa? Quando si tratta degli Stati, il problema non si pone, giacché, nonostante le forme nuove che rivestono oggi i rapporti internazionali, l’attività diplomatica resta per essi uno strumento privilegiato, consacrato da

un'esperienza storica plurisecolare. Ma per la Chiesa, la cui missione è essenzialmente religiosa, è davvero giustificato il ricorso alla diplomazia?⁷

Durante il suo discorso, Paolo VI sottolinea i motivi che giustificano l'azione diplomatica dei Rappresentanti della Santa Sede nel mondo, evidenziando che la Chiesa "non è legata ad alcuna particolare forma di civiltà umana o sistema politico, economico o sociale"⁸. Grazie a questa universalità, sottolinea il Papa, la Chiesa può servire di vincolo tra le nazioni "purché queste abbiano fiducia in lei e riconoscano lealmente la vera sua libertà in ordine al compimento della sua missione"⁹.

L'attività diplomatica della Santa Sede risponde, in maniera molto appropriata agli odierni sviluppi della vita internazionale e alle presenti necessità della missione che la Chiesa deve compiere nel mondo contemporaneo. L'attività diplomatica consente pertanto alla Santa Sede d'intervenire sul piano internazionale, aiutando gli sforzi fatti perché la comunità delle varie Nazioni possa felicemente affermarsi, contribuendo ad assicurare a tali sforzi quel contenuto etico e spirituale¹⁰.

I temi, dunque, che interessano direttamente e indirettamente la diplomazia pontificia fanno riferimento alla libertà religiosa, bioetica, famiglia, educazione, cultura e scienza, questione sociale, emigrazione, pace, disarmo, mediazione tra gli Stati, collaborazione per migliorare la cooperazione tra i popoli (MULLOR, 2009).

1.3 La diplomazia bilaterale e multilaterale della Santa Sede

La diplomazia pontificia si svolge attraverso rapporti bilaterali o multilaterali con gli Stati con cui essa mantiene rapporti diplomatici.

Gli incontri personali del papa con i vari Capi di Stato e di Governo durante le sue visite pastorali alle Chiese locali, o le visite che questi ultimi realizzano in Vaticano sono momenti propizi per allacciare o rafforzare i rapporti diplomatici che la Santa Sede mantiene con gli altri Stati. Le relazioni bilaterali della Santa Sede hanno come obiettivo sia curare le relazioni Chiesa-Stato, sia lavorare insieme per i problemi della pace regionale e mondiale (BALDISSERI, 2009). Il Cardinale Jean-Louis Tauran, Segretario per le Relazioni con gli Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II, nel 2003 sottolineò come priorità della diplomazia bilaterale pontificia temi come la difesa dei diritti umani, la promozione e, se necessario, la difesa della pace, l'edificazione di un ordine internazionale fondato sulla giustizia e sul diritto sostenendo tutti i testi

⁷PAOLO VI. *Discorso di Sua Santità Paolo VI ai componenti del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede. 12 gennaio 1970. Disponibile in:*

<http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700112_corpo-diplomatico_it.html>. Accesso: 24 ott. 2009.

⁸GAUDIUM ET SPES, n. 42. In: *Compêndio do Vaticano II – Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987, p. 188.

⁹Ibid, p. 188.

¹⁰PAOLO VI. *Discorso di Sua Santità Paolo VI ai componenti del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede. 12 gennaio 1970. Disponibile in:*

<http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700112_corpo-diplomatico_it.html>. Accesso: 24 ott. 2009.

fondanti e le risoluzioni delle Nazioni Unite, del Consiglio di Europa e della OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa). Sempre secondo il Cardinale Tauran, le convinzioni che guidano l'agire internazionale del papa e dei suoi rappresentanti possono essere riassunti in questa lista:

- la violenza armata non risolverà mai i conflitti tra persone e gruppi umani, la violenza genera violenza;
- se la razza, la religione, un partito politico sono idealizzati o "sacralizzati", presto si arriverà a instaurare la logica della tribù e della legge del più forte;
- una persona non può affermare i suoi diritti legittimi e difenderli calpestando quelli dei suoi fratelli uguali in dignità;
- tutti gli uomini sono membri di una stessa famiglia e dunque nessuna nazione sarà capace di garantire la propria sicurezza e il proprio benessere isolandosi dalle altre (TAURAN, 2002).

Seguendo queste direttive, la Santa Sede, attraverso i suoi diplomatici, lavora per aumentare il numero degli Stati che fanno parte della sua rete diplomatica. Alla fine del 2009, la Santa Sede allacciò relazioni diplomatiche con la Federazione Russa, con la quale manteneva fino a allora relazioni di natura speciale, dello stesso tipo che sono mantenute con l'OLP (Organizzazione per la liberazione della Palestina). Sono così 178 i paesi con i quali la Santa Sede mantiene rapporti diplomatici¹¹, senza contare le relazioni diplomatiche con l'Unione Europea e l'Ordine Sovrano e Militare di Malta.

Durante il pontificato di Paolo VI (1963-1978) e Giovanni Paolo II (1978-2005), c'è stato un aumento significativo delle relazioni bilaterali, che passarono di 46 a 174. È interessante notare che la Santa Sede lascia sempre che sia lo Stato a prendere l'iniziativa ufficiale di chiedere una formalizzazione delle relazioni, così come, per principio, la Santa Sede non prende mai l'iniziativa di interromperle¹².

La diplomazia multilaterale rappresenta per la Santa Sede uno strumento importante di partecipazione internazionale che le permette di esercitare una certa influenza sullo scenario internazionale. Per questa ragione, fin dal sorgere delle prime organizzazioni internazionali, i diversi papi presero la decisione di farsi presenti per mezzo di diverse modalità che venivano loro offerte.

Attualmente, la Santa Sede partecipa come Osservatore Permanente presso l'Organizzazione delle Nazioni Unite nelle sedi di New York, Ginevra e Vienna; presso la FAO (Organizzazione per l'Alimentazione e Agricoltura) a Roma; presso l'OIL (Organizzazione Internazionale del Lavoro), a Ginevra; presso la OMS (Organizzazione Mondiale per la Sanità), a Ginevra; presso l'UNESCO, a Parigi; presso l'OMC (Organizzazione Mondiale per il Commercio) citando appena le più conosciute¹³.

Nel 2002, il Cardinale Tauran, in una conferenza sulla presenza della Santa Sede nelle Organizzazioni Internazionali sottolineò giustamente il ruolo della Santa Sede

¹¹ La lista completa è disponibile in:

<http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_20010123_holy-see-relations_it.html>. Accesso: 24 gen. 2010

¹²FABRIS, Carlo. Presenza della diplomazia pontificia. In: *Rivista di studi politici internazionali*. Vol. 73. No. 1. Roma: 2006, p. 69-70.

¹³Lista disponibile in: <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_20010123_holy-see-relations_it.html>. Accesso: 4 dec. 2009.

come promotrice di un clima di maggior fiducia tra le nazioni, difendendo l'affermazione di una nuova filosofia delle relazioni internazionali basata su di una graduale diminuzione delle spese militari; sul disarmo effettivo; sul rispetto delle culture e tradizioni religiose; sulla solidarietà con i paesi poveri, aiutandoli ad essere loro stessi artefici del proprio sviluppo. Gli interventi della Santa Sede presso l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, ricorda ancora Tauran, sono guidati da principi di politica esterna che considerano tutte le nazioni come uguali, senza differenza tra piccole e grandi, e che ognuna di loro ha il diritto di salvaguardare e difendere la propria indipendenza, identità culturale e di condurre le proprie questioni autonomamente (TAURAN, 2000).

Un'altra idea-chiave della politica internazionale della Santa Sede è il concetto secondo il quale la comunità internazionale è in realtà una famiglia di nazioni unite dal vincolo della fraternità. Da ciò deriva anche il concetto di "bene comune internazionale", dove la guerra deve sempre essere rifiutata e la priorità deve essere data alla negoziazione e all'uso di strumenti giuridici adeguati (TAURAN, 2002).

1.4. La funzione di arbitrato o mediazione della diplomazia pontificia in ambito internazionale

La funzione di arbitrato o di mediazione è stata, lungo i secoli, uno degli strumenti più usati dalla Chiesa Cattolica in ambito nazionale e internazionale.

A livello internazionale sono stati registrati 14 interventi importanti realizzati dalla Santa Sede (CASTELLO Y ABRIL, 2000). Il primo intervento risale alla guerra franco-prussiana del 1870. Sono seguiti gli arbitrati tra Germania e Spagna riguardo alle isole Carolinas, nel 1885; l'intervento per redimere la controversia tra Inghilterra e Portogallo sulle frontiere del Congo nel 1890; l'arbitrato tra Perù e Ecuador sulle frontiere, nel 1893; la mediazione proposta tra Inghilterra e Venezuela sulle frontiere della Guyana, nel 1894; l'arbitrato tra Haiti e la Repubblica Dominicana, nel 1895; l'appello del papa all'Imperatore Menelik dell'Etiopia per i prigionieri italiani di guerra, del 1896; l'intervento del papa per evitare la guerra tra Spagna e Stati Uniti sulla questione di Cuba, nel 1898; l'arbitrato nella disputa tra Argentina e Cile sulle frontiere, dal 1900 al 1903; l'accordo tra Colombia e Peru per sottomettere all'arbitrato papale le sue dispute interne, nel 1905; l'arbitrato sul possesso dei depositi di oro nella disputa tra il Brasile e il Perù, dal 1909 al 1910; l'arbitrato offerto all'Argentina, Brasile e Cile, nel 1914; e la mediazione nella disputa tra Cile e Argentina sul Canale di Beagle, dal 1978 al 1984. Quest'ultima mediazione sarà oggetto della nostra analisi più avanti.

2. GIOVANNI XXIII E LA MEDIAZIONE DELLA SANTA SEDE NELLA CRISI DEI MISSILI A CUBA

Il pontificato di Giovanni XXIII segnò l'inizio di un processo di apertura della Chiesa Cattolica verso i non cattolici, soprattutto verso i paesi che facevano parte della regione di influenza dell'Unione Sovietica. Giovanni XXIII guardava l'Oriente - dove era stato nunzio a Sofia - come il polmone che mancava alla Chiesa Cattolica per

respirare pienamente. Secondo il filosofo russo Wladimir Soloviev, infatti, il mondo avrebbe due polmoni, l'occidentale, che è tecnico, e l'orientale, che è contemplativo (LEBEC, 1999). Giovanni XXIII era convinto che solo per mezzo dell'unione delle due realtà ecclesiali, l'occidentale e l'orientale, la Chiesa Cattolica avrebbe finalmente potuto respirare a pieni polmoni, garantendo la completa realizzazione della sua missione. Questo spiegherebbe il radicale cambiamento della politica esterna della Santa Sede in relazione ai paesi comunisti. Il papa, fin dall'inizio del suo pontificato, si rifiutò di condannare il comunismo e ricercò il dialogo con governi che erano considerati da alcuni critici occidentali come i peggiori e i più pericolosi nemici dell'umanità.

Nel suo primo discorso di accettazione, egli ricordò che quasi tutti i papi, suoi predecessori, che avevano scelto come lui il nome di Giovanni, avevano avuto un pontificato di breve durata¹⁴. Ciò fu interpretato come il desiderio da parte del nuovo papa di occupare per poco tempo la sede papale. Eppure quello che doveva essere un pontificato di transizione, si rivelò un "terremoto". All'annuncio, poco tempo dopo la sua elezione, della convocazione del Concilio Vaticano II, i gruppi conservatori della Chiesa tremarono. Rispondendo a questi ultimi, Giovanni XXIII così giustificò la sua decisione: "La Chiesa è un giardino da coltivare e non un museo di antiquariato"¹⁵.

Nella famosa enciclica *Mater e Magistra* del 1961, per la prima volta un papa non si rivolge solo ai cattolici ma a tutti gli uomini di buona volontà manifestando il suo desiderio di dialogare con tutti, senza distinzione di appartenenza politica o religiosa. Durante il suo pontificato, Giovanni XXIII compì passi sorprendenti per l'epoca, come la ricerca del dialogo con la Repubblica Popolare della Cina, di Mao Zedong¹⁶ e l'accettare la visita in Vaticano del genero e della figlia di Nikita Krùščëv. La ricerca del dialogo con l'Unione Sovietica era motivata, secondo Giulio Andreotti, dalla convinzione del papa che "l'Unione Sovietica con i suoi venti milioni di morti nella Seconda Guerra Mondiale, non potesse che volere la pace, e questo lo disse, tra gli altri, al vice presidente americano Johnson, incoraggiandolo a lavorare per la distensione con la Russia"¹⁷.

L'inizio del Concilio Vaticano II, a cui parteciparono per la prima volta, inviati della chiesa ortodossa russa, con l'approvazione esplicita di Krùščëv, fu minacciato dall'esplosione della crisi dei missili a Cuba. Tale crisi fu considerata da alcuni, tra i quali Giovanni XXIII, come "un teatro di ombre cinesi". Il vaticanista Lebec afferma anche che lo Stato maggiore americano avrebbe manipolato il presidente Kennedy per spingerlo alla guerra. Dopo il fallimento dello sbarco americano nella Baia dei Porci, l'anno precedente, una vittoria americana avrebbe vendicato l'umiliazione subita (LEBEC, 1999).

¹⁴ GIOVANNI XXII. *Discorso del Santo padre Giovanni XXIII con il quale accetta il Supremo mandato*. Basilica Vaticana, 28 ottobre 1958. Disponibile in: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1958/documents/hf_j-xxiii_spe_19581028_accettazione-mandato_it.html. Accesso: 7 dic.2010.

¹⁵ GIOVANNI XXIII apud RENDINA, Claudio. *I Papi. Storia e segreti*. Milão: Grandi Tascabili Economici Newton, 1993, p. 660.

¹⁶ Cf. CARLETTI, Anna. *Diplomacia e Religião: Encontros e desencontros nas relações entre a Santa Sé e a República Popular da China de 1949 a 2005*. Brasília: FUNAG, 2008.

¹⁷ ANDREOTTI, Giulio apud RENDINA, op. cit. P. 660.

Tuttavia, questa crisi offrì a Giovanni XXIII l'opportunità di parlare a tutti i Capi di Stato e inaugurare la sua politica di apertura attraverso un intervento di mediazione tra le due superpotenze del momento.

Il 25 ottobre 1962 indirizzò ai popoli del mondo e ai governanti un radio messaggio con un appello a favore della pace nel mondo. Il radio messaggio venne diffuso dalla Radio Vaticana e ritrasmesso da radio e televisioni in varie parti della terra, suscitando consenso e la speranza che l'appello del papa fosse ascoltato dai diretti responsabili¹⁸.

Giovanni XXIII scrisse una lettera al presidente russo Krūščëv in cui lo esortava a dimostrare con i fatti l'interesse dell'Unione Sovietica a preservare la pace. Questa lettera fu addirittura pubblicata dal giornale russo Pravda. In questi termini il papa Giovanni XXIII si rivolse al presidente russo:

Se avrete il coraggio di richiamare le navi portamissili proverete il vostro amore per il prossimo non solo per la vostra nazione, ma verso l'intera famiglia umana. Passerete alla storia come uno dei pionieri di una rivoluzione di valori basati sull'amore. Potete sostenere di non essere religioso, ma la religione non è un insieme di precetti, bensì l'impegno all'azione nell'amore di tutta l'umanità che quando autentico si unisce all'amore di Dio, per cui anche se non se ne pronuncia il nome si è religiosi¹⁹.

La mediazione papale contribuì alla risoluzione del conflitto, dando ai due presidenti la possibilità di evitare un confronto diplomatico e politico che sembrava di difficile risoluzione.

Il 28 ottobre il presidente russo ordinò lo smantellamento dei missili nell'isola di Cuba ricevendo la promessa americana di rimuovere i missili in Turchia e di non invadere Cuba. Il 15 dicembre 1962 Krūščëv inviò il seguente biglietto a Giovanni XXIII: "A Sua Santità Papa Giovanni XXIII. In occasione delle sante feste di Natale La prego di accettare gli auguri e le congratulazioni di un uomo che Le augura salute e forza per la sua costante lotta per la pace e la felicità e il benessere"²⁰.

Il dialogo ormai aperto tra l'autorità massima della Chiesa Cattolica e il presidente della superpotenza comunista fu il germe di una nuova politica estera della Santa Sede che prese il nome di *Ostpolitik*. Inaugurata da Giovanni XXIII fu portata avanti dal suo successore Paolo VI e portata a compimento da Giovanni Paolo II.

3. PAOLO VI, OSTPOLITIK E PARTECIPAZIONE DELLA SANTA SEDE ALLE NAZIONI UNITE

Il papa Paolo VI, eletto il 21 giugno 1963, diede continuazione alla politica del suo predecessore: dialogare con il mondo esterno. Per raggiungere questo obiettivo Papa Montini realizzò molti viaggi. Durante i suoi 15 anni di pontificato percorse in aereo 133.000 chilometri. Si recò a Gerusalemme, India, New York dove realizzò la

¹⁸ Il testo del radio messaggio è disponibile in: <http://web.infinito.it/utenti/i/interface/RadioM2.html>.

¹⁹ GIOVANNI XXIII apud RENDINA, op. cit., p. 660.

²⁰ KRŪŠĀĀV apud RENDINA, op. cit., p. 661.

storica visita alle Nazioni Unite, Portogallo, Turchia, Colombia, Ginevra dove visitò l'Organizzazione Internazionale del Lavoro e il Consiglio Mondiale delle Chiese. Nel 1970, visitò Hong Kong, Giacarta, Manila (GRIGULÉVCH, 1982).

Un contributo rilevante per il superamento della divisione provocata dalla guerra fredda ancora in pieno vigore durante il suo pontificato, fu certamente lo sviluppo della così detta *Ostpolitik*, incoraggiata da Giovanni XXIII.

Ma in che consisteva precisamente questa politica? Giovanni XXIII, nella sua ultima enciclica *Pacem in terris*, aveva sottolineato la differenza esistente tra errore e errante, suggerendo che pur ritenendo errate le teorie politiche marxiste non bisognava chiudere le porte del dialogo con l'Unione Sovietica e con i paesi dell'Europa Orientale che integravano il blocco comunista. Della stessa opinione era Paolo VI che, come il suo predecessore, si rifiutò di condannare il comunismo e diede il suo totale appoggio a colui che è considerato ancora oggi lo stratega della *Ostpolitik*, il Cardinal Agostino Casaroli. La sua strategia diplomatica, che rispecchiava il desiderio del pontefice, non fu quella di combattere il marxismo, ma di cercare presso i governi con i quali trattava, di tutelare, nei limiti del possibile, la vita delle Chiese locali, assicurando un minimo di libertà religiosa per i cattolici dei paesi comunisti. Attraverso gli accordi che la Santa Sede riuscì a firmare con i paesi dell'Europa Orientale, grazie all'abilità diplomatica del Cardinal Casaroli, le chiese locali riuscirono a sopravvivere salvando la vita a sacerdoti e religiosi perseguitati. Due accordi in particolari sono considerati decisivi. Il primo, chiamato Atto con Protocollo allegato tra la Santa Sede e l'Ungheria, del 15 settembre 1964, che fu considerato all'epoca come un successo inimmaginabile della *Ostpolitik* vaticana. Fu, infatti, il primo accordo tra la Chiesa Cattolica e un governo comunista. A questi seguì poi l'accordo con la Jugoslavia, del 25 giugno 1966²¹.

Un altro successo della diplomazia pontificia fu la partecipazione della Santa Sede alla Conferenza sulla Sicurezza di Helsinki, nel 1975, alla quale il cardinale Agostino Casaroli fu invitato come rappresentante di Paolo VI. Per la prima volta, la Santa Sede partecipava come protagonista al pari di altri Stati discutendo temi a lei cari quali il rispetto dei diritti umani, la libertà di pensiero e in particolare la libertà religiosa. Il Cardinale Casaroli partecipò alla conferenza e alla stesura del documento finale discutendo con personaggi del mondo comunista come Leonid Breznev, Josip Broz Tito, Nicolai Ceausescu e figure del mondo occidentale quali Henry Ford, Valery Giscard D'Estaing e Harold Wilson²².

La partecipazione della Santa Sede a organismi multilaterali venne incrementata con il suo ingresso presso la maggior organizzazione internazionale, le Nazioni Unite.

Nel 1957, la Santa Sede fece il suo ingresso alle Nazioni Unite. Ciò fu reso possibile poiché dalla sua fondazione, lo Stato della Città del Vaticano partecipava come membro a pieno titolo ad organizzazioni internazionali come l'Unione Postale Internazionale e l'Unione Internazionale di Telecomunicazioni. Nel 1964, la Santa Sede ottenne lo status di Osservatore Permanente che gli permise una più ampia partecipazione alle discussioni dell'Assemblea generale dell'ONU.

²¹ LORA, Erminio (Org.) *Enchiridion dei Concordati: due secoli di storia dei rapporti chiesa-stato*. Bologna: EDB, 2003, p. 1335.

²² SCHAMBECK, Herbert. Il cardinale Agostino Casaroli: il diplomatico della politica pastorale. Disponibile in: [tp://www.stpauls.it/vita03/0308vp/0308vp38.htm](http://www.stpauls.it/vita03/0308vp/0308vp38.htm). Accesso: 20 mar.2009.

Nel 1965, Paolo VI accettò l'invito dell'allora Segretario Generale U Thant per visitare le Nazioni Unite, durante il suo viaggio negli Stati Uniti. Per la prima volta, il papa parlò ai membri dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. È interessante ricordare che in quegli anni, non erano molti gli Stati che avevano rapporti diplomatici con la Santa Sede. In occasione dell'elezione di Paolo VI, nel 1963, erano solo 46 paesi²³. Paolo VI, all'inizio del suo discorso volle evidenziare l'obiettivo della presenza della Santa Sede presso la più importante Organizzazione Internazionale, sottolineando anche che la sua presenza non si limitava a rappresentare solo i cattolici ma tutti i cristiani delle altre denominazioni:

Et quelle que soit votre opinion sur le Pontife de Rome, vous connaissez Notre mission: Nous sommes porteur d'un message por toute l'humanité. Et Nous le sommes non seulement en Notre Nom personnel et au nome de la grande famille catholique: mais aussi au nome des Frères chrétiens qui partagent les sentiments que Nous exprimons ici, et spécialement de ceux qui ont bien voulu Nous charger d'être leur interprète.²⁴

Paolo VI presentò la Santa Sede come “esperta in umanità”, qualità giustificata dal papa per l'esperienza storica accumulata dalla Chiesa Cattolica lungo i secoli. Come rappresentante di questa “esperta in umanità” ratificò il valore dell'Istituzione delle Nazioni Unite, considerata dal pontefice come la più alta e importante organizzazione internazionale definendola come “il cammino obbligato della civiltà moderna e della pace mondiale”.

Notre message veut être tout d'abord une ratification morale et solennelle de cette haute Institution. Ce message vient de Notre expérience historique. C'est comme “expert em humanité” que Nous apportons à cette Organisation le suffrage de Nos derniers prédécesseurs, celui de tout l'Episcopat Catholique et le nôtre, convaincu comme Nous le sommes que cette Organisation représente le chemin obligé de la civilisation moderne et de la paix mondiale²⁵.

Dal 1964 la Santa Sede fu invitata dal Segretario Generale delle Nazioni Unite a partecipare a tutte le riunioni dell'Assemblea Generale con lo status di Osservatore Permanente. Tuttavia, fin dall'inizio, la modalità della partecipazione della Santa Sede fu oggetto di discussione da parte degli altri partecipanti. La possibilità della Santa Sede di diventare membro pieno dell'Assemblea Gennerale ha suscitato sempre numerosi dibattiti. Nel 1995, un'organizzazione americana che diceva di agire in nome di vari paesi lanciò una campagna, conosciuta con il nome di “See Change²⁶” (Cambia Sede) il cui scopo era quello di espellere la Santa Sede. La campagna si basava sull'argomentazione che il fatto che la Chiesa Cattolica possedesse nel seno delle Nazioni Unite privilegi che la assimilavano agli stati era un'anomalia che fomentava contrasti. Oltre a ciò era ingiusto che la Santa Sede si approfittasse di uno status

²³LAJOLO, op. cit.

²⁴PAOLO VI. *Discours du Pape Paul VI à l'Organisation des Nations Unies à l'occasion du 20ème anniversaire de l'organisation. - Lundi 4 octobre 1965.* Disponivel em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations_fr.html>. Accesso: 20 set. 2009.

²⁵Ibid.

²⁶Cf. site della campagna: <http://www.seechange.org/>

giuridico internazionale che non le competeva, solamente per difendere i suoi interessi, vale a dire, la lotta contro l'aborto e l'eutanasia²⁷.

Nonostante i vari dibattiti, nel 2004, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite volle approvare definitivamente lo status di Osservatore Permanente della Santa Sede, ampliando le possibilità di partecipazione della diplomazia pontificia²⁸. La Risoluzione A/58/L.64 riguardante la partecipazione della Santa Sede ai lavori dell'ONU fu approvata all'unanimità dai membri dell'Assemblea Generale. Secondo questa Risoluzione, l'Osservatore Permanente della Santa Sede presso l'ONU ha il diritto di iscriversi alla lista di oratori, di intervenire, di rispondere, di far pubblicare e distribuire, senza intermediari, le sue comunicazioni, di presentare mozioni. Unica limitazione, risultato di una scelta cosciente della Santa Sede, è quella di non poter votare né presentare candidati²⁹. Nel 2007, l'arcivescovo francese Dominique Mamberti, Segretario per i Rapporti con gli Stati della Santa Sede, interrogato sulle ragioni di questa modalità di partecipazione della Santa Sede alle Nazioni Unite spiegò che anche se la Santa Sede presenta i requisiti necessari per partecipare come membro pieno - e ciò sarebbe permesso dall'esistenza dello Stato della Città del Vaticano - le caratteristiche e la missione della Santa Sede potrebbero rendere difficile la sua partecipazione all'ONU, distogliendola dalla realizzazione della sua missione. Al contrario, mantenere lo Status di Osservatore Permanente le permette di mantenere una posizione *supra partes*, che la distingue dagli altri stati, possedendo di fatto un'autorità più morale che politica.

4. GIOVANNI PAOLO II E LA MEDIAZIONE DELLA DIPLOMAZIA PONTIFICIA NELLA CRISI ARGENTINA-CILE

Lo sforzo della Santa Sede di mantenere questa posizione *super partes* permise durante i primi anni del pontificato di Giovanni Paolo II di mediare un conflitto che sembrava ai più inevitabile, ma che grazie anche al contributo della diplomazia pontificia salvò l'Argentina e il Cile, i due contendenti, da un conflitto che avrebbe messo in rischio la vita della sue popolazioni.

La causa della disputa riguardava la sovranità delle isole Picton, Lennox e Nueva, localizzate tra il Canale di Beagle e il Capo Horn nella punta della Terra del Fuoco. Il litigio era antico, risalendo al secolo XIX, quando Argentina e Cile stavano ancora definendo le loro frontiere. Tra il 1822 e il 1833, il Cile stabilì come suo limite il Capo Horn. Ma con il passar del tempo cercò di allargare il suo spazio di navigazione nella regione dello Stretto di Magellano. Le negoziazioni per definire le frontiere tra i due paesi sono proseguite per più di un secolo, alternando trattati di pace, richieste di revisione e crisi diplomatiche. Nel 1959, una nuova crisi costrinse i due paesi a cercare una soluzione definitiva per mezzo di un arbitrato. Nel 1977, la Regina Elisabetta II

²⁷MAGISTER, Sandro. Missione impossibile: espellere la santa Sede dall'ONU. In: Espresso, 21/08/2007. Disponibile in: <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/162301>>. Accesso: 12 ago. 2008.

²⁸Fino ad allora, lo status di Osservatore Permanente della Santa Sede non era stato definito perché la Convenzione sui rapporti com gli Organismi Internazionali del 1975 che definiva tale statuto non era mai entrata in vigore per mancanza di quorum di ratifica.

²⁹ Il testo completo della Risoluzione dell'ONU A/58/L.64 di 9 giugno 2004 che tratta dei diritti della santa Sede nell'Assemblea Generale è disponibile in: <http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A%2F58%2FL.64&Submit=Recherche&Lang=F>.

(Gran Bretagna), nominata arbitro della contesa, decise che le tre isole rivendicate dai due paesi sarebbero rimaste con il Cile. L'Argentina avrebbe ricevuto l'isola Beccase, vicina all'isola Picton, e la libera navigazione con accesso a Ushuaia, la città più al sud del mondo, nella Terra del Fuoco. L'Argentina non si mostrò soddisfatta e nel 1978, anno della vittoria argentina nei mondiali di calcio, il governo dei militari decise di riaprire la contesa con il Cile, forse nel tentativo di rafforzare il sentimento nazionalista indebolito dai duri colpi della dittatura militare. All'epoca anche il Cile era sotto dittatura militare con il governo di Augusto Pinochet.

I due governi preparavano già i loro eserciti. Il 21 dicembre 1978, Pinochet avvisò gli Stati Uniti dell'imminenza del conflitto armato. L'Argentina stabilì l'inizio dei bombardamenti e l'invasione del Cile per le ore 22 del giorno seguente.

Ma a sole tre ore dall'inizio di un conflitto che sembrava inevitabile, la Giunta Militare dell'Argentina decise di accettare la mediazione della Santa Sede che era stata proprio chiamata dal presidente argentino, il Generale Videla.

Giovanni Paolo II, appena eletto, inviò il Cardinale Antonio Samoré perché aiutasse i due governi a trovare una soluzione pacifica per il conflitto. L'8 gennaio 1979, i due cancellieri dell'Argentina e del Cile firmarono il Documento di Montevideo, attraverso il quale si impegnavano a accettare la mediazione del Vaticano. Nel 1980 papa Giovanni Paolo II propose che il governo argentino riconoscesse la sovranità del Cile sulle tre isole del Canale di Beagle. L'Argentina rifiutò la proposta. Ma nel 1984, quando in Argentina ritornò la democrazia, un plebiscito approvò con l'80% dei voti la proposta della Santa Sede. La firma del Trattato di Pace e Amicizia terminò una disputa durata più di un secolo.

Nel 2009, in occasione del 25° anniversario del Trattato, Benedetto XVI ricevette in Vaticano le rispettive presidenti dell'Argentina e del Cile, Cristina Fernández Kirchner e Michelle Bachelet. L'obiettivo della visita era festeggiare i 25 anni del Trattato e sottolineare il riconoscimento ufficiale, da parte dei due Stati, della capacità di mediazione internazionale della Santa Sede. La presidente argentina, nel suo discorso, riconoscendo che grazie alla mediazione del papa Giovanni Paolo II e del suo rappresentante diplomatico, la guerra fu evitata, concluse: "Chi è un mediatore? È qualcuno che non si schiera né da una parte né dall'altra. Si schiera per la pace"³⁰.

5. CONCLUSIONI

Nel novembre del 2009, in occasione del Vertice Mondiale sulla Sicurezza Alimentare, organizzato dalla FAO, Benedetto XVI ricevette l'invito per aprire la prima sessione del convegno. Il Direttore Generale della FAO, Jacques Diouf, ringraziando il pontefice di aver accettato l'invito, sottolineò che la presenza del papa conferiva a quel verice una forte dimensione spirituale per affrontare il problema della fame nel mondo. Il direttore della FAO continuò affermando che la presenza del rappresentante massimo della Chiesa Cattolica avrebbe permesso, tra l'altro, di elevare la lotta contra la fame nel mondo ad un livello di responsabilità collettiva ed etica capace di trascendere gli

³⁰ Osservatore Romano, 29 ottobre 2009.

interessi nazionali e regionali, per riaffermare con voce chiara e forte il diretto all'alimentazione, il primo dei diritti di un essere umano³¹.

Le affermazioni del direttore della FAO, in quell'occasione specifica, evidenziano il riconoscimento raggiunto dalla Santa Sede come soggetto internazionale portatore di una politica che cerca di oltrepassare gli interessi privati dei singoli stati e che punta alla costruzione di una società internazionale più armoniosa.

Con Giovanni Paolo II, la rete diplomatica pontificia raggiunse numeri significativi, 174 paesi sui 192 stati membri dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. Con Benedetto XVI, il dialogo continua su tutti i fronti, anche quelli considerati più difficili come il dialogo con l'Islam, uno dei punti alti dell'attuale pontificato.

Dopo la lezione di Ratisbona, nel 2006, considerata erroneamente dalla stampa internazionale come un fallimento diplomatico, Benedetto XVI ha aperto un dialogo a tutto campo come mai prima era stato realizzato con i maggiori esponenti del mondo musulmano. E questo, in un contesto internazionale caratterizzato dal discorso unilaterale americano che definiva alcuni paesi della regione dell'Oriente Medio integranti del denominato Asse del Male.

Il successo del dialogo con il mondo musulmano è stato confermato dalla storica visita in Vaticano, la prima della storia, del re dell'Arabia Saudita accolto da Benedetto XVI. Ratzinger, a differenza del suo predecessore, non è considerato propriamente un papa politico e al momento della sua elezione, molti si chiesero se egli sarebbe stato in grado di mantenere il papato al centro dello scenario internazionale (MAGISTER, 2008). Benedetto XVI non ha abbandonato l'eredità lasciategli da Giovanni Paolo II, ma la sua politica internazionale è caratterizzata dalla razionalità, dalla grande intellettualità e da una certa dose di "imprudenza" che in varie occasioni già ha preso alla sprovvista la classe diplomatica.

Il vaticanista Magister sottolinea però, che tale "imprudenza" ha permesso a Benedetto XVI di proporre alla comunità internazionale una nuova formula di convivenza tra i popoli. Se Grotius propose alla base della convivenza mondiale la formula del "etsi Deus non daretur", come se Dio non ci fosse, Benedetto XVI ha proposto a tutti, compreso a chi non possiede un riferimento religioso, agire come se Dio ci fosse (MAGISTER, 2008).

Come abbiamo visto precedentemente, una delle idee principali della politica internazionale della Santa Sede è contribuire a comporre una famiglia di nazioni unite dal vincolo della fraternità e per far ciò la diplomazia pontificia non guarda al tipo di regime politico di un determinato stato, quanto al popolo che vive in quel territorio. Secondo Lebec, la dottrina ufficiale del Vaticano è considerare gli ambasciatori accreditati presso la Santa Sede, come rappresentanti di Stati e non di regimi (LEBEC, 1999). Questa indifferenza permise alla Santa Sede di dialogare e di stabilire un *modus vivendi* con governi considerati tradizionalmente nemici della Chiesa Cattolica, assicurando ai cattolici di quei paesi un minimo di spazio vitale. Come altri stati, anche la Santa Sede persegue il proprio interesse nazionale, se così possiamo dire, che è assicurare la libertà religiosa e la comunicazione tra i cattolici e il clero di un determinato paese con la Santa Sede. Tuttavia, la peculiarità della sua missione e della

³¹ Osservatore Romano, 16 novembre 2009.

sua struttura le permette di esercitare un ruolo importante nel seno della comunità internazionale, quello di promotrice di un clima di maggior fiducia tra le nazioni. Negli interventi della Santa Sede presso le Nazioni Unite, più volte è stato proposto un nuovo paradigma di relazioni internazionali basato sul disarmo effettivo, sul rispetto delle varie culture, sulla solidarietà e attenzione ai paesi poveri, difendendo l'autodeterminazione dei popoli e l'uguaglianza tra nazioni piccole e grandi. Proposta che rispecchia le esigenze di numerosi analisti e storici delle relazioni internazionali attuali.

Secundo Saraiva, internazionalista brasiliano:

esistono cambiamenti in corso, una ricerca di nuovi principi e regole di condotta che formerebbero un nuovo ordine (...). Un'altra grande modifica paradigmatica in costruzione è quella della discussione intorno alla cittadinanza universale, oltre i confini e solidale (...). Un nuovo ordine che tiene conto delle frustrazione accumulate, istaurerebbe la vera modernità, quella derivata dalle identità di popoli e nazioni, dalle sue culture, espresso in un progetto di partecipazione sovrana di tutti (SARAIVA, 2008, p. 346-347).

Dello stesso parere è un rinomato ricercatore di politica internazionale, Paulo Visentini, che sottolinea la necessità di trasformazione di una realtà mondiale modificata non sempre positivamente dal fenomeno della globalizzazione. Visentini avvisa che "alcuni imperativi sono chiari: l'individualismo e la società di consumo (maggior nemica dell'ambiente) devono cedere spazio a una società guidata da valori sociali collettivi" (VISENTINI, 2008, p. 33-34).

Chiara Lubich, una delle maggiori personalità, portatrice di un nuovo paradigma internazionale basato su valori come la fraternità universale, presenta il principio della reciprocità come uno dei cardini dell'agire internazionale. Durante un suo intervento alle Nazioni Unite, Lubich spiega questo principio come "la capacità di superare antiche e nuove logiche di schieramento, stabilendo invece relazioni con tutti come il vero amore esige; che domanda di operare per primo, senza condizioni e attese; che porta a vedere l'altro come un altro se stesso e quindi a pensare in questa linea ogni tipo di iniziativa: disarmo, sviluppo, cooperazione" (LUBICH, 1997).

Questi sono i valori che anche la Santa Sede propone nel suo agire internazionale. Ci si potrebbe chiedere però, se la Santa Sede realmente è in grado di influenzare in maniera rilevante la comunità internazionale. Se si considera anacronistico il sarcasmo di Stalin a proposito della mancanza di divisioni armate da parte della Santa Sede come mezzo di misurare il potere di influenza mondiale, possiamo affermare che oggi la Santa Sede possiede strumenti e strutture adeguate per influenzare positivamente il corso attuale della politica internazionale.

È di questo parere l'ambasciatore britannico presso la Santa Sede, Francis Campbell, che in un discorso presso il Circolo di Roma, nel 1997, enumerò le caratteristiche della Santa Sede in ambito internazionale: presenza capillare grazie alla propria rete di Vescovi in ciascuna regione e di membri del clero in ogni zona; in secondo luogo, la Santa Sede è considerata un interlocutore neutrale e stimato. Secondo Campbell, la posizione della Santa Sede è tenuta in grande considerazione sia nel campo religioso ed in particolare nel campo ideologico; ultima, ma non meno importante caratteristica, la Santa Sede è un *opinion former* mondiale, seguita da un sesto della

popolazione mondiale. I discorsi, e dichiarazioni della Santa Sede e del Papa vengono seguiti da vicino dai mezzi di comunicazione e dall'opinione pubblica internazionale (CAMPBELL, 1997).

Tali considerazioni e analisi dei fatti storici presi ad esempio nei vari pontificati, basati su una politica di dialogo inaugurata dalla Santa Sede specialmente a partire dal Concilio Vaticano II, dimostrano che nei principi guida e nell'agire internazionale della diplomazia pontificia si possono rintracciare gli elementi costitutivi di una relazionalità agapica che Araújo definisce come “forza capace di comporre effettivamente la famiglia umana superando tutte le divisioni, non solo territoriali, ma anche quelle frutto di scelte politiche, di condizioni etniche, linguistiche, sociali e religiose” (ARAÚJO, 2005/6, p. 852).

In un recente discorso di Benedetto XVI ai nuovi ambasciatori presso la Santa Sede, il 16 dicembre 2010, il papa cita la fraternità come base per la costruzione di relazioni umane, non solo quelle più prossime ma anche su scala planetaria. Secondo Benedetto XVI,

Il bell'ideale della fratellanza, che si ritrova nel motto nazionale di molti Paesi, ha trovato una risonanza minore nello sviluppo del pensiero filosofico rispetto ad altri ideali quali la libertà, l'uguaglianza, il progresso o l'unità. Si tratta di un principio che in gran parte è rimasto lettera morta nelle società politiche moderne e contemporanee, soprattutto a causa dell'influenza esercitata dalle ideologie individualistiche e collettivistiche³².

Benedetto XVI pone l'accento sulla necessità della fraternità per la conduzione di una vita pienamente umana, ricordando come già il suo predecessore Paolo VI aveva indicato nella mancanza di fraternità, una delle cause profonde del sottosviluppo.

Per Benedetto XVI,

La ragione umana è in grado di riconoscere l'uguaglianza di tutti gli uomini e la necessità di limitare le disparità eccessive tra loro, ma si dimostra incapace di istituire la fratellanza. Questa è un dono soprannaturale. Da parte sua, la Chiesa vede la realizzazione della fratellanza umana in terra come una vocazione contenuta nel disegno creatore di Dio, del quale vuole diventare, sempre più fedelmente, operaia sul piano sia universale sia locale, così come lo è nei Paesi che voi rappresentate presso la Santa Sede (...) Si sforza quindi di porre l'amore e la pace alla base dei molteplici legami umani che uniscono le persone le une alle altre, come ha voluto Dio nella sua sapienza creatrice³³.

Come possiamo osservare, anche utilizzando terminologie diverse, l'agire agapico è un punto di riferimento forte nell'organizzazione delle attività diplomatiche svolte dalla Santa Sede.

³² BENEDETTO XVI. *Discorso ai nuovi ambasciatori presso la santa Sede in occasione della presentazione collettiva delle lettere credenziali, 16 dicembre 2010*. Disponibile in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101216_ambassadors_it.html. Accesso: 17 dic.2010.

³³ BENEDETTO XVI. *Discorso ai nuovi ambasciatori presso la santa Sede in occasione della presentazione collettiva delle lettere credenziali, 16 dicembre 2010*. Disponibile in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101216_ambassadors_it.html. Accesso: 17 dic.2010.

BIBLIOGRAFIA

- ARAUJO, Vera. Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile. In: *Nuova Umanità*. XXVII (2005/6), 162, pp. 851-870.
- ARON, Raymond. *Paz e guerra entre as nações*. Brasília, DF: Ed. UnB, 2002.
- ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX*. São Paulo: UNESP, 1996.
- BALDISSERI, Lorenzo. *Diplomacia Pontifica: a diplomacia do Evangelho*. Conferenza, 20 marzo 2009.
- BARBERINI, Giovanni. *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2003.
- Le Saint-Siège et la notion de puissance en droit international. *Année Canonique*. 42. Paris, 2000, p. 37-50.
- BENEDETTO XVI. *Discorso ai nuovi ambasciatori presso la santa Sede in occasione della presentazione collettiva delle lettere credenziali, 16 dicembre 2010*. Disponibile in:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101216_ambassadors_it.html. Accesso: 17 dic.2010.
- BERNHART, Joseph. *O Vaticano: potência mundial, história e figura do papado*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1949.
- BREZZI, Paolo. *La Diplomazia Pontificia*. Milano: Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1942.
- BUONOMO, Vincenzo. Brevi annotazioni sulla diplomazia multilaterale della Santa Sede. *Ius Ecclesiae*. Vol. 19, N° 3, 2007 , pags. 671-68
- CAMPBELL, Francis. *La politica estera britannica e la Santa Sede*. Conferenza dell'Ambasciatore britannico presso la Santa Sede al Circolo di Roma, 27 giugno 2007. Disponibile in: <<http://ukinholysee.fco.gov.uk/content/en/article/circolo-IT>>. Accesso: 3 ott. 2009.
- CARLETTI, Anna. *Diplomacia e Religião: Encontros e desencontros nas relações entre a Santa Sé e a República Popular da China de 1949 a 2005*. Brasília: FUNAG, 2008.
- CARR, Edward Hallet. *Vinte Anos de Crise: 1919-1939*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- CASTELLÓ Y ABRIL, Santos. *Diplomacia de la Santa Sede, una diplomacia para la paz*. Conferenza pronunciata dal Nunzio Apostolico in Argentina pressol il CARI (Consiglio Argentino per le Relazioni Internazionali), 16 nov. 2000. Disponibile in: http://aica.org/aica/documentos_files/Nunciatura_Apostolica/2000_11_16_Diplomacia.ht>. Accesso: 21 mag. 2008.
- CASAROLI, Agostino. *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*. Torino: Einaudi, 2000.
- DESCHNER, Karlheinz. *La Política de los papas en el siglo XX. Entre Cristo y Maquiavelo (1878-1939)*. Volumen I. Zaragoza : Yalde, 1994.

La Política de los papas en el siglo XX. Com Dios y con los fascistas (1939-1995). Volumen II. Zaragoza: Yalde, 1995.

D'ONORIO Joel-Benoit. *La diplomatie de Jean Paul II.* Paris, Cerf, 2000.

FABRIS, Carlo. La diplomazia pontificia come presenza della Santa Sede nella vita delle chiese locali, presso la comunità nazionale e internazionale. *Angelicum.* 83 (2006). [97 2007/1], Roma, p. 177-209.

FALLANI, Giovanni. *Vaticano.* Firenze: G.C. Sansoni, 1946.

FELDKAMP, Michael F. *La diplomazia pontificia : da Silvestro I a Giovanni Paolo II. Un profilo.* Milano: Jaca Book, 1998.

GIOVANNI XXII. *Discorso del Santo padre Giovanni XXIII con il quale accetta il Supremo mandato.* Basilica Vaticana, 28 ottobre 1958. Disponibile in: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1958/documents/hf_j-xxiii_spe_19581028_accettazione-mandato_it.html. Accesso: 7 dic.2010.

GRIGULÉVCH, Iosif. *El papado, siglo XX.* Moscú: Editoria Progreso, 1982.

GUIMARÃES, Samuel P. *Quinhentos anos de periferia: uma contribuição ao estudo da política internacional (3 ed.)* Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1999.

KISSINGER, Henry. *Diplomacia.* Lisboa: Gradiva, 2007.

LAJOLO, Giovanni. *Nature & Function of Papal Diplomacy.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005.

Conferenza sulla natura ecclesiale del Servizio Diplomatico della Santa Sede. *30giorni.* Disponibile in: <<http://www.30giorni.it/it/articolo.asp?id=10264>>. Accesso: 10 nov. 2008.

LEBEC, Eric. *História Secreta da Diplomacia Vaticana.* Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

LORA, Erminio (Org.) *Enchiridion dei Concordati: due secoli di storia dei rapporti chiesa-stato.* Bologna: EDB, 2003.

MAGISTER, Sandro. Il Papa dell'Occidente. *Aspenia.* N. 42, 2008, p. 164-170. Disponibile in: <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/206793?>>. Accesso: 12 nov 2008.

MAROTTOLI, Stefania M. *La Santa Sede nel Diritto Internazionale.* Tese de Láurea. Università degli Studi di Bari. Bari: 1998.

MORGENTHAU, Hans Joachim. *A política entre as nações: a luta pelo poder e pela paz.* São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

MULLOR GARCIA J. *La presenza della Santa sede negli scenari internazionali.* Lezione-Conferenza presso l'Università della Santa Croce, 24 aprile 2009. Disponibile in: <http://perfettaletizia.blogspot.com/2009/04/la-presenza-della-santa-sede-negli.htm>. Accesso: 23 mag. 2009.

MUGNAINI, Marco (org.). *Stato, Chiesa e relazioni internazionali.* Milano: Franco Angeli, 2003.

PAOLO VI. *Discorso del Santo Padre alle Nazioni Unite, 4 ottobre 1965.* Disponibile in: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united_nations_it.html. Accesso: 1 lug. 2005.

Discorso di Sua Santità Paolo VI ai componenti del Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede. 12 gennaio 1970. Disponibile in:

<http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19700112_corpo-diplomatico_it.html>. Acesso: 24 ott. 2009.

Discours du Pape Paul VI à l'Organisation des Nations Unies à l'occasion du 20ème anniversaire de l'organisation. - Lundi 4 octobre 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations_fr.html>. Acesso: 20 set. 2009.

PIO XI. “Il nostro più cordiale” - Allocuzione di Sua Santità Pio XI ai Parroci e Predicatori del Periodo Quaresimale in occasione della firma del Trattato e del Concordato nel Palazzo Lateranense, 11 febbraio 1929. Disponibile in: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/speeches/documents/hf_p-xi_spe_19290211_piu-cordiale_it.html>. Acesso: 30 ott. 2009

REESE, Thomas J. *O Vaticano por dentro: a política e a organização da Igreja Católica*. Bauru: EDUSC, 1999.

RENDINA, Claudio. *I Papi. Storia e segreti*. Milano: Grandi Tascabili Economici Newton, 1993.

RICCARDI, Luca. An outline of Vatican Diplomacy in the early Modern Age. In: *Politics and Diplomacy in early modern Italy: the structure of Diplomatic Practise, 1450-1800* (edited by Daniela Frigo). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 95-108.

SACCO, Ugo Colombo. *Giovanni Paolo II e la nuova proiezione internazionale della Santa Sede: 1978-1996. Una guida introduttiva*. Milano: Giuffré, 1997.

SARAIVA, José Flavio S. *História das Relações Internacionais Contemporâneas, da sociedade internacional do século XIX à era da globalização*. São Paulo: Saraiva, 2008.

SODANO, Angelo. *Il lievito del Vangelo. La Santa Sede nella vita dei popoli*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

SPINELLI, Lorenzo. *Lo Stato e la Chiesa – Venti Secoli di Relazioni*. Torino: Utet Libreria, 1988.

TAURAN Jean-Louis. La Santa Sede e l'etica internazionale. *Ius Ecclesiae*. XVI 1/04. [95 2006/1] p. 251-258.

La presenza della Santa Sede negli Organismi internazionali. Lectio Magistralis. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, 22 de abril de 2002. Disponível em: <http://www2.unicatt.it/unicattolica/cattnews/allegati/lectioTauran.pdf>. Acesso em: 1 dez. 2008.

VIZENTINI, Paulo G. Fagundes; PEREIRA, Ana. D. *História do Mundo Contemporâneo: da Pax Britânica do século XVIII ao choque de civilizações do século XXI*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

O sistema Mundial e as Relações Internacionais na passagem do século. In: CARVALHO, Leonardo Arquimimo de (org.) *Política internacional, política externa & relações internacionais*. 1 ed. Curitiba: Juruá, 2008, pp. 19-36.

Verso la *governance* e il *management* di comunione nelle organizzazioni

Comunicazione

*di Jean-Chanel, Francois Gallon,
Sergio Gridel, Robert Jamen,
Philip Koenig, Valerie Mancini,
Nicolas Reynaud, Lavinia Sommaruga Bodeo*

Introduzione

Questa comunicazione ha come scopo di presentare il progetto di ricerca sul quale lavoriamo : la definizione della *governance* e del *management* di comunione, e l'elaborazione di processi di attuazione per qualsiasi organizzazione, qualunque sia la sua finalità: sia economica che sociale, o politica, o educativa ...

In una prima parte definiamo questi concetti e stabiliamo i legami necessari con l'agire agapico, nella seconda parte li approfondiamo alla luce dell'evoluzione attuale del mondo. Mettiamo in evidenza i punti di convergenza forti che hanno confortato il nostro obiettivo di ricerca.

Nella terza parte precisiamo la nostra problematica di ricerca. Infine presenteremo un esempio di attuazione operativo della *governance* e del *management* di comunione, esemplificando in questa maniera i nostri lavori.

1. Governance e management di comunione

1.1. Tentativo di una definizione della governance e del management di comunione

La nostra ipotesi è che l'«agire agapico¹» dei dirigenti, tra di loro e con gli altri membri (collaboratrici e collaboratori) e partner (clienti, fornitori ...) e di altri "attori" dell'organizzazione porta ad un approccio rinnovato della *governance* e del *management*, che, attraverso una dinamica di cambiamento profondo e permanente, sfocia in ciò che chiamiamo "la *governance* e il *management* di comunione".

Distinguiamo il concetto di *governance* dalla nozione di *management* in quanto la prima è un processo che mira a trasformare le aspettative e i bisogni degli attori (parti interessate) in valori politici e obiettivi per l'organizzazione mentre la seconda è un processo che mira a trasformare questi valori, queste politiche e questi obiettivi in pianificazione delle azioni, in mezzi per compierle, in osservazione dei loro risultati e in valutazioni regolari della loro efficienza.

La *governance* e il *management* di comunione cercano di creare l'unità tra i dirigenti² dell'organizzazione, e tra i dirigenti e gli altri collaboratori e collaboratrici dell'organizzazione, e con tutti i partner dell'organizzazione: clienti, fornitori ... generalmente indicati come parti interessate dell'organizzazione. Questa unità viene costruita progressivamente, sulla base di valori collettivi e con l'impegno di ciascuno.

¹ L'Agire agapico: agire secondo l'agape, l'amore agapico, l'amore dono di sé, mettendo in primo il bene dell'altro o degli altri, il bene comune, scordando se stessi. L'agir agapico è la cultura del dono nella gratuità.

² Osservazione: pensiamo indistintamente alle donne che agli uomini quando parliamo di « uomini ». Nella misura del possibile abbiamo utilizzato i termini femminili e maschili. Quando è scritto solo il termine maschile, è da capire nel senso generale dell'umanità, tanto donna che uomo.

L'istituzione di una governance e di management di comunione ha lo scopo di aiutare le organizzazioni a passare dal management tradizionale basato sulla ricerca quantitativa dell'efficienza economica, l'organizzazione gerarchica, ad una governance e un management che promuove l'unità fra tutti, il completo sviluppo individuale, la fiducia nell'essere umano e la flessibilità organizzativa, con una ricerca di efficienza che unisce gli obiettivi economici, sociali, societali ed ambientali.

La nostra definizione della comunione corrisponde a quanto diceva e scriveva Vera Araujo:

«Per parlare in termini semplici e quotidiani, la **comunione nasce laddove** delle persone stabiliscono delle relazioni vere, piene di senso, di significato, impregnate d'amore. Un amore che è il frutto di un impegno costante del darsi all'altro, qualunque esso sia, e che si sforzi di superare ogni individualismo egocentrico e chiuso, per tendere all'alterità aperta e reciproca ... Questa sfida consiste nel suscitare dapprima in ognuno, poi poco a poco tra tutti il desiderio di comunità. Una comunità che non è conformismo né semplice assemblea, ma volontà di aiutarsi gli uni gli altri e di darsi a vicenda.

Al contrario, nel caso della "struttura di produzione", il discorso prende delle connotazioni ancora diverse. E' necessario che queste diventino delle "comunità di persone" unite da rapporti autentici, tesi verso obiettivi positivi ed efficaci. E' possibile, su questa base, introdurre tutta una serie di valori nei ruoli e nelle funzioni specifiche per un'impresa. Collaborazione, fiducia, ascolto, amore per la verità, rispetto delle competenze e responsabilità, partecipazione, attenzione, possono, su prova dei fatti, dimostrarsi come elementi di rara efficacia nella realizzazione degli obiettivi proposti. Più ancora: possono stimolare la creatività e l'innovazione per concepire strutture e regole di gestione conforme alla dignità della persona e della vita della comunità.»³

1.2. Valori sotto-stanti alla governance e al management di comunione

La nostra definizione di governance e di management di comunione si basa su un'idea dell'uomo, della natura umana, vale a dire un concetto antropologico, che costituisce uno dei nostri assi di ricerca e che riassumiamo scrivendo che l'uomo è un essere sociale chiamato a vivere relazioni buone (in senso etico), a vivere relazioni fraterne con gli altri uomini.

Questa visione antropologica comprende l'agire agapico come una dimensione fondamentale. L'uomo è così chiamato a vivere il dono nei confronti di altri uomini nei loro ambienti di vita diversi, in particolare nella vita di famiglia, nelle attività associative, ma anche nella sfera economica: " ... nei rapporti mercantili il principio di gratuità e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono trovare posto entro la normale attività economica".⁴

Se la governance e il management di comunione si sviluppano nelle organizzazioni, l'uomo potrà tendere verso un'**unità** sempre più completa tra ciò che vive di solito in famiglia con i valori corrispondenti del dono di sé, dell'amore, dell'agire agapico, e ciò che invece egli è chiamato a vivere nelle organizzazioni: tanto le imprese a vocazione economica quanto le organizzazioni ad altre finalità.

³ ARAUJO Vera, La cultura del dono e della comunione in quanto dimensioni dell'economia, discorso all'UNESCO Parigi, 2001

⁴ Benedetto XVI (papa), Enciclica "Caritas in Veritate", 29 giugno 2009, paragrafo 36.

Questo obiettivo di **unità** nella vita dell'uomo, nei valori comuni scelti liberamente e realizzati nei suoi vari ambienti di vita, è essenziale per la felicità dell'uomo. Al contrario, nel mondo di oggi, le persone sono spesso tiragliate tra il loro lavoro ed i loro valori:

“ L'essere umano è duplice. In nome del lavoro, della produttività o della redditività, può essere condotto ad accompagnare degli atti che moralmente condanna. L'essere umano non entra sempre in crisi, nonostante le contraddizioni flagranti derivanti dal suo coinvolgimento in atti, attività o azioni professionali che sembrano essere ben in contraddizione con gli impegni assunti intellettualmente e moralmente nella sfera privata”.⁵

Secondo Christophe Dejours, la debolezza della volontà (akrasia =) spiega questa frattura tra gli atti e i valori:

“ Come può una persona mantenere questo divario e quindi non lasciarsi sopraffarsi dalla propria ansia? La formula più comune è quella di "akrasia", questa debolezza di volontà che porta ad agire in senso contrario di quello che indica il giudizio di valore o la ragione: "Video meliora proboque, deteriora sequor" ("Vedo il meglio, sono d'accordo, faccio il peggio)."

L'attuazione della governance e del management di comunione nelle diverse organizzazioni in cui l'uomo può essere un membro, può aiutare a supplire questa debolezza della volontà umana, per incoraggiare gli uomini a formarsi gradualmente ad una cultura della comunione e rafforzare "l'uomo interiore" e la sua unità spirituale.

Questa visione antropologica porta alla conclusione che l'attuale crisi è sia spirituale, morale, culturale che politica, prima di essere economica, finanziaria, ambientale e alimentare (il dramma della fame nel mondo). La ricerca della libertà individuale ha portato talvolta a trascurare l'importanza della fraternità e del bene comune. I legami sociali si sgretolano; famiglie, imprese, organizzazioni e le nostre società, in generale, sono ora fragilizzate e vivono un periodo di grande incertezza.

Il Dalai Lama ha scritto dopo gli attentati dell'11 settembre 2001: "Per noi le ragioni - degli eventi di questi giorni - sono chiare. (...) Non ci siamo ricordati delle verità umane basilari. (...) Siamo tutti uno. Questo è un messaggio che la razza umana ha grandemente ignorato. Il dimenticare questa verità è l'unica causa dell'odio e della guerra (...)."⁶

Pur sottolineando l'unicità di ognuno, il management e la governance di comunione hanno lo scopo di contribuire a rafforzare lo spirito collettivo, la visione comunitaria, l'agire agapico, la comunicazione e gli scambi all'interno delle organizzazioni, indipendentemente dalla loro vocazione: economica, politica, spirituale ...

Questa visione antropologica si traduce con i seguenti valori, che sono alla base della governance e del management di comunione:

- **Dignità e rispetto di ogni uomo,**
- **Unità tra tutti e di tutti,**
- **Impegno di ognuno.**

Dignità e rispetto di ogni uomo: questi valori si riferiscono ad una visione globale dell'uomo come essere relazionale, essere sociale, nello stesso tempo corpo, anima e spirito. Ogni uomo è mio

⁵ DEJOURS Christophe, "Le travail vivant", Tome 1, Payot, Paris, 2009, tome 1, pagina 186

⁶ LUBICH Chiara, "La sfida di una politica autentica – Dialogo", Intervento a un congresso sulla politica, a Martigny in Svizzera il 22 marzo 2003 p. 3.

fratello, mio uguale in dignità, in ogni momento. A causa della sua infinita dignità, ogni uomo ha diritto al rispetto. Dietro a questi valori, proponiamo una visione antropologica dell'uomo, che è insieme **corpo** con il funzionamento biologico del corpo umano l'essere in relazione con il mondo e gli altri uomini attraverso i 5 sensi, **anima** che corrisponde alla personalità dell'uomo, con la vita affettiva (le emozioni e i sentimenti), la memoria, l'intelligenza e la volontà ... e lo **spirito** con la vita spirituale (settore dei valori spirituali o morali che l'uomo sceglie o nei quali lui crede, delle convinzioni filosofiche, umaniste, spirituali o religiose, delle relazioni con Dio per i credenti ...).

Unità tra tutti e di tutti: la ricerca dell'unità è centrale. Quando è presente, tutti i partecipanti esprimono una gioia profonda e condivisa nella libertà e nella creatività. Ognuno contribuisce al tutto e il tutto vive solo grazie ad ognuno.

Impegno di ognuno: è con tutta la sua persona che ognuno vive nel lavoro e altrove. Noi miriamo ad offrire ad ogni attore dell'organizzazione la possibilità di impegnarsi per il suo sviluppo e di contribuire a creare la comunione nell'organizzazione, sul piano intellettuale, emotivo e spirituale.

Grazie alla dignità e al rispetto offerto a tutti, ogni persona può in tutta libertà trasmettere la sua visione e attuare i suoi doni particolari per arricchire e completare l'unità. La riconoscenza dell'unicità di ciascuno e la comprensione da parte di tutti dell'importanza dell'unità, motivano le persone ad impegnarsi pienamente nella ricerca di comunione.

2. Quadro generale della nostra ricerca e problematica

Studiamo in questa parte le relazioni osservabili tra la situazione attuale del mondo e, la governance e il management di comunione.

2.1. Unità crescente del mondo e governance di comunione

-
-

Il nostro mondo tende all'unità, nonostante i segni contrari

Il nostro mondo vive una mondializzazione crescente e sta diventando un villaggio. Il commercio internazionale, gli spostamenti di tanti, i grandi flussi migratori, gli scambi culturali e scientifici creano una comunità umana mondiale sempre più grande.

Siamo entrati in un mondo più comunitario, anche se le tensioni e le guerre sono purtroppo sempre presenti.

“Come tutti sappiamo e possiamo constatare, oggi il mondo è caratterizzato da tensioni: fra sud e nord; nel Medio Oriente, nell'Africa; da guerre, minacce di nuovi conflitti, e da altri mali tipici della nostra epoca. E' così. Eppure, nonostante tutto, oggi, paradossalmente, il mondo tende all'unità e quindi alla pace; è un segno dei tempi. (...).

Hanno detto ancora questa tensione del mondo all'unità, ideologie, ora in parte sorpassate, che pure tendevano a risolvere i grandi problemi di oggi in maniera globale.

Nel mondo politico, come in Europa, lo dicono gli Stati che tendono a unirsi.

Lo dicono, ad esempio, i numerosi enti e organizzazioni internazionali, così come favoriscono l'unità i moderni mezzi di comunicazione, che portano tutto il mondo in una comunità o in una famiglia." Chiara Lubich⁷

⁷ LUBICH Chiara, la dottrina spirituale, edizioni Mondadori, Milano 2001 p. 53-54, Discorso pronunciato all'UNESCO il 17 dicembre 1996, in occasione del conferimento del "premio per l'educazione alla pace".

• **La Governance di comunione è in concordanza con il nostro mondo in cammino verso l'unità**

La governance e management di comunione chiama le donne e gli uomini di buona volontà a lavorare in comunione nelle organizzazioni di appartenenza. L'obiettivo della comunione incoraggia i dirigenti e le dirigenti ad approfondirne l'unità tra loro, con i loro collaboratori e collaboratrici e con tutti i partner dell'organizzazione.

La governance e il management di comunione sono in concordanza con l'aspirazione del mondo a sempre più unità. Questa unità potrà diventare profonda e duratura soltanto se le modalità di governance attuali si evolvono verso la ricerca di fraternità all'interno delle nostre organizzazioni, tra tutti, qualunque siano la funzione e l'ambito di ciascuno.

Il nostro mondo ha bisogno di una nuova governance e di un nuovo management, più comunitario, in modo che i metodi di decisione e di gestione lo diventino collettivi e si accordino con la costruzione di un mondo più unito.

2.2. Nuovo approccio spirituale collettivo e governance di comunione

Il nostro mondo arricchisce l'approccio spirituale classico piuttosto individuale con un approccio collettivo, comunitario

La ricerca spirituale dell'uomo, sin dalla notte dei tempi, è stata piuttosto individuale. Il "Conosci te stesso" del filosofo greco Socrate, che significa " Si trova in te il Bello, il Vero, il Bene".⁸

Nelle tradizioni orientali, la meditazione è una via privilegiata. La tradizione cristiana propone la preghiera interiore e Agostino di Ippona scriveva: "Ecco che tu eri dentro di me e io al di fuori di me ... Tu eri con me e io non ero con te".⁹

Il filosofo francese René Descartes ha preso come punto di partenza della sua riflessione filosofica la frase: "Io sono" e ha considerato l'uomo come un "soggetto pensante".

La preoccupazione per gli altri, anche se già presente nella spiritualità individuale, si è accresciuta nei nostri tempi moderni. Il tema della presenza dell'altro è il cuore della filosofia di Emmanuel Levinas (1906 - 1995), che afferma che l'essenza dell'uomo è di non essere se stesso: l'uomo è solamente se stesso quando diventa uno per "l'altro". Scopre che la prima caratteristica della soggettività (vale a dire, il fatto di essere una persona) è la **responsabilità**.

Sul piano religioso, il Movimento dei Focolari, di origine cattolica, ma ora aperto a persone di altre convinzioni religiose o di nessuna fede religiosa, vive e propone un carisma di amore reciproco e di unità con tutti, che è un notevole esempio di questa evoluzione verso una spiritualità comunitaria.¹⁰

⁸RAMEIX Suzanne, "Fondements philosophiques de l'éthique médicale", Ellipses, Paris, 1996, pagina 23

BRUN Jean, "L'Europe philosophe. 25 siècles de pensée occidentale", Clefs de l'histoire, Stock, Paris, 1997

⁹ Augustin d'Hippone, "Confessions", livre X, capitolo 27

¹⁰ Chiara LUBICH diceva:

" Si sa come, in questi duemila anni dalla venuta di Gesù, la Chiesa abbia visto fiorire nel suo seno, l'una dopo l'altra, e a volte contemporaneamente, le più belle, le più ricche spiritualità (...).

In tutto questo splendore una nota è sempre stata costante: è soprattutto l'individuo, la persona singola che va a Dio.

E' questa una conseguenza ancora di quel lontano periodo della storia in cui i cristiani, scemato il primitivo fervore che aveva visto stringersi la comunità di Gerusalemme in un cuor solo ed un'anima sola, e, passate le persecuzioni, pensarono di salvare la propria fede ritirandosi nel deserto per attuare soprattutto il primo comandamento, amare Dio. E' l'epoca dell'anacoresi (= gli eremiti).

- **La governance di comunione è in concordanza con l'approccio spirituale collettivo**

La governance e il management di comunione sono la traduzione in termini di gestione delle organizzazioni della dimensione spirituale collettiva che si sta sviluppando oggi. Siamo invitati a lavorare in modo collettivo, comunitario, per rinnovare le procedure di gestione delle organizzazioni.

Inoltre, lavorare collettivamente, permette di mobilitare l'intelligenza collettiva, superiore all'intelligenza individuale quando le persone sono riunite insieme cercando di pensare e di decidere insieme, nel rispetto e nell'ascolto reciprochi, considerando i punti di vista diversi e cercando insieme delle soluzioni ai problemi studiati.

Questo approccio collettivo permette di affrontare meglio la complessità del mondo di oggi. Questo è ciò che ora vi presentiamo.

2.3. Complessità crescente del mondo e governance di comunione

- **Viviamo in un mondo sempre più complesso**

Le tecnologie stanno migliorando a grande velocità, i gruppi di ricerca sono sempre più multidisciplinari, perché è diventato impossibile per una singola persona essere abbastanza competente in tutti i settori interessati da tali tecnologie o da tale progetto di ricerca.

Nel mondo globalizzato di oggi, entriamo in contatto con molti uomini e donne. Possono parlare la stessa lingua o un'altra lingua. La loro cultura può essere la stessa come la nostra, o essere una cultura completamente diversa. Le loro credenze spirituali possono essere uguali o ben diverse in base alla storia di ciascun Paese, alle tradizioni famigliari, all'esperienza e alla libertà di ciascuno ...

Siamo invitati ad aprire i nostri cuori e le nostre intelligenze all'altro, agli altri, per accoglierli così come sono, senza giudicarli. Invece, possiamo rallegrarci della ricchezza che vediamo in ciascuno, delle differenze che forse ci sorprendono, ma che ci permetteranno di andare avanti tutti insieme. Agire collettivamente nel nostro mondo è, a nostro modo, il mezzo efficiente per gestire la complessità intrinseca del mondo di oggi.

- **La governance di comunione è adattata alla complessità crescente del mondo**

Governance e il management di comunione si adattano bene per tener conto della complessità crescente del mondo di oggi. L'intelligenza collettiva, unita nella comunione, è maggiormente in grado di comprendere adeguatamente il mondo di oggi e di determinare ciò che è preferibile realizzare.

(...) Ma oggi i tempi sono cambiati.

In quest'epoca lo Spirito Santo chiama con forza gli uomini a camminare accanto ad altri uomini, anzi ad essere, con tutti quanti lo vogliono, un cuore ed un'anima sola.

E lo Spirito Santo ha spinto il nostro Movimento, vent'anni prima del Concilio, a fare questa solenne sterzata verso gli uomini.

Secondo la nostra spiritualità si va a Dio proprio passando per il fratello. "Io-il fratello-Dio", si dice. Si va a Dio insieme con l'uomo, insieme con i fratelli, anzi si va a Dio attraverso l'uomo.

Da studi di nostri esperti - almeno in una prima visione generale - risulta che una spiritualità collettiva, come questa dell'unità, appare per la prima volta nella Chiesa.» Chiara LUBICH, "Pensée et spiritualité", Paris, 2003, pages 65 et 66, Extrait d'un discours prononcé à Milan le 9 mars 1995, à l'occasion de l'attribution du Prix "Auteur de l'année" de l'Union des éditeurs et libraires catholiques italiens.

Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, presenta la fraternità come principio che aspira al pensiero complesso. L'atteggiamento fraterno è la base comune per tutti gli attori, che diventano **portatori della logica degli altri**, anche se ognuno mantiene la propria sensibilità. Il pensiero di ciascuno è combinato con il pensiero dell'altro in **una pratica collettiva di riflessione condivisa**.¹¹

2.4. Conseguenze delle considerazioni precedenti sul nostro obiettivo di ricerca

Nello sviluppo precedente, abbiamo considerato la necessità d'evoluzione del mondo verso una maggiore unità, verso un approccio collettivo che completa l'approccio tradizionale più individuale, nel contesto globale di una complessità crescente. Questa situazione rende sempre più difficile o impossibile uno studio individuale sufficiente dei problemi attuali.

Questi fatti hanno rafforzato il nostro obiettivo di ricerca nel lavorare su una governance e un management di comunione, per costruire e offrire alle organizzazioni un approccio collettivo dei problemi di governance e di management, al fine di aiutarli a comprendere meglio il loro ambiente, a lavorare in modo più collettivo all'interno delle stesse, per una migliore motivazione e un maggiore sviluppo dei loro collaboratori per meglio rispondere alla loro vocazione, siano esse imprese a finalità economica di creazione di ricchezze utili per l'uomo, o delle organizzazioni aventi un'altra vocazione, educativa, sociale, politica ...

Una conseguenza metodologica essenziale è la necessità di un approccio multidisciplinare alla governance e il management di comunione. Stiamo lavorando su un approccio basato contemporaneamente sull'economia e il management, sulla sociologia, l'antropologia, la psicologia, la filosofia e l'etica, come pure la spiritualità e la teologia. Questo approccio multidisciplinare ci sembra fondamentale sperando di prendere in considerazione in modo valido la complessità del mondo e delle organizzazioni. Questo approccio metodologico è completato da una forte volontà dei membri del gruppo di ricerca per l'attuazione di questa unità tra loro e con altri.

3. Metodologia di ricerca

Il progetto del nostro gruppo di ricerca è quello di perseguire sia la ricerca teorica, che la ricerca sul posto in un processo di ricerca-azione e quello di accompagnare delle organizzazioni volontarie nella realizzazione di governance e di management di comunione.

3.1. Proseguimento e approfondimento della teoria di governance di comunione

Noi approfondiamo sul piano teorico i fondamenti della governance e del management di comunione, in modo multidisciplinare, e li ricollegiamo con le teorie già esistenti di governance e di management. La governance di comunione, infatti, non ha come vocazione di "rimuovere" gli altri modi di governance ma di aiutare a un'ampia consapevolezza dell'importanza del rinforzo della comunione nella gestione delle organizzazioni, ponendo in evidenza i buoni risultati e i punti positivi di altre teorie.

La governance di comunione ci sembra rispondere a quattro condizioni per "il nuovo vero"¹² :

¹¹ REYNAUD Nicolas, "La fraternité progressive, une gouvernance de communion"; capitolo 5, 2006

¹² ZANZUCCHI Michele, Editoriale, Rivista italiana Città nuova, numero 7, 2010.

1. deve aver in sé un'ispirazione.
2. deve completare la tradizione e non distruggerla.
3. non esiste se non viene messa in pratica.
4. deve durare.

La governance di comunione non propone di sostituire le attuali teorie di governance, ma di completarle con un nuovo approccio, fondato sulla comunione tra le persone.

3.2. Ricerca di organizzazioni, di dirigenti e manager già impegnati in un processo di governance o di management di comunione

Una parte fondamentale della nostra ricerca è quella di esplorare le esperienze significative di governance e di management di comunione all'interno delle organizzazioni attuali.

Le organizzazioni di cui i dirigenti sono aderenti all'Economia di Comunione¹³ e agli altri processi di economia sociale e solidale offrono per questo un campo di osservazione privilegiato, ma non esclusivo. Ecco alcune citazioni che mostrano gli stretti legami tra l'Economia di Comunione e la governance e il management di comunione:

" La finalità dell'Economia di Comunione è nascosta nel suo stesso nome: un'economia che ha a che fare **con la comunione fra gli uomini** e con le cose."
Chiara Lubich¹⁴

"A differenza dell'economia consumista, basata su una cultura dell'avere, l'Economia di Comunione è l'economia del dare.
Ciò può sembrare difficile, arduo, eroico. Ma non è così perché l'uomo fatto ad immagine di Dio che è Amore, trova la propria realizzazione proprio nell'amare, nel dare.
Questa esigenza è nel più profondo del suo essere, credente o non credente che egli sia".
E si conclude: "È proprio in questa constatazione, suffragata dalla nostra esperienza, sta la speranza di una diffusione universale, domani, dell'Economia di Comunione."
Chiara Lubich¹⁵

La vocazione dell'uomo al dono come carattere costitutivo della natura umana è confermato dagli scritti spirituali come: " Vi è più gioia nel dare che nel ricevere!" (La Sacra Bibbia, Nuovo Testamento, Atti degli Apostoli 20, 35 – edizione CEI)

Questo aspetto della nostra ricerca è in fase di sviluppo e presentiamo nell'ultimo esempio qualche prima esperienza.

¹³ Iniziativa nata nel Movimento dei Focolari nel 1991 in Brasile.

L'economia di comunione (EdC) ha due finalità:

- Risolvere i problemi della povertà donando a quelli che hanno bisogno,
- Formare gli uomini alla cultura del dono e della gratuità.

I dirigenti di impresa che aderiscono all'economia di comunione si impegnano a conoscere questa cultura del dono, mettendo in comune il beneficio della loro impresa, che è suddiviso in tre parti uguali:

- Una parte per aiutare le persone in difficoltà finanziaria, offrendo il minimo necessario, cominciando da quelli che condividono lo spirito dell'economia di comunione;
- Una parte per la formazione degli uomini alla "cultura del dono", senza la quale non è possibile di realizzare una economia di comunione;
- Una parte per lo sviluppo dell'impresa, che deve rimanere competitiva pur rimando aperta al dono.

¹⁴ LUBICH Chiara, Discorso alla sessione di formazione degli attori dell'economia di comunione, Castel Gandolfo, il 5 aprile 2001, pagina 2.

¹⁵ LUBICH Chiara, Documentario "Per una economia di comunione", Novembre 1991, citato nel libro "Pour une économie de communion", autori Pino QUARTANA, Gérard ROSSE, Vera ARAUJO, Igino GIORDANI, Tommaso SORGI, Edizione Nouvelle Cité, Parigi, 1993, pagina 24 e pagina 63

3.3. Svolgimento di ricerca azione con una o più organizzazioni partner

Attualmente stiamo cercando una o più organizzazioni partner diverse con le quali potremmo lavorare a stretto contatto, nella comunione, per definire, vivere insieme e affinare un approccio operativo d'attuazione della governance e il management di comunione.

L'obiettivo è, per questo passaggio, doppio:

- l'obiettivo di ricerca per sviluppare un approccio operativo di attuazione della governance e il management di comunione.
- l'obiettivo di miglioramento e di convalida progressiva dell'approccio operativo, mettendo a confronto i risultati osservati nella o nelle organizzazioni partner.

I metodi sviluppati, i progressi realizzati serviranno inizialmente alle organizzazioni partner, poi sono destinati ad essere trasferiti ad altre organizzazioni, desiderose anche loro di progredire verso una governance più orientata all'unità, la comunione con tutti.

I risultati delle nostre ricerche saranno divulgati attraverso articoli o libri destinati alla comunità scientifica, ai dirigenti nelle organizzazioni, così come agli insegnanti e ai loro studenti.

3.4. Cambiamento atteso con una governance e un management di comunione

I cambiamenti attesi molto positivi dell'attuazione di una governance di comunione in un'organizzazione sono numerosi. Per evitare di appesantire questo documento, ci limitiamo a segnalare alcuni elementi chiave:

- **L'organizzazione è ricentrata sui suoi valori e sulla sua finalità.**
- **L'organizzazione diventa una vera comunità di persone che lavorano insieme per lo stesso scopo.**
- **L'efficacia dell'organizzazione accresce, in uno spirito di servizio per meglio rispondere alle esigenze delle persone o delle strutture, e più in generale delle parti interessate, per le quali interviene.**

Conclusioni

Il nostro lavoro di ricerca si inserisce in un approccio collettivo della gestione delle organizzazioni, per tener conto della tendenza all'unità del mondo, nonostante i fatti contrari che osserviamo, dei percorsi spirituali collettivi che si sviluppano oggi e della crescente complessità del mondo. La governance di comunione offre alle organizzazioni di superare l'approccio individuale dei problemi di direzione (leadership) e di management delle organizzazioni, per arricchirla con un approccio collettivo, un approccio di comunione, che può aiutare l'organizzazione ad essere più fedele alla sua vocazione sociale qualunque sia: economica, sociale, politica, educativa ... nel contesto della società globale e della ricerca del bene comune.

I comportamenti dell'agire agapico del dono e della gratuità rispondono alla globalizzazione delle responsabilità e trovano tutto il loro posto nell'approccio di comunione, dove sono prioritari la missione dell'organizzazione, la ricerca di buoni rapporti con tutti, lo sviluppo di tutti, la ricerca del bene comune.

- **Membri del Gruppo di Ricerca sulla governance e il management di comunione**

I membri del nostro gruppo di ricerca sulla governance e il management di comunione sono:

Jean-Marc Chanel: Vice presidente dell'Associazione francese Edwards Deming, Capo progetto dell'organizzazione e informatica nel Gruppo Renault, Francia.

François Gallon: Direttore del progetto di Sviluppo Sostenibile e della gestione del cambiamento in un gruppo agro-alimentare, e Doctorant in sociologia, Francia.

Sergio Gridel: Consulente e formatore in management e animazione d'équipe, Coach d'équipe, Francia.

Robert Jamen, Docente – ricercatore all'ESDES, scuola superiore di commercio dell'Università cattolica di Lione, Francia, Dott. In Scienze di Gestione.

Philip Koenig, Consulente interno e Coach in un gruppo internazionale, Svizzera.

Valérie Mancini, Psicoterapeuta, Francia.

Nicolas Reynaud, Educatore e promotore della « Fraternité progressive », Svizzera.

Lavinia Sommaruga Bodeo, coordinatrice della politica di sviluppo e insegnante, Svizzera.

Esempio di un percorso progressivo per l'attuazione della governance e del management di comunione.

Questa parte riflette lo stato attuale delle nostre riflessioni e richiede di essere letta tenendo conto del processo di ricerca che seguiamo, che porta a dei risultati provvisori e parziali. Ve li presentiamo in tutta semplicità e umiltà.

1. Progressività della governance e del management di comunione

Una governance e un management di comunione non possono che essere progressivi. Non è possibile "decidere" la comunione, può essere costruita solo a poco a poco.

Gli atteggiamenti personali degli uomini e delle donne coinvolte sono fondamentali: la governance di comunione emerge gradualmente, man mano che ognuno cerca di vivere maggiormente in comunione con gli altri.

La comunione crescente si costruisce lentamente partendo dalla progressione individuale e collettiva sui diversi **saperi che permettono di costruire la fraternità = "saperi fraternizzanti"**. Ecco perché noi parliamo di "comunione" o di "fraternità progressiva".

2. Proposta di una scala di sei livelli di "saperi fraternizzanti"

La governance e il management di comunione richiedono sia un impegno personale di ciascuno che un approccio collettivo all'interno dell'organizzazione. La loro attuazione inizia con una decisione collettiva da parte della direzione (leadership) dell'organizzazione, seguita da un lavoro individuale e collettivo, che consenta di progredire su una vasta scala di *saperi fraternizzanti*. Proponiamo sei livelli:

1. *saper-fare,*
2. *saper lasciar andare,*

- 3. *saper essere relazionale,*
- 4. *saper vivere insieme = sapere comunione,*
- 5. *saper rimbalzare,*
- 6. *saper creare insieme.*

Questi diversi livelli di *saperi* fraternizzanti hanno tutti una dimensione sia individuale che collettiva:

- Dimensione individuale, perché è essenziale che ogni individuo cerchi di mantenerli per poterli attuare, sia personalmente che collettivamente,
- Dimensione collettiva perché gli attori dell'organizzazione li attuano in seno a gruppi di lavoro con i colleghi.

Questi *saperi* fraternizzanti sono tutti coinvolti nella costruzione progressiva di comunione all'interno dell'organizzazione. Li presenteremo mettendo l'accento sul loro contributo alla fraternità progressiva nell'organizzazione e illustrandoli con degli esempi.

- **2.1. Saper-fare**

E' un sapere prima di tutto individuale che include la conoscenza di metodi, di strumenti, di pratiche concrete che consentono il conseguimento di un lavoro. Queste sono le competenze acquisite da ciascun individuo nella sua professione, nella sua funzione.

Questo sapere individuale è destinato a contribuire alla comunione quando:

- La persona che lo detiene effettua il suo lavoro nel miglior modo possibile e con grande dedizione.
- La persona adotta un atteggiamento di servizio nel suo lavoro (agire agapico)
- La persona ha la volontà di cooperare e lavorare insieme.

L'atteggiamento del lavoratore nei confronti del proprio lavoro, dei suoi colleghi e delle persone per i quali lavora è dunque fondamentale.

- **2.2. Saper lasciar andare**

E' un sapere individuale, con una forte dimensione relazionale. Per stabilire una relazione costruttiva tra due persone, è necessario sia portare le proprie idee, sia ascoltare in profondità le idee dell'altro, sapendo a volte abbandonare la propria idea per andare verso l'idea dell'altro o verso una terza idea che assumerà le migliori idee di tutti. Questa capacità di "lasciar andare", ad abbandonare la propria visione, per considerare la proposta degli altri e, forse, adottarla o andare insieme verso una terza soluzione, è una capacità fondamentale per lavorare insieme. Si tratta di "farsi uno" con l'altro:

« Farsi uno con gli altri significa far propri i loro pesi, i loro pensieri, le loro sofferenze e le loro gioie.(...) Ma questo “vivere l’altro” abbraccia tutti gli aspetti della vita ed è la massima espressione dell’amore (...) - perché si dà spazio all’altro, che troverà sempre un

posto nel nostro cuore; - perché significa mettersi di fronte a tutti in posizione di imparare, perché si ha da imparare realmente.» Chiara Lubich ¹⁶

Esempi: E' l'atteggiamento del manager di un gruppo di lavoro che non impone soluzioni, malgrado che siano ben collaudate attraverso la sua lunga esperienza professionale, ma che sa mettersi all'ascolto dei propri collaboratori, delle loro idee, e cerca di individuare con loro le soluzioni che sembrano buone e che saranno così meglio accettate da tutti.

Il *saper lasciar andare* riflette l'inserimento dell'altro, delle sue idee. Dietro questa attenzione accordata all'altro, vi è l'accettazione degli altri, accettazione della **complessità**. La mia idea non è l'unica idea possibile. Il mondo è complesso e necessita per essere meglio compreso l'accettazione della complessità, l'accettazione di molte idee e non solo della mia idea. Dall'accettazione della differenza, dal confronto di varie idee, nascono delle nuove soluzioni, più ricche rispetto alle soluzioni originariamente immaginate.

E' l'esperienza vissuta da un membro del nostro gruppo di ricerca, all'interno di un gruppo di lavoro desideroso di riflettere sull'alimentazione sostenibile (durevole) e impegnarsi per la sovranità alimentare del mondo, con l'obiettivo di meno di carestia. Il gruppo comprende partecipanti provenienti da quattro diverse lingue e di diverse generazioni (tra i 30 e i 65), con una pluralità di impegni, molte professioni diverse, differenti ruoli sociali.

Nel corso della prima riunione, la responsabile del gruppo di lavoro ha proposto la condivisione di *saper-fare* dei partecipanti, per creare questa dimensione collettiva.

Durante il secondo incontro, c'era la possibilità di vivere il *saper lasciar andare* attraverso l'ascolto profondo reciproco e la comprensione che ognuno è un formatore-formatrice per un altro.

La comunione all'interno del gruppo di lavoro si è tradotta nel piacere e nell'interesse che ognuno ha provato e ha riportato a casa, il desiderio di informare gli assenti, la volontà di tutti di trascorrere più tempo insieme, il desiderio di conoscere di più e magari andare al terzo livello, il *saper essere relazionale*, sapendo prendere il tempo necessario per questo passo successivo.

• **2.3. Saper essere relazionale**

Questo è il terzo livello di conoscenza individuale nella dimensione relazionale. L'uomo è un essere sociale che si realizza quando entra in relazione con altri uomini. ¹⁷ La sua identità e il suo equilibrio psichico si costruiscono nella relazione con gli altri¹⁸, e questa relazione si propone di diventare reciproca. Una cultura del dare, con capacità di dare in modo gratuito, l'agire agapico, fanno parte del *saper essere relazionale*. Poi l'uomo è chiamato ad essere o a diventare un "essere reciproco"¹⁹, per andare al *saper vivere insieme* che è il livello successivo.

Esempi: E' l'atteggiamento del team manager che cerca di condurre il suo gruppo di lavoro e, trasmettere tutte le informazioni necessarie, formare adeguatamente i propri collaboratori, valorizzando il loro lavoro, in modo che possano svilupparsi. Sono dirigenti che hanno il desiderio di costruire relazioni di qualità con i loro collaboratori, con i loro superiori, con gli altri manager, con le persone esterne all'organizzazione. Questo è anche il modo di intervenire di un "coach" che

¹⁶ LUBICH Chiara, alla VII° assemblea della Conferenza delle Religioni per la Pace, Amman, 29 novembre 1999.

¹⁷ Per l'uomo che ha convinzioni religiose, la chiamata ultima è entrare in relazione con Dio.

¹⁸ Quale reciprocità? Differenza individuale e piena condivisione possono coesistere? Servono visioni e strumenti innovativi, dicono quelli di "Psicologia e comunione", Simonetta Magari, p. 31 Città nuova • n.10 • 2008

¹⁹ Psicologia e comunione, Congresso internazionale dal 22 al 24 maggio 2008 a Castel Gandolfo, Roma, Intervento di Pietro Andrea Cavaleri, Roberto Almada Careno, L'autorealizzazione nella post-modernità p.7

ha per missione l'aiutare certi dirigenti o gruppi di lavoro per meglio svolgere la loro missione o lavorare meglio insieme, nel pieno rispetto della personalità di ciascuno.

Esempio vissuto nel gruppo industriale Michelin²⁰: François Michelin, presidente del gruppo (il gruppo industriale è tra le prime tre aziende mondiali nel settore dei pneumatici), intervistato da due giornalisti, ha dichiarato: "Il liberalismo è di considerare l'altro come un essere unico e non come un vassallo. C'è una storia che racconto spesso e mi commuove ancora molto. Un giorno, nel mio ufficio di Clermont è venuto un uomo che andava in pensione. Mi ha detto che era venuto in questo ufficio all'età di sedici anni per portare una lettera a mio nonno che ne aveva settantotto. Quest'ultimo gli ha detto: "Venite, Signore, si accomodi." L'uomo ci pensava ancora oggi e mi disse: "Perché questa parola "signore" mi ha seguito per tutta la mia vita". Abbiamo discusso sul significato della parola "Signore" (Monsieur in francese) che è la contrazione di "mio signore". Chiamar qualcuno mio signore, è considerare che ha in lui qualcosa di unico, insostituibile, trascendente. Se non consideriamo ogni individuo come "mio signore", si passa accanto a qualcosa di essenziale. Questo è vero per tutti, dal lavoratore al datore di lavoro, dal sindacalista al politico, senza eccezioni. Il giorno in cui omettete di considerare una persona con questo potenziale, questo seme meraviglioso che è in lui, siete voi che uccidete, senza saperlo."²¹

Abraham H. Maslow scriveva: "Le persone che arrivano alla piena realizzazione di sé arrivano a costruire relazioni interpersonali più profonde rispetto agli altri ... Sono capaci di un amore più grande, hanno la capacità di identificazione alta, una più forte diminuzione della barriera dell'ego rispetto a ciò che le altre persone pensano possibile".²²

• **2.4. Saper vivere insieme = saper comunione**

E' un sapere individuale e collettivo. Quando gli uomini entrano in una relazione con un impegno di reciprocità, riconoscono sia la loro **fondamentale uguaglianza** come uomini, e le loro **differenze, perché ognuno è unico**. È l'accettazione della differenza dell'altro, nella sua volontà di arricchirsi reciprocamente. La reciprocità incoraggia la gratuità, che è un'espressione del *saper relazionale*.²³ L'accettazione dell'altro, la gratuità, il dono, l'agire agapico vissuto in maniera reciproca e collettiva genera questo *saper vivere insieme = saper comunione*. Il *saper comunione* nasce dall'incontro dei due o più *saperi relazionali* individuali, quando le persone che lo detengono decidono di vivere la reciprocità. Essi cercano di costruire l'unità con tutti.

Esempi: E' l'atteggiamento dei dirigenti, dei membri del comitato direttivo, dei manager e dei collaboratori di un'organizzazione che cercano di sviluppare le relazioni all'interno della propria organizzazione, il lavoro in comune, la comunione. Si mettono al servizio delle loro organizzazioni, dei loro clienti e dei loro collaboratori affinché l'organizzazione compia al meglio la sua missione. Pensano prima all'organizzazione e agli altri prima di pensare a loro stessi.

Olivier Lecerf, presidente del gruppo cementificio francese Lafarge (tra i primi gruppi a livello mondiale nel suo settore), diceva: "L'amore del prossimo è una delle qualità riconosciuta più frequentemente ai dirigenti più capaci. Questa è una delle qualità dei miei due predecessori in

²⁰ Le imprese e organizzazioni citate sperimentano già degli inizi sementi di comunione, in modo parziale. Queste esperienze hanno lo scopo di illustrare i 6 livelli di saperi fraternizzanti. L'ideale è di vivere questi sei livelli nell'organizzazione e continuare a crescere, per andare sempre più lontani nella comunione.

²¹ François Michelin avec Ivan Levai et Yves Messarovitch, "Et pourquoi pas ?", Edizioni Grasset, Parigi, 1998, pagine 91 et 92

²² MASLOW Abraham. H., Motivazione e personalità, Roma, 1973, pagine 271-272

²³ ROGERS Carl R., "Le développement de la personne", Organisation et sciences humaines, Edizioni Dunod, Paris, 1968, page 294

qualità di Presidente di Lafarge, Alfred François, dal 1946 al 1959, Marcel Demonque dal 1959 al 1974."²⁴

Un'esperienza aziendale:

"Nel settembre 2001, ho avuto l'opportunità di iniziare l'attività della mia azienda (una ditta di pulizia a Montreal, Canada). Avevo deciso di basarla sui principi e lo spirito dell'Economia di Comunione e di creare un'atmosfera di fiducia e apertura al lavoro.

Circa sei mesi fa, un cliente mi offrì di occuparmi della pulizia di una delle sue imprese. Dopo aver visitato l'edificio, mi ha chiesto quando potrei fatturare il lavoro da fare. Siccome mi sembrava di non disporre ancora a sufficienza tutti gli elementi per stimare correttamente il lavoro da svolgere, glielo dissi in tutta onestà. Dopo qualche minuto, egli mi suggerì che io facessi il lavoro per un mese, tempo nel quale avrei potuto stabilire lo stipendio che lui avrebbe accettato se fosse accettabile.

Ho iniziato a lavorare nel suo stabilimento, rispettando la descrizione scritta del lavoro datomi dal mio cliente, facendo né più, né meno. Durante questo mese, i dipendenti del mio cliente sono stati sorpresi dalla qualità del nostro lavoro. In precedenza, le imprese concorrenti non avevano fornito il lavoro al prezzo che avevano proposto.

Alla fine del mese, ho presentato le mie cifre finali al proprietario, ma lui mi disse che era quasi il doppio della somma che aveva pagato in passato e che era troppo costoso. Ho risposto onestamente e apertamente che la stima proposta era corretta, e se voleva mantenere la sua fabbrica pulita quelli erano i compiti che dovevano essere svolti e che questo era il prezzo che dovrebbe pagare. L'indomani mi ha chiamato nel suo ufficio e mi ha offerto il contratto, dicendo che l'affidabilità e l'onestà non hanno prezzo. Abbiamo modificato leggermente la mia proposta, e ho accettato il contratto."²⁵

Da questa pratica di governance, vedremo sorgere delle strutture produttive e organizzative non più rovinare dalla competitività, ma guidate da un desiderio di un'autentica "strategia dell'attenzione"²⁶ all'altro.

• **2.5. Saper rimbalzare**

E' un sapere individuale e collettivo. Le difficoltà, le occasioni di conflitti, i problemi a volte molto gravi sono inevitabili in un'organizzazione. Il *saper rimbalzare* permette di accettare queste difficoltà, pensando che sono normali, che sono delle opportunità di approfondimento nel *saper vivere insieme*. L'obiettivo è di continuare a costruire l'unità e la comunione al di sopra delle difficoltà, per andare verso un accordo ricreativo o rinforzato tra i membri dell'organizzazione, al di là dei diversi punti di vista, delle differenze tra le persone, dei conflitti che si sono vissuti.

Eccovi un esempio concreto riportato dalla dirigente di una clinica in Brasile: "Avevamo un medico collega che era molto chiuso e sgradevole con i pazienti. Mi sono chiesta se l'avessimo amato fino in fondo. Ho proposto ai membri del team di riflettere su questa frase che sembrava adatta al nostro caso: *Ogni essere umano ha almeno dieci qualità e quando uno non riesce a riconoscerle, il problema non è lui ma noi*. E' stata una sfida trovare queste qualità. Pochi mesi dopo, il medico

²⁴ LECERF Olivier, "Au risque de gagner. Le métier de dirigeant", Entretiens avec Philippe de WOOT et Jacques BARRAUX, Editions de Fallois, Paris, 1991, page 247

²⁵ Revue Living City, June 2007

²⁶ SORGI Tommaso

venne a dirmi: "Sono stato una bestia e voi state facendo di me un uomo". Da allora ha cominciato ad essere aperto con noi e con i pazienti."²⁷

Esperienza: Maria de Hennezel, psicologa in una struttura di cure palliative, dice: "Ho lavorato con medici e operatori sanitari consapevoli dei problemi reali della medicina. Nonostante tutti i progressi che la medicina ha fatto, non è onnipotente. I professionisti della salute se lo vedono confermare ogni giorno. E i malati sono consapevoli, anche, che i medici non possono fare tutto. Quando questa vulnerabilità, specifica ad ogni essere umano, è assunta da tutta l'équipe, una qualità di comunione si crea tra pazienti e professionisti che si sostengono reciprocamente. La solitudine è allora rotta. Non vi è alcun abbandono. Quando la dimensione del contatto umano e della preoccupazione dell'altro esiste, quello che soffre, a prescindere dal suo dolore, dalla sua disperazione, trova la forza di attraversarli o almeno li portarli."²⁸

C'è un "saper rimbalzare" individuale e un "saper rimbalzare" collettivo:

- **individuale** quando una persona arriva a far fronte ad una difficoltà per ripartire.

"Quest'uomo, che ha subito un incidente in moto a 19 anni, è da 35 anni in una sedia a rotelle. Ha integrato questa realtà (...) ha studiato medicina, è diventato esperto di tecnologie per l'autonomia delle persone. Da conferenze, fa riflettere gli architetti, ha legami in tutti i continenti. Confesso che io sono sconvolto quando mi dice, e me lo dice ad ogni telefonata: "Questo incidente è l'occasione della mia vita". Perché ha incontrato l'ostacolo che è diventato un trampolino di lancio per la sua vita di oggi. Di fronte alle difficoltà, quest'uomo ha trovato il coraggio di andare oltre."²⁹

- **collettivo** quando un gruppo di persone è disposto a ripartire insieme dopo una difficoltà o un conflitto vissuto insieme, e crea le condizioni per uscirne insieme. Questa capacità di rimbalzare collettivamente può giungere sia dalla volontà dei singoli membri del gruppo, che dalla volontà collettiva, con il sostegno reciproco dei membri, in un processo di mutuo aiuto, di umiltà e di ascolto degli altri. Il gruppo è ansioso di non lasciare nessuno ai margini della strada. La nuova partenza è collettiva con l'aiuto necessario se ce n'è il bisogno. Il caso di Delco-Rémy riportato qui sotto è un esempio di un *saper rimbalzare* collettivo con la costruzione di una soluzione inimmaginabile in partenza per affrontare il grave problema avvenuto presso lo stabilimento.

Esempio vissuto nell'impresa Delco-Rémy³⁰ nella fabbricazione di batterie per automobili:
"Un giorno, arrivò un telex, annunciando che uno dei grandi clienti (Opel) aveva ricevuto da un nuovo fornitore delle proposte talmente convenienti che avrebbe abbandonato Delco-Rémy.

Per la direzione della società, data la qualità dei prodotti Delco-Rémy, era impossibile allinearsi ai prezzi indicati. Quindi la scelta era o di perdere un mercato enorme, con gravi conseguenze per il carico di lavoro e di occupazione, o di perdere 6 milioni di franchi (francesi).

²⁷ Presentazione al congresso del Movimento dei Focolari, Budapest, 16 settembre 2006

²⁸ HENNEZEL (de) Marie, "Le souci de l'autre", Editions Robert Laffont, Paris, 2004, pagine 209-210

²⁹ Mensuel Nouvelle Cité, novembre 2006 (2/2)

³⁰ Delco-Rémy era una filiale dell'equipaggiamento automobilistico Delphi, a sua volta filiale del gruppo automobilistico General Motors.

Fedele alla politica interna, l'informazione è stata diffusa ai rappresentanti sindacali e al personale. Invece di provocare la demoralizzazione, è stato un inizio. "Troveremo il modo di realizzare ulteriori risparmi, lasciateci un mese."

Le piccole riunioni di team si moltiplicarono durante il lavoro. Tutti i costi sono stati visionati e, infine, l'appuntamento è stato preso con la direzione. I rappresentanti del personale entrarono nella sala riunioni con un grande assegno disegnato su un pannello, portando la cifra di 8 milioni! Perché qui, dice un responsabile "festeggiamo in ogni occasione, viene spontaneamente dalla base". L'occasione questa volta ne valeva la pena. Ancora oggi, una grande margherita di carta di diversi colori occupa una parete della sala riunioni. Ogni petalo porta il nome di un servizio, e un numero che varia tra 40 000 e 600 000 franchi (francesi): l'importo del risparmio che si sarebbero realizzati dall'équipe indicata. Delco-Rémy poteva affrontare la sfida, e anche al di là dei prezzi proposti dal nuovo fornitore concorrente.

Di fronte a questo risultato la direzione si è congratulata della politica perseguita fin dalla costituzione dell'impresa che implica un impegno molto forte da parte del personale. E' stata la conferma del principio enunciato dal Direttore delle Risorse Umane (DRH) del gruppo di lavoro di creazione, François Serizay: "Noi crediamo che il personale sia il migliore investimento e può produrre i migliori suggerimenti".³¹

Il *saper rimbalzare* è la contro forza che equilibra le tendenze allo spezzare del gruppo, che consente di andare al di là dei conflitti e dei problemi vissuti dal gruppo, e far fronte alla prova.

Boris Cyrulnik³², psichiatra, nella pubblicazione della sua ricerca, presenta questa nozione del *saper rimbalzare*, denominata "resilienza attiva", come " questa capacità che noi abbiamo di rimbalzare, una qualità che abbiamo dovuto al fatto di aver superato la prova di un passato difficile ". Si deve in particolare fare attenzione che in realtà la capacità di rimbalzare è stata elaborata progressivamente, vale a dire, si è costruita a poco a poco sia nel cuore di ognuno che all'interno del gruppo.

Francoise Kourilsky scrive: "Le nostre forze non ospitano le nostre debolezze come le nostre debolezze ospitano le nostre forze? I nostri difetti non nascondono anche delle risorse e delle competenze? I difetti umani sono il più sovente l'ombra di ciò che hanno di migliore e anche di più luminoso, ma l'eliminazione dell'uno comporterebbe anche l'eliminazione dell'altro".³³

Ognuno di noi esplora in un momento della sua vita, dentro di sé, i suoi limiti, i suoi fallimenti e la sua vulnerabilità. L'organizzazione, vivendo individualmente e collettivamente questo *saper rimbalzare* ha questa capacità di trovare delle nuove soluzioni, anche se i limiti umani e i fallimenti sembrerebbe escluderli.

• **2.6. Saper creare insieme**

E' un terzo livello di sapere individuale e collettivo. *Saper lasciar andare*, sapersi fare uno con l'altro, saper vivere e lavorare insieme, saper superare le difficoltà per meglio ricreare l'unità e ripartire insieme per andare oltre, sono in grado di generare la creatività collettiva. L'immaginario creativo e collettivo si diffonde nell'organizzazione. Il lavoro diventa sempre più una gioia, ognuno

³¹ MILLOT Michèle et ROULLEAU Jean-Pol, "Transformer l'organisation du travail. L'autonomie créatrice", Les Editions d'Organisation, Parigi, 1991, Capitolo 17, pagine 203 a 215

³² CYRULNIK Boris, psichiatra, Direttore di insegnamento in etologia alla facoltà di Lettere e di Scienze umane di Tolosa, Francia.

³³ KOURISKY Françoise, Du désir au plaisir de changer, le coaching de changement, Editions Dunod, Parigi 2008 quarta edizione, pagina 80

dando il meglio di se stesso al servizio di tutti. La comunione non ha quindi alcun limite superiore e **tutto diventa possibile.**

Esempio: Questo è l'atteggiamento di un responsabile di un gruppo di ricerca, di un dirigente, di un membro del comitato direttivo di un'organizzazione, di un manager che cerca di sviluppare la creatività dell'organizzazione con la partecipazione dei suoi collaboratori, con la ricerca di soluzioni sviluppate e discusse collettivamente. I dipendenti reagiscono allo stesso modo, con un'apertura reciproca, privilegiando la vita del gruppo di lavoro e la sua produttività.

Il gruppo di lavoro che vive il *saper creare insieme* accetta e vive con l'incertezza. Non sa quale soluzione emergerà. Fa fiducia alla creatività individuale e collettiva, per far emergere idee, indipendentemente da chi le emette. Le associazioni di idee permettono di progredire e conducono a nuove soluzioni. La creatività di ognuno si aggiunge per condurre alla creatività collettiva. Quest'ultima è basata sull'integrazione in un unico "corpo" della capacità creativa di ognuno.

Olivier Lecerf, presidente del gruppo cementificio Lafarge, ha dichiarato: "Le aziende di maggior successo sono quelle i cui dirigenti condividono certi valori come il lavoro di gruppo, il lavoro creativo, l'iniziativa, la libertà, la responsabilità, ecc. allo stesso titolo che la competenza tecnica, questi valori sono i presupposti per una società di successo come Lafarge Coppée e della fecondità del lavoro comune degli uomini che la compongono."³⁴

Esperienza d'impresa: Geert Vanoverschelde, produttore televisivo in Belgio³⁵

"Nel 1993, con un collega, ho creato una casa di produzione. Numerosi amici, compresi nell'ambiente cristiano, considerano la televisione come "un mal necessario". Ma ci siamo detti: "Perché non provare a creare qualcosa di meglio?". In un primo momento, abbiamo realizzato solo spot pubblicitari e documentari per le aziende. Poi, dal 1995, abbiamo sviluppato dei veri programmi televisivi. Oggi, la nostra azienda conta più di 35 dipendenti e una ventina di collaboratori esterni. Lavoriamo per le televisioni nazionali belga e olandese e la televisione commerciale del Belgio. Fin dall'inizio volevamo avere una vasta gamma di prodotti per il grande pubblico. In effetti, riteniamo importante dare contenuti di valore a tutti i programmi, e non solo per le emissioni serie o di natura religiosa. Sulla base del nostro lavoro e delle nostre relazioni di lavoro, ci sforziamo di realizzare l'ideale di fraternità nel contenuto dei programmi, nelle relazioni con i collaboratori dell'impresa, con i nostri clienti e con il pubblico.

Questo non è sempre facile. I canali televisivi, specialmente quelli commerciali, sono basati sull'udienza e, ogni nuovo programma è studiato in funzione del marketing. Spesso, questo mi ha portato in un dilemma: dobbiamo fare concessioni o rimanere fermi sui nostri principi? Sovente questo ha provocato in me un dilemma: dobbiamo fare delle concessioni o restare legati ai nostri principi? In certi momenti siamo stati così delusi che abbiamo pensato di interrompere la nostra attività. Tuttavia, continuiamo a credere nella validità del nostro progetto e nella forza di unità tra di noi. Così abbiamo continuato, e ci sforziamo di dialogare sia con i nostri collaboratori che con i responsabili delle catene televisive.

L'anno scorso abbiamo realizzato un programma di TV sull'assistenza medica a domicilio. Secondo la ricerca di mercato, questo programma poteva non essere apprezzato perché mostrava gli anziani

³⁴ LECERF Olivier, "Au risque de gagner. Le métier de dirigeant", Entretiens avec Philippe de WOOT et Jacques BARRAUX, Editions de Fallois, Paris, 1991, pagina 247

³⁵ Journal / reportage, Nouvelle Cité, numéro 504, novembre 2006, pagine 8 e 9

poveri e tristi. Eppure, dopo dieci emissioni, è stato accertato che era stato molto bene accolto dal pubblico.

Attualmente stiamo conducendo un programma in cui una madre parla al suo bambino delle cose profonde della vita. Si tratta di un programma di alta qualità per il quale abbiamo scelto personaggi famosi, ma soprattutto con qualcosa da dire, anche le loro difficoltà e sofferenze. Abbiamo condiviso molto sul modo di fare con delle persone che lavorano nel mondo della televisione. In definitiva, tutti erano d'accordo sul nostro principio: dopo ogni emissione dobbiamo poter guardare ognuno negli occhi, le persone filmate, i collaboratori e i telespettatori".

La tecnica della resilienza attiva, che fa parte del *saper rimbalzare*, è l'elemento di questo movimento che oltrepassa e trasforma gli errori, i freni, le difficoltà, i blocchi e che **genera la creatività**. Perché quando due elementi si uniscono per formarne un terzo, il terzo non è la somma dei due, ma qualcosa di nuovo. Per Chiara Lubich, non sono più uno aggiunto all'altro, né una combinazione di entrambi. Come l'albero quando lo si pota, dove le due parti sono staccate dalla loro corteccia "sono a vivo" e diventano così una cosa sola. Questo modello di management della creatività collettiva mette in moto una pedagogia precisa che consente a un gruppo specifico di passare dall'idea alla realizzazione degli obiettivi definiti dall'impresa attraverso un percorso di resilienza attiva che coniuga il *saper fare*, il *saper lasciar andare* e il *saper essere relazionale*, di ogni collaboratore.

In generale, con il *saper creare insieme*, l'organizzazione diventa ancor più di una "**organizzazione che impara**", basata sull'osservazione condivisa:

- Siamo esseri perfettibili e in relazione gli uni con gli altri, chiamati a vivere delle relazioni sempre più profonde, sempre più in comunione.
- Abbiamo il dovere di prendere e mostrare il percorso di perfettibilità, individualmente e insieme nella comunione.
- Possiamo quindi definire un percorso di progresso comunitario che non si fermerà.

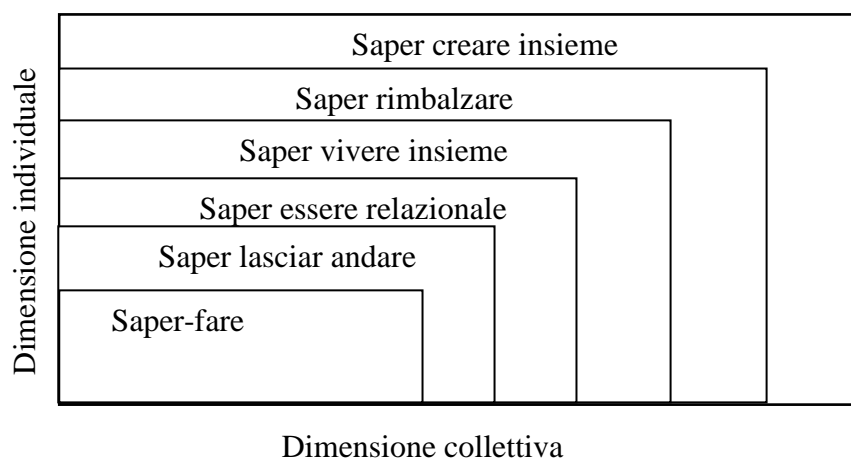
Bruno Mattei scrive: "La fraternità favorisce anche la ricerca scientifica e l'invenzione di nuove tecnologie, pur salvaguardando la dignità della persona umana. La svolta è avvenuta nel 2000: scopriamo che siamo almeno "fratelli in umanità"."³⁶

3. Interdipendenza dei sei livelli di saperi fraternizzanti

I sei livelli di sapere – *saper fare*, *saper lasciar andare*, *saper essere relazionale*, *saper vivere insieme*, *saper rimbalzare*, *saper creare insieme* - sono nello stesso tempo complementari e interdipendenti, interattivi e modificabili in continuità gli uni con gli altri. Ogni livello è necessario per arricchire l'intera organizzazione e consentirgli di funzionare meglio, di orientarsi verso una maggiore unità e comunione. Un capitale individuale e collettivo si costruisce e si arricchisce gradualmente nell'organizzazione, verticalmente e trasversalmente. E' rinsaldata dalla qualità dell'indispensabile clima di fiducia, dove gli impegni sono rispettati e dove ognuno può progredire, grazie all'espansione della sua funzione e delle sue missioni (empowerment), sia nelle sue competenze, nelle sue abilità relazionali, sia nella sua capacità di dare, di ricevere e di creare.

³⁶ Mattéi Bruno, "La Fraternité, est-ce possible?", Editions Louis Audibert, Paris, 2003, pagina 20

Ecco un diagramma che mostra i sei fraternizzanti, che hanno tutti una dimensione individuale e collettiva, simboleggiata da entrambe le dimensioni orizzontali e verticali del grafico.



I sei livelli di saperi fraternizzanti

Questa scala di *saperi fraternizzanti* è una pista per passare alla governance e il management di comunione. Stiamo esplorando altre aree delle quali non abbiamo parlato per limitare la lunghezza di questa comunicazione. In particolare, stiamo lavorando su una "autorità di comunione" che sia in linea con la governance e il management di comunione, che si basa su valori di fondo: lo spirito di servizio, la ricerca del bene comune e della comunione con tutti .

Il suo profilo può essere descritto come "modesto", perché si tratta di un'autorità che non cerca di essere presente assolutamente, ma lei preferisce lasciare che ognuno agisca e dia il meglio di se stesso. Si crea uno "spirito di famiglia" all'interno dell'organizzazione, per consentire alla gratuità e al dono di avere tutto il loro posto nell'organizzazione, con la condivisione delle informazioni, la formazione e l'ampliamento delle aree di coinvolgimento dei collaboratori (empowerment), la sussidiarietà, la grande attenzione al raggiungimento degli obiettivi dell'organizzazione, in modo che tutte le competenze e il pensiero creativo derivante dal *saper creare insieme* siano messe al servizio degli obiettivi dell'organizzazione.

Abbiamo proposto una scala progressiva di *saperi fraternizzanti*. Allo stesso tempo, ogni progresso su uno dei 6 *saperi fraternizzanti* permette di progredire globalmente sull'insieme dei saperi fraternizzanti. La comunione crescente tra le persone dell'organizzazione risulta, in effetti, sia dell'attuazione dei diversi *saperi fraternizzanti* che è contenuta anche in ciascun *saper fraternizzante* vissuti intensamente.

Bibliografia

- ARAUJO Vera, La culture du don et de la communion en tant que dimensions de l'économie, discours à l'UNESCO Paris, 2001
- Augustin d'Hippone, "Confessions", livre X, chapitre 27
- Benoît XVI (pape), Encyclique "L'amour dans la vérité" = "Caristas in Veritate", 29 juin 2009
- BRUN Jean, "L'Europe philosophe. 25 siècles de pensée occidentale", Clefs de l'histoire, Stock, Paris, 1997
- CAVALERA Pietro Andrea, Roberto Almada Careno, Psychologie et communion, Congrès international du 22 au 24 mai 2008 à Castel Gandolfo, Rome, L'autorealizzazione nella post-modernità,
- CYRULNIK Boris, psychiatre, Directeur d'enseignement en éthologie à la faculté des Lettres et des Sciences humaines de Toulon, France.
- DEJOURS Christophe, "Le travail vivant", Tome 1, Payot, Paris, 2009, tome 1
- HENNEZEL (de) Marie, "Le souci de l'autre", Editions Robert Laffont, Paris, 2004
- KOURISKY Françoise, Du désir au plaisir de changer, le coaching de changement, Editions Dunod, Paris 2008 quatrième édition
- LECERF Olivier, "Au risque de gagner. Le métier de dirigeant", Entretiens avec Philippe de WOOT et Jacques BARRAUX, Editions de Fallois, Paris, 1991
- Living City, magazine, June 2007
- LUBICH Chiara, "La sfida di una politica autentica – Dialogo", Intervento a un congresso sulla politica, a Martigny in Svizzera il 22 marzo 2003 p. 3.
- LUBICH Chiara, "Pensée et spiritualité", Nouvelle Cité, Paris, 2003
- LUBICH Chiara, à la VIIème assemblée de la Conférence des Religions pour la Paix, Amman, 29 novembre 1999.
- LUBICH Chiara, Discours à la session de formations des acteurs de l'économie de communion, Castel Gandolfo, le 5 avril 2001
- LUBICH Chiara, Documentaire "Pour une économie de communion", Novembre 1991, cité dans le livre "Pour une économie de communion", auteurs Pino QUARTANA, Gérard ROSSE, Vera ARAUJO, Igino GIORDANI, Tommaso SORGI, Editions Nouvelle Cité, Paris, 1993
- MAGARI Simonetta, Quale reciprocità? Differenza individuale e piena condivisione possono coesistere? Servono visioni e strumenti innovativi, dicono quelli di "Psicologia e comunione", page 31 Città nuova • n.10 • 2008
- MASLOW Abraham. H., Motivazione e personalità, Roma, 1973
- MATTEI Bruno, "La Fraternité est-ce possible ?", Editions Louis Audibert, Paris, 2003
- MICHELIN François avec Ivan Levaï et Yves Messarovitch, "Et pourquoi pas ?", Editions Grasset, Paris, 1998
- MILLOT Michèle et ROULLEAU Jean-Pol, "Transformer l'organisation du travail. L'autonomie créatrice", Les Editions d'Organisation, Paris, 1991
- Nouvelle Cité, magazine mensuel français, novembre 2006 (2/2)
- Nouvelle Cité, numéro 504, novembre 2006, pages 8 et 9
- RAMEIX Suzanne, "Fondements philosophiques de l'éthique médicale", Ellipses, Paris, 1996
- ROGERS Carl R., "Le développement de la personne", Organisation et sciences humaines, Editions Dunod, Paris, 1968
- REYNAUD Nicolas, "La fraternité progressive, une gouvernance de communion"; chapitre 5, 2006
- ZANZUCCHI Michele, Editorial, Revue italienne Nouvelle Cité, numéro 7, 2010.

Conoscere - Apprendere – Progettare nel sociale ¹

di *Claudia Barabaschi*,*

Carla Casali, **

Anna Giangrandi.***

1. Ipotesi di dialogo tra Servizio Sociale e Sociologia

La ricerca intrapresa da Social-One sulla realtà dell'amore-agàpe come straordinario paradigma di ogni realtà umana, ha costituito, per il nostro gruppo di assistenti sociali, l'occasione per l'avvio di una riflessione più sistematica intorno al lavoro nel sociale. In esso infatti ritroviamo, quali aspetti intrinseci, la necessità di tenere dialetticamente in tensione unità e molteplicità, reciprocità e gratuità, debolezza e forza, dimensioni fondanti l'agape stesso.

La passione per il nostro lavoro e la comune condivisione del pensiero di Chiara Lubich, già da qualche tempo avevano costituito l'occasione per un confronto sugli apprendimenti legati all'incontro profondo con l'altro. La relazione con soggetti diversi, con persone che patiscono difficoltà, ci apriva a saperi, reciprocità, comprensioni nuove delle realtà nelle quali ci trovavamo ad operare.

Infatti, pur all'interno di contesti lavorativi differenti, tutte eravamo impegnate in percorsi di sostegno a situazioni caratterizzate da disagio sociale e psicofisico grave, a contatto quindi con fragilità che si intrecciano su più versanti della vita della persona.

Un tipo di criticità che ha portato ciascuna ad aprire interlocuzioni con altri colleghi, con professionisti e istituzioni diverse, a ricercare modalità di formazione e di saperi utili a sostenere l'elaborazione di pensieri più in sintonia con la complessità della persona. ²

***Claudia Barabaschi**, assistente sociale specialista. Esperienze professionali: per anni assistente sociale presso il Servizio Psichiatrico di Piacenza, poi coordinatrice del servizio sociale stesso. 2001-2006 anni accademici in cui ha svolto docenza nella facoltà di Sociologia – Laurea in Servizio Sociale dell'Università Cattolica di Piacenza. Dal 2003 è coordinatrice dei volontari che operano nel campo della tossicodipendenza a favore dell'ass.ne La Ricerca di Piacenza. Dal 2003 coordina, in collaborazione con il Dipartimento di Salute Mentale di Piacenza, il Progetto "Io diverso?.. E tu chi sei?" realizzato con gli studenti degli Istituti Scolastici Superiori di Piacenza e della provincia e finalizzato al superamento del pregiudizio sulla malattia mentale.

****Carla Casali**, assistente sociale. Esperienze professionali: coordinatrice del Servizio Sociale Ospedaliero e del Servizio socio-educativo domiciliare a persone con Hiv/Aids di Reggio Emilia. Ha collaborato alla stesura del libro "Disagio Sociale e Psicofisico grave: percorsi con donne e uomini nel servizio socio-educativo domiciliare", Antonella Morlini (a cura di), Franco Angeli, 2006.

*****Anna Giangrandi**, assistente sociale specialista. Esperienze professionali: coordinatrice del Laboratorio Famiglia San Martino del Comune di Parma; 1992-2009 responsabile del Servizio di accompagnamento socio-lavorativo del Centro di Solidarietà di Reggio Emilia. Co-autrice del libro "Traiettorie di vita, esperienze di lavoro: percorsi socio-lavorativi per persone in situazioni di disagio", Anna Giangrandi ed Emanuela Serventi (a cura di), Franco Angeli, Milano, 2008.

¹ Paper a cura delle assistenti sociali Claudia Barabaschi, Carla Casali, Anna Giangrandi. Il nostro grazie ad Antonella Morlini, psicosociologa, per il prezioso sostegno al lavoro di rielaborazione.

² Ci riferiamo alla costruzione di percorsi di tipo socio-educativo con persone con Hiv/Aids; alla costruzione di percorsi di tipo socio-lavorativo con persone con aspetti di disagio psicosociale molteplici; alla costruzione di percorsi con persone con aspetti di disagio psicosociale legati all'abuso di alcol.

Rispetto alle scienze sociali è per noi, quindi, di grande interesse, alla luce dell'agire agapico, tentare di condividere alcune ipotesi relative a un pensiero che meglio sostenga l'agire in contatto con le molteplici complessità delle realtà umane e sociali.

Una prima considerazione di fondo ci pare non possa prescindere dal fatto che lo sviluppo del pensiero e dell'azione siano ancora fortemente ancorati all'approccio positivista; un'ipotesi guida di tipo deduttivo, che tiene legati, in un rapporto lineare, diagnosi-terapia-guarigione; un'ipotesi per certi aspetti "autoritaria", nel senso che rinvia a letture forti della realtà, essenzialmente riferite ad un sapere specialistico, percepito come dotato di maggiori strumenti di conoscenza. Un tipo di logica implicitamente agita anche dalle istituzioni deputate alla progettazione/gestione dei servizi nella loro ricorrente ricerca di innovazione.

In realtà nel lavoro del Servizio Sociale emerge una "fatica" a rapportarsi con la complessità, vale a dire con il reale, il possibile. Vi sono aspetti di irriducibilità presenti nelle difficoltà, non accostabili attraverso diagnosi seppur raffinate; accogliere "la complessità di ciò che c'è, rispetto a ciò che servirebbe" rende necessario costruire pensieri e ipotesi che sostengano il rapporto con l'incertezza, con "ciò che ancora non conosciamo, per dar valore anche a esiti parziali, oppure a ricercare soluzioni organizzative intermedie più in sintonia con i tempi di evoluzione/maturazione di

chi è chiamato a intervenire per costruire con l'altro una possibile aspettativa rispetto al lavoro stesso del Servizio Sociale.

Le nostre esperienze professionali evidenziano che è proprio nel non volere controllare tutto che possono emergere contenuti non immaginati a priori, che offrono spunti per interventi limitati, dando l'idea del possibile in quel momento ed aprire a valutazioni successive. E' un tipo di conoscenza che si sviluppa a stretto contatto con *quella situazione, quella persona, quella mancanza di risorsa*, pur dentro ai vincoli posti dall'organizzazione. Allo stesso modo emergono interrogativi che trovano risposta solo all'interno di contesti dove le difficoltà, gli errori, le contraddizioni sono sentiti come opportunità per apprendere. Nel contempo si apre il problema di come può avvenire una produzione di conoscenza tra professionisti nel piacere del confronto, un aspetto generalmente non ben governato nei servizi sociali ed educativi.

Provare piacere nel costruire, produrre, aiutare è questione centrale, strettamente legata alla sensazione intersoggettiva che le ipotesi e gli orientamenti che andiamo costruendo sono pertinenti rispetto alla qualità delle realtà da affrontare e costituiscono punti di dialogo trasparenti non solo nella relazione con l'altro, ma in relazione anche a noi stessi. E' una modalità di approccio strategica in un contesto dinamico nel quale una determinata organizzazione può costruirsi, svilupparsi in relazione ai processi produttivi, riconoscendo ogni volta l'oggetto del proprio lavoro all'interno delle inevitabili turbolenze e opacità.

Nella prospettiva quindi di guardare la realtà nel suo carattere organico, Gianni Zanarini ci pare offra spunti suggestivi rispetto "[...] all'*importanza fondamentale dei processi di organizzazione, di sviluppo di strutture dinamiche ordinate (anche se con un ordine locale e temporaneo) a partire dal disordine [...] pensiamo ad esempio ad un fiume che scorre. In esso abbiamo un fluire monotono, apparentemente sempre uguale a se stesso, ma anche una serie di strutture che si creano: i vortici. Si tratta di strutture temporanee organizzate, nel senso che mettono in evidenza un elevato grado di cooperazione tra le molecole. Si creano, dunque, strutture organizzate all'interno del fluire. Anche la fiamma di una candela mostra un'organizzazione dinamica di elementi che, come nel caso dei vortici, cambiano continuamente. Eppure c'è una struttura, c'è un'identità di fondo, per cui siamo sempre*

in grado di riconoscere che quella è la fiamma di una candela, anche se le molecole di cera e di ossigeno cambiano in continuazione”³.

2. Agire agapico: dinamiche tra soggettività ed oggettività

L’agire agapico nella sua profonda essenza è agire fraterno, che si esplicita e si afferma quale necessità vitale interiore dell’uomo, non tanto come condizione iniziale, ma come un modo di essere e di agire di un soggetto che si apre all’altro, alla realtà, donando valore e senso a ciò che si è e si fa. Si origina così un agire dinamico nelle differenze e nelle complessità del mondo verso un orizzonte in cui è possibile promuovere sviluppo in termini di socialità e umanità. Ciò significa **costruire il divenire con altri**, non in modo fisso e prefissato, non un movimento di generica fraternità che in sé crea azioni e pensieri, bensì una sostanzialità dell’essere e dell’agire che nell’interazione si fa virtuosa nel riconsegnare le differenze a un senso, promuovendo le condizioni per cui *“ognuno sia, a suo modo, origine della società e che tuttavia la società sia qualcosa di più della somma dei singoli; che la società abbia una vita unita, comune, e che tuttavia questa vita sia quella di ogni singolo. Io, l’altro e il tutto diventiamo di volta in volta momento inaugurale, traguardo e fulcro del movimento”⁴.*

In tale prospettiva la persona acquisisce centralità in quanto **autore sociale vivo e vivificante**, non più solo determinato dalla rete sistemica, ma **‘auctor’** che, nel vivere quotidiano, agisce sotto la spinta di motivazioni interiori ed etiche nei differenti contesti di vita, in una determinata epoca.)

Agire etico, nel senso che fa proprio lo sguardo antropologico cui il pensiero di Edgar Morin si riferisce: *“Le fonti dell’etica sono anche naturali nel senso che sono anteriori all’umanità, nel senso che il principio di inclusione è inscritto nell’auto-socio-organizzazione biologica dell’individuo e si trasmette attraverso la memoria genetica [...] il senso di comunità è e sarà fonte di responsabilità e di solidarietà, esse stesse fonti dell’etica”⁵.*

La necessità vitale interiore dell’Homo Agapicus si apre alla realtà, si innerva con essa, nelle differenti fisionomie e dimensioni che la costituiscono; all’humanitas della persona, alla complessità delle relazioni fra più persone, alle organizzazioni, alle istituzioni, a ciò che l’uomo crea in quel contesto nel tempo che gli è dato senza *“disconoscere i limiti, i dubbi, la ricerca, l’invocazione, ogni buio del cuore e della mente, ogni notte esistenziale e culturale, ogni no e ogni perché, ogni non so, ogni non posso sapere”⁶.*

In tale prospettiva uomini e donne nel loro storico dispiegarsi ed interagire intenzionalmente in senso agapico, nelle differenti parzialità delle proprie storie di vita, possono aprire **vie di reciprocità**: una realtà sui generis, una realtà nuova che trascende e trasforma la vita dell’umanità nella viva tensione a creare le condizioni che favoriscano la riconsegna dei differenti „bui“ al loro senso, verso un’alba di luce entro cui le relazioni fraterne dispiegano la **speranza** anche a chi non riconosce significato e dignità.

Nel rapporto fra etica e speranza ci riferiamo anche al pensiero di Edgar Morin: *“L’etica complessa rigenera l’umanesimo. [...] L’etica conserva la speranza quando tutto sembra perduto. Non è prigioniera del realismo che ignora lo scavo sotterraneo che mina il sottosuolo del presente, che*

³ Morlini A., *Disagio sociale e psicofisico grave. Percorsi con donne e uomini nel Servizio socio-educativo domiciliare*, Franco Angeli, Milano, 2006, p. 36.

⁴ Hemmerle K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma, 1996, p. 27

⁵ Morin E., *Etica-Il Metodo*, Raffaello Cortina, Milano, pp. 5-7.

⁶ Araujo V., *Presentazione Social-one*, Rocca di Papa, luglio 2008

ignora la fragilità dell'“immediato, che ignora l'“incertezza annidata nella realtà apparente, rifiuta il banale realismo che si adatta all'“immediato, come l'“utopismo banale che ignora i vincoli della realtà. Comprende che c'è del possibile ancora invisibile nel reale. La speranza sa che l'“inatteso può arrivare, sa che, nella storia, l'“improbabile è accaduto più spesso del probabile. Scommette sulle potenzialità generiche (creatrici, rigeneratrici) dell'“umano. E” per questa ragione che spera nella metamorfosi che produrrà una nuova nascita dell'“umanità”⁷.

3. Agire agapico e lavoro nel sociale

Tali prospettive dell'“agire agapico che implicazioni hanno nelle dimensioni teoriche ed empiriche della disciplina del Servizio Sociale? In particolare, considerando le modalità di costruzione e di realizzazione del Servizio socio-educativo, del Servizio socio-lavorativo e dei Percorsi costruiti nel Servizio di Salute Mentale con tossicodipendenti e alcolisti, nel rapporto tra soggettività ed oggettività, quali elementi e dinamiche definiscono la conoscenza che il Servizio sociale sviluppa nel suo agire con le persone che vivono difficoltà, disagi, problematiche molteplici?

Alla luce delle considerazioni sull'“agire agapico rispetto al conoscere, all'“apprendere e al progettare nel sociale, una prima considerazione è data dal fatto che, a un pensiero che entra in contatto con la fragilità viene necessariamente richiesta la capacità di lasciarsi confondere, disorientare, per trovare una strada non solo deduttiva. Significa aprirsi la strada in **situazioni complesse, in cui nessuno ha chiaro in partenza da dove e come si deve iniziare e arrivare**, per cui il professionista deve riconoscere come ineludibile ciò che l'“altro pensa di sé, cosa coglie della sua situazione per capire quale strada può essere individuata insieme.

La **centralità del lavoro con il soggetto** assume importanza e valenze differenti a partire dall'“accoglienza di ciò che l'“altro vive, ri-conoscendo le unicità e le interazioni bio-psico-sociali che compongono l'“unità della persona. In tal senso si comprendono le storie di vita e le traiettorie che evolvono o coinvolgono rispetto all'“intreccio di più elementi, tra fattori genetici e costituzionali, componenti relazionali e ambientali, eventi casuali e problematicità che contribuiscono, nel loro insieme, a determinare le esperienze che plasmano, attraverso processi di adattamento e di apprendimento, lo sviluppo della mente e la modulazione delle emozioni (Siegel, 2001)⁸ nelle singolarità delle biografie.

L'“interlocuzione agapica, densa di ascolto dell'“altro nel suo profondo identitario, apre spazi e tempi di dialogo con tutta la persona, con le sue parti più vive e con quelle più gravose. In tal senso si dà forza al **“bisogno di soggettività, che può venire espresso attraverso il timore che venga toccata la propria identità, la paura di essere prevaricati, sottovalutati, non presi nella propria interezza, non capiti”⁹.**

In particolare quando sono presenti diffidenze, pregiudizi, gravità psicofisiche che paiono rendere le situazioni poco affrontabili, proprio qui **“Stare sulla propria parte” rimanendo in relazione con l'“altro, consente quei movimenti di distinzione reciproca che rendono possibile un incontro tra soggetti e consentono ai due o più del rapporto di esprimere il senso del loro stesso incontro”¹⁰.**

7 Morin E. op. cit., p. 203

8 Siegel D. J., *La mente relazionale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001

9 Campari A., Casali C. *Le ipotesi del Servizio*, in Morlini A., op. cit., p. 54

10 ibidem

Uomini e donne per i quali la ricerca di senso permane anche quando le difficoltà che emergono sgomentano; il sostare, l'attraversare, l'accompagnare senza abbandonare la speranza fa sì che il possibile non espresso generi parti di agio e soluzioni impensate, possibilità di servizi inediti, aderenti alle reali esigenze di chi si affida a noi per essere sostenuto, generando reciprocità nel sociale.

Ad esempio, nell'esperienza del Servizio di Salute Mentale: *“ Il porsi davanti a gravi marginalità sociali, lasciandosi penetrare dalla sofferenza dell'altro, il costante confronto con professionisti aperti a riflessioni comuni, i rapporti di reciprocità costruiti con tutti i soggetti coinvolti, hanno permesso un processo di inclusione sociale di persone ritenute non recuperabili”*.

[...] Un percorso iniziato con l'ingresso nell'ufficio dell'assistente sociale di un barbone alcolizzato *“Nessuno voleva riceverlo perché girava con una lametta in tasca e se non gli venivano dati soldi, minacciava di mettersi la lametta in bocca e tagliarsi”*. Gli viene proposto di consumare i pasti nella clinica di riferimento del servizio.

Stupito ringrazia *“per essere stato accolto. Nel reparto inizia ad avvicinare gli altri alcolisti cercando di aiutarli a non bere più”*. L'assistente sociale parla con il primario della clinica, che aveva osservato incuriosito il comportamento di quel paziente e insieme capiscono che la risposta di aiuto per gli alcolisti poteva essere quella di creare degli spazi ove aiutarsi reciprocamente. [...] *Sono stati gli alcolisti stessi, che insieme alle loro famiglie, hanno iniziato a trasmettere a tutti la nuova cultura di speranza. Ci siamo accorti che in breve tempo nel nostro territorio è cambiata la mentalità, sono cambiate le istituzioni”*¹¹.

Un punto fondamentale nella conoscenza di situazioni con forti criticità è la possibilità di far emergere i tratti comuni e, nel contempo differenti, che le caratterizzano, consentendone una conoscenza più raffinata.

Tale prospettiva richiede di entrare in contatto con quello che c'è per non averne un'idea vaga e approssimativa, per non rifugiarsi nella specializzazione, ma per creare le condizioni per un'elaborazione che renda visibile un oggetto di lavoro in modo da “trattarlo” nelle sue possibili interpretazioni e traduzioni operative, cogliendo ciò che serve alle persone.

In tal senso **le tre esperienze professionali** si affermano come esperienze culturali in base alle quali per conoscere profondamente le vicende umane, sociali e organizzative serve approfondire le situazioni soggettive. La finalità è di rintracciare qualche filo oggettivo un po' più trasversale, qualche considerazione un po' più d'insieme che sostenga il collegamento tra le parti. Ci riferiamo alla possibilità di fare emergere tratti comuni che caratterizzano situazioni differenti, favorendo in questo modo la comprensione dei tratti ricorrenti nelle vicende umane e nelle organizzazioni.

In tale orizzonte, la produzione di conoscenza si sviluppa in modo articolato, fra due o più attori, in una sorta di via da percorrere „con” e „nella” soggettività, costruendo quindi dialogo tra soggetto e società, rintracciando ciò che è oggettivo, ma non generalizzato. Oggettivo nel senso che si può estendere nella misura in cui le esperienze profondamente soggettive trovano qualche filo di comunicazione e di legame tra loro.

Nel **Servizio socio-educativo domiciliare**, per esempio, *“Sono stati individuati alcuni nuclei di*

¹¹ Barabaschi C., *Una risposta d'amore a chi non ha più speranza*, Giornata in omaggio a Chiara Lubich, Comune di Ravenna, marzo 2010.

contenuto orientativi dei criteri utili a valutare in breve tempo i clienti sin dall'ingresso nel Servizio in base ai quali verificare i prodotti ed i percorsi offerti"¹².

In particolare sono tre i nuclei di approfondimento: la dipendenza del cliente - da sostanze, da farmaci, da sigarette - ma anche da relazioni; il disagio - fisico, psichico, economico, sociale, abitativo - secondo l'intensità con cui si manifesta; la relazione con i Servizi "riferito sia alle nostre relazioni che a quelle del cliente, comprendendo i Servizi territoriali e specialistici, eventuali servizi privati e la relazione del cliente col Servizio domiciliare socio-educativo"¹³. Sono modalità strategiche, in quanto consentono di individuare e tenere in processo parti fragili e parti che maggiormente sostengono, rendendo possibile, di volta in volta, una costruzione comune.

Nel **Servizio socio-lavorativo** emergono tipologie di persone in carico ai servizi con caratteristiche di problematiche complesse e molteplici:

*"[...]Abbiamo cercato di individuare fra queste situazioni alcuni denominatori comuni, delle aree di disagio che avessero caratteristiche simili, e abbiamo fatto convergere questi gruppi di problemi, punti comuni, in una griglia che potesse dare un'immagine di quella persona in quel momento, dando rilievo a risorse e difficoltà personali."*¹⁴.

Nell'insieme delle variabili utili a contestualizzare il soggetto rispetto all'inserimento lavorativo "abbiamo pensato fosse utile" avere presenti le diverse dimensioni "della persona, fare un'analisi delle caratteristiche e potenzialità sia dal punto di vista personale (come sta la persona in senso psico-fisico, quali sono le capacità e risorse personali) sia dal punto di vista sociale (com'è la qualità dei rapporti interpersonali e dell'integrazione nel tessuto sociale) [...]a partire, non tanto da sintomatologie o disagi espressi, quanto da caratteristiche che possono essere comuni fra più persone"¹⁵.

Emerge pertanto un tipo di conoscenza della realtà e un'opportunità di progettare, quali esiti reali di **agire agapico**, fondamentale per vivere e lavorare in modo umano e sostenibile; per raggiungere chi è più ai margini. Per aprire interlocuzioni significative al fine di rappresentare l'oggetto del lavoro e legittimarlo sia all'interno delle proprie organizzazioni, fra diverse professionalità, sia all'esterno con altri attori e soggetti sociali, contribuendo così a veicolare l'idea di società che si sviluppa attraverso il lavoro stesso.

4. Rapporto Identità- Lavoro nel sociale

L'identità che l'Assistente Sociale riesce ad esprimere rappresenta un nodo fondamentale del Servizio Sociale rispetto alle questioni inerenti l'oggetto di lavoro.

E' questione diffusa, delicata e cruciale, molto legata alla possibilità di aprire interlocuzioni sull'identità stessa del lavoro nel sociale, in modo da consentire identificazioni possibili da parte di altri soggetti e concorrere così a costruire un'identità riconoscibile in chi è impegnato in tale lavoro.

12 Artoni S., Corradini G, Pervilli M, "Il senso e l'utilità dell'articolazione organizzativa del Servizio", in Morlini A., op. cit., pag. 83

13 ibidem pag. 84

14 Ascani E., *Gli utenti-clienti impegnati nei progetti socio-lavorativi: peculiarità, tipologie, implicazioni progettuali*, in Giangrandi A., Serventi E., *Traiettorie di vita, esperienze di lavoro. Percorsi socio-lavorativi per uomini e donne in situazioni di disagio*, Franco Angeli, Milano, 2008, p. 55

15 ibidem

Identità che si coglie e diventa autorevole solo nella misura in cui si confronta con le molteplici realtà, in quanto, in *“un ambito complesso, tra vicende ambigue o cariche di tensioni conflittuali e ogni giorno, prendendo in carico una nuova situazione, partecipando a un tavolo di lavoro multi-professionale o promuovendo un progetto, negoziando con utenti, amministratori, politici o soggetti sociali, l'assistente sociale si trova a un certo punto a domandarsi chi sia e che ruolo ricopra in quella specifica situazione”*¹⁶.

E' necessario pertanto sviluppare delle comprensioni che meglio ci consentono di cogliere la soggettività identitaria dell'assistente sociale in un confronto con la molteplicità che ne costituisce l'essenza. Non possiamo pertanto disgiungere la questione dell'identità degli assistenti sociali dall'intensità con la quale si sentono minacciati dalla complessità sociale stessa, che pure avvertono come snodo cruciale del proprio lavoro.

Non è facile riconsegnare un'identità molteplice al lavoro nel sociale quindi anche agli assistenti sociali che ne sono l'espressione più autorevole. In tal senso la questione identitaria si presenta come la punta di un iceberg che riguarda non solo gli assistenti sociali, ma coinvolge anche altre professionalità “fragili”, rispetto al tipo di riconoscimento, seppur decisive nell'ambito dei servizi.

E' indispensabile quindi un approccio che faciliti la costruzione di contesti di lavoro, nei servizi e nei rapporti tra organizzazioni, in cui sia possibile riconoscere la parzialità di ogni forma di sapere, *“in cui venga sfatata la superiorità assoluta dei saperi più legittimati, quali quello scientifico”*¹⁷ per accogliere e valorizzare anche le forme di sapere che non hanno voce o sono marginalizzate.

In tale prospettiva l'essere „auctor” vivificante con queste molteplicità consente la costruzione delle identità: attraverso il dar valore all'altro troviamo il nostro valore.

¹⁶ Fargion S., *Servizio sociale. Storia, temi e dibattiti*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 46-47

¹⁷ Ibidem, p. 177

BIBLIOGRAFIA

- Araujo V., *Agire agapico e scienze sociali*, Atti del Seminario „Agire Agapico e Scienze Sociali, Castelgandolfo, Roma, 6-7 giugno 2008
- Barabaschi C., *Una risposta d'amore a chi non ha più speranza*, Giornata in omaggio a Chiara Lubich, Comune di Ravenna, marzo 2010
- Benasayag M., Del Rey A., *Elogio al conflitto*, Feltrinelli, Milano, 2007
- Colasanto M., Iorio G., *Sette proposizioni sull' "Homo Agapicus. Un progetto di ricerca per le Scienze Sociali*, Atti del Seminario „Agire Agapico e Scienze Sociali, Castelgandolfo, Roma, 6-7 giugno 2008
- Fargion S., *Il servizio sociale. Storia, temi e dibattiti*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2009
- Gargani A. G., *L'organizzazione condivisa. Condivisione, invenzione, etica*, Guerini e Associati, Milano, 1994
- Giangrandi A., Serventi E. (a cura di), *Traiettorie di vita, esperienze di lavoro. Percorsi socio-lavorativi per persone in situazioni di disagio*, Franco Angeli, Milano, 2008
- Gui L., *Le sfide teoriche del servizio sociale*, Carrocci, Roma, 2004
- Hemmerle K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma, 1996, p. 27
- Lanzara G. F., *Capacità negativa. Competenza progettuale e modelli d'intervento nelle organizzazioni*, Il Mulino, Bologna, 1993
- Morin E., *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 1993
- Morin E., *La conoscenza della conoscenza. Il metodo*, Raffaello Cortina, Milano, 2007
- Morlini A. (a cura di), *Disagio sociale e psicofisico grave. Percorsi con donne e uomini nel serviziocio-educativo domiciliare*, Franco Angeli, Milano, 2006
- Olivetti Manoukian F., *Produrre servizi. Lavorare con oggetti immateriali*, Il Mulino, Bologna, 1998
- Siegel D. J., *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, Raffaello Cortina, Milano, 2001
- Vecchiato T., *Paradigmi scientifici ed intervento sociale*, Atti del Convegno “Umanizzare la società”, Università Cattolica di Milano, febbraio 2007

Teoria e empiria dell'*agape* per le scienze sociali – un fondamentale rovesciamento della questione...

di Lucas Tavares Galindo Filho*

PREMESSA

Continuamente presente nell'insieme complessivo dei regimi di azione e interazione nella realtà sociale, l'esistenza – negli incessanti passaggi fra i diversi regimi – dei momenti di gratuità, “per quanto modesta sia, è tutt'altro che trascurabile”¹.

Nell'intento fondamentale della scienza di produrre asserti e nessi fra asserti sulla realtà con una ragionevole pretesa di impersonalità, lo scarto aprioristico di una realtà presente nella società, per quanto discreta, significherebbe la negazione della scienza stessa².

Nella relazione di reciproca determinazione fra persona e società, ove distinzione e interazione compongono la dinamica fondamentale, la prospettiva dell'amore-agape preconizza la possibilità di avvicinamento al fondamento principale del rapporto sociale, permettendo un reale e legittimo accostamento conoscitivo a quel che è frequentemente ignorato dalle moderne teorie dell'azione, più largamente conosciute e fondate sull'ipotesi di una razionalità elementare generalizzata, e che non bastano a rendere comprensibili molte situazioni ordinarie in cui le persone donano di più di quanto preveda, attenda, o ipotizzi, la logica comune.

Affondando le sue radici nel patrimonio teorico-pratico classico-contemporaneo dell'amore-agape e partendo dalla base empirica che ne consegue, questo saggio, vuole offrire alla comunità scientifica un contributo alla costituzione – ormai in irrefrenabile moto – di una nuova prospettiva paradigmatica.

Tale prospettiva permette di superare gli approcci frequentemente riduzionisti dell'*holismo*³ e dell'*individualismo*⁴, che arricchendo e completando il paradigma dell'«uomo intenzionale»⁵ (più efficace e ontologicamente vero) nonché il paradigma del «dono»⁶, e favorendo il consolidamento di un nuovo approccio – anteriore agli altri – fondato su una razionalità più alta e complessa, quella dell'Amore.

¹ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, copertina.

² Galindo Filho, Lucas Tavares. *La Cittadella. Teoria ed empiria del ἀγάπη. Fraternità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali*. Mimeo. Università degli Studi di Firenze. 2007.

³ Paradigma manipolatorio, ecc. – che pone l'accento sull'*homo sociologicus* (Donati, 2002).

⁴ Individualismo assiologico, Individualismo ontologico (vedi Zamagni, Stefano). Paradigma utilitarista, *rational choice theory*, teoria dei giochi, ecc. – che mette in rilievo l'*homo oeconomicus* (Donati, 2002).

⁵ Donati, Pierpaolo. *Introduzione alla sociologia relazionale*. 6° ed. Milano: FrancoAngeli, 2002, p. 67. Ancora sull'intenzionalità vedi anche Parsons, Talkot. *La struttura dell'azione sociale*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1987, particolarmente p. 84.

⁶ Caillé, Allain. “Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 13 (38), 1998. Godbout, J. “Introdução à dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 13 (38), 1998. Cohn, G. “As diferenças finais: de Simmel a Luhman”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 13 (38), 1998. Caillé, Allain. “Reconhecimento e sociologia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 23 (66), 2008. Damo, Arlei Sander. “Dom, amor e dinheiro no futebol de espetáculo”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 23 (66), 2008. Sabourin, Eric. “Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 23 (66), 2008. Martins, Paulo Henrique. “De Levi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 23 (66), 2008. Sigaud, L. “As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o dom’”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. 5 (2), 1999. Sabourin, E. “Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas”. Tomo – Revista do Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em

Considerato l'effetto di frammentazione sistematica generale associata ai paradigmi più comunemente conosciuti, l'accostamento cognitivo alla prospettiva teorico-empirica dell'amore-agape è fondamentale per assicurare la simmetria dei modelli di azione e interazione, e l'intelligibilità dell'insieme generale delle forme concrete assunte dalle relazioni fra le persone nella realtà sociale (Boltanski, 2005; Galindo Filho, 2007).

Il presente lavoro prende le mosse dalla frequente semantizzazione⁷ del concetto di amore gratuito e dalle sue connessioni con principi adiacenti – tracce e sfumature dello stesso principio – nei documenti storici e nella produzione intellettuale dall'Antichità fino alla modernità e non solo, e arriva alla articolazione contemporanea del concetto di amore-agape nelle sue *proprietà fondamentali*.

E, a partire dal patrimonio teorico-empirico conseguente, mostra le *proprietà-mezzi di mantenimento e stabilità del modello*, gli *effetti* del modello stesso per concludersi con la formulazione del modello idealtipico dell'*agape pura* sostanziato nella *reciprocità gratuita*⁸.

IL FONDAMENTO DI OGNI DISCIPLINA SCIENTIFICA

Secondo la letteratura sia metodologica delle scienze sociali sia linguistico-antropologica, in tutte le comunità linguistiche, le menti raccolgono, nel flusso molteplice e infinito in estensione e profondità, diverse realtà organizzandole in concetti che vengono semantizzati passando così a far parte del patrimonio concettuale di quella data cultura.

Dunque, è pacifico che sia più ricorrente la presenza di una data realtà che viene successivamente semantizzata⁹ piuttosto che il contrario.

Secondo il linguista e antropologo Benjamin L. Whorf, «il mondo si presenta come un flusso caleidoscopico di impressioni che deve essere organizzato dalle nostre menti... sezionando la natura, la organizziamo in concetti e le diamo determinati significati; in larga misura perché siamo partecipi di un accordo per organizzarla in questo modo, accordo che vige *in tutte le nostre comunità linguistiche* [corsivo dell'autore] e che è codificato nelle configurazioni della nostra lingua» (1970, 169)» (Marradi, 2002: 9)

Sulla scia dei pensatori che sottolineano la necessità e l'importanza di questa operazione di astrazione a partire dalla vita concreta¹⁰ – la formazione dei concetti a

Ciências Sociais. Ano VII, 2004. Martins, P. H. "A sociologia de Marcel Mauss: dom, simbolismo e associação". Revista Crítica de Ciências Sociais. 73, 2005.

⁷ Donati, Pierpaolo. Introduzione alla sociologia relazionale. 6° ed. Milano: FrancoAngeli, 2002, p. 204.

⁸ Questo articolo costituisce la rielaborazione del capitolo centrale di un studio più vasto dedicato alla ricerca teorico-empirica della esistenza dell'amore-agape nella realtà, che ha prodotto la tesi di master intitolata "LA CITTADELLA. Teoria ed empiria del αγάπη. Fraternalità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali.", approvata con il massimo punteggio dalla commissione di discussione del Dipartimento di Sociologia e Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Firenze. La prospettiva teorico-pratica dell'amore-agape per le scienze sociali viene studiata a partire dalla cornice teorica composta dalla teoria classico-contemporanea sull'amore, e a partire dall'approccio del realismo critico-relazionale; e indagata empiricamente attraverso uno studio di comunità realizzato a partire della complementarietà ed integrazione delle principali tecniche della ricerca sociale, utilizzando gli strumenti sia della ricerca qualitativa sia di quella quantitativa.

⁹ Donati, Pierpaolo. Introduzione alla sociologia relazionale. 6° ed. Milano: FrancoAngeli, 2002, p. 204.

¹⁰ Benjamin L. Whorf, 1970. Abbagnano, 1971. Weber, 1980. Corbetta, 1999. Donati, 2002. Marradi, 2002.

partire dai segni linguistici e dalle immagini mentali – è legittimo affermare che «l'azione di ordinare il molteplice sotto un unico atto di pensiero, nonché l'atto di staccare dall'immediatezza delle impressioni sensibili e dalle rappresentazioni particolari un'astrazione dal significato universale... è il fondamento di ogni *disciplina scientifica* [corsivo dell'autore]»¹¹.

ALCUNE TRACCE

Il principio denominato «Regola d'Oro» semantizzato nell'espressione «fai agli altri quello vorresti fosse fatto a te» oppure «non fai agli altri quello non vorresti fosse fatto a te», è presente nel percorso di numerose civiltà sovente distanti l'una dall'altra dal punto di vista spazio-temporale.

I primi registri scritti rimandano a epoche remote del pensiero indù (*Mahabharata, Anusasana Parva* 113.8, che sembra veicolare una testimonianza antichissima, circa 3.000 a.C.), nella Torah ebraica (1.250 a.C., circa), in Zoroastro (628-551 a.C.), nel pensiero di Confucio (551-479 a.C.), è presente nei Vangeli cristiani (64-100 d.C.), nelle parole di Maometto (571-632 d.C.) ed anche il Buddismo, il Giainismo, lo Scintoismo, il Sikhismo ecc. la esprimono.

L'esplicitazione della «Regola d'Oro», come detto sta a testimoniare il radicamento di questo principio in modo diffuso, radicamento probabilmente non privo dell'esistenza precedente della realtà semantizzata.

Altro principio significativamente presente in modo particolare nei classici è quello di «virtù», la virtù civica, e cioè la dedizione alla *cosa pubblica*, al bene della *polis*, la capacità di vivere per il bene comune, per gli altri, per tutti¹². Tale principio è noto già dai documenti datati dal V secolo a.C. e, anche se strettamente legato alla vita istituzionale della *polis*, può legittimamente essere collegato ai concetti adoperati nel presente testo.

Essendo pure la «virtù» una realtà relazionale¹³ (e ricollegando il concetto alla nozione di capitale sociale e rendimento istituzionale¹⁴), è legittimo affermare che, nel tritico della rivoluzione del 1789¹⁵, la fraternità emerge come principio unitivo sostituto dell'unità nazionale, e a seguito delle realtà che l'hanno portata a compimento, pone l'attenzione nuovamente sulla relazione fraterna, ovvero sull'altro.

Nel classico indice concettuale dei termini in uso nel pensiero ellenico per sostanziare il concetto che traduciamo con la parola amore, qui sinteticamente riportati – Στοργή (amore familiare), Εράω (desiderio veemente), Φιλέω (amore di amicizia), Αγάπew (amore di elezione) – questo ultimo, verbo legato alla forma lessicale «agape», ha presenza assicurata in tutta la *koiné* ed anche nei grandi oratori del VII-VI secolo e ancora in Aristotele¹⁶.

¹¹ Corbetta, Piergiorgio. *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*. Bologna: Il Mulino, 1999, p.p. 91-92.

¹² Held, David. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Ed Paidéia, 1987, p. 17.

¹³ «Dunque, ... [l'amore] è uguale a unità, a comunità; è [l'amore]... che si esprime nella partecipazione sociale allo stesso tavolo: Aristotele vuole, tra i cittadini della sua *polis*, banchetti comuni che favoriscano l'amicizia» (Foresi, Pasquale. *L'agape in san Paolo e la carità in san Tommaso d'Aquino*. Roma: Città Nuova Editrice, 1965, p. 49).

¹⁴ Putnam, Robert. *La tradizione civica nelle regioni italiane*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1997.

¹⁵ Iorio, Gennaro. «La nascita della sociologia e la relazione sociale.» *Nuova umanità* XXVII Nov. – Dic. 2005.

¹⁶ I documenti citati sono: «1. – Lettera privata, del III secolo d.C. ... 2 – Iscrizione sepolcrale trovata a Tiberiade di Palestina, del III secolo d.C. ... 3. – Uno Scolio al Tetrabiblos di Tolomeo. ...» E poi «1. – Papiro berlinese n. 9869, del II secolo a.C. ... 2. – Invocazione a Iside, anteriore forse al I secolo d.C. ... 3. – Περιπαρησιας di Filodemo, del I secolo a.C. ... 4. Scoglio a Tucidide. ... 5. – La lezione ΑΓΑΠΗΣΩΝ in Plutarco. ... 6. – Papiro n. 49, del Louvre

Un'ulteriore distinzione fondamentale in confronto alle altre forme semantizzate di amore nella classicità greca è l'arricchimento e la precisazione che ne è eseguita dal pensiero aristotelico, ovvero «'il disinteresse', significando quindi anche una predilezione 'gratuita', non motivata dalla qualità del suo oggetto» (Foresi, 1965: 49).

IL PATRIMONIO – UN FILO...

Nel camminare inarrestabile della scienza troviamo – nei classici, in modo particolare nella tardo-modernità e soprattutto nella contemporaneità - la costituzione di un patrimonio teorico-empirico riguardante l'amore-agape che parte dalle scienze sociali e va oltre in una sorta di silenziosa rivoluzione¹⁷.

Il quadro teorico-empirico generale concernente l'amore ha riguardato soprattutto il concetto nell'accezione di passione¹⁸. La considerazione della gratuità in quanto categoria scientifica definita è iniziata nella greco-classica, particolarmente con Aristotele, e decisamente ripresa da Kierkegaard e Sorokin. L'opera di Boltanski indubbiamente sostanzia finora uno dei lavori più completi e articolati sull'amore-agape. Bruni, Vigna e Zanardo danno ulteriori sviluppi e contributi¹⁹.

Infine, il gruppo internazionale e multidisciplinare denominato *Social-one – Scienze sociali in dialogo*²⁰, conduce un importante lavoro di sviluppo ed approfondimento, riguardante l'amore-agape in quanto categoria scientifica, portando importanti contributi al progresso di questa prospettiva paradigmatica.

LE MODALITÀ DELL'AZIONE E INTERAZIONE IN SOCIETÀ

Il pensiero boltanskiano prospetta quattro modelli fondamentali di azione e interazione detti «regimi»²¹, che vengono classificati e tipizzati a partire dai parametri di *conflitto* oppure di *pace*.

(164-158 a.C.). ... 7. – Iscrizioni di Tefeny, dell'epoca imperiale» (Foresi, Pasquale. L'agape in san Paolo e la carità in san Tommaso d'Aquino. Roma: Città Nuova Editrice, 1965, p.p. 52-53).

¹⁷ Kuhn, Thomas. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi, 2009.

¹⁸ Come per esempio, Luhmann 1986 (Luhmann, N. *Love as Passion. The codification of Intimacy*. Cambridge: Polity Press, 1986; traduzione italiana: *Amore come passione*. Trieste: Asterios Editore, 2001), Barthes 1977 (Barthes, R. *Fragments d'un discours amoureux*. Paris : Seuil, 1977 ; traduzione italiana : *Frammenti di un discorso amoroso*. Torino: Einaudi, 1979), Rougemont 1972 (Rougemont, D. de. *L'amour et L'Occident*. Paris : Plon, 1972 ; traduzione italiana : *L'Amore e L'Occidente*. Milano: Rizzoli, 1979). Una raccolta di saggi sparsi di Simmel, datati dal 1882 al 1922, è stata pubblicata nel 1988 sotto il titolo di *Philosophie de l'amour*, ed in questa raccolta sono trattati i temi della prostituzione, famiglia, civetteria, ecc (Simmel, G. *Philosophie de l'amour*. Paris: Rivages, 1988).

¹⁹ Sorokin, Pitirim. *The Ways and Power of Love*. Chicago: Gateway, 1954; traduzione italiana: *Il potere dell'amore*. Roma: Città Nuova Editrice, 2005. Boltanski, Luc. *L'Amour e la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris : Métailié, 1990; traduzione italiana : Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005. Altri lavori empirici sull'agape sono Boltanski, L. e Godet, M. N. "Messages d'amour sur le Téléphone du dimanche." *Politix*, 31, 1995, p.p. 30-76; e Costa, G. *Au cœur du travail social. Esquisse d'une sociologie de l'agapè en pratique*. Tesi di Dottorato in Sociologia. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris. 2004. Bruni, Luigino. *Il prezzo della gratuità*. Roma: Città Nuova, 2006. Bruni, Luigino. *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*. Milano: Bruno Mondatori, 2006. Vigna, Carmelo e Zanardo, Susy (a cura di). *La Regola d'Oro come etica universale*. Milano: Vita e Pensiero, 2005. Galindo Filho, Lucas Tavares. *La Cittadella. Teoria ed empiria del ἀγάπη. Fraternalità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali*. Mimeo. Università degli Studi di Firenze. 2007. Galindo Filho, Lucas Tavares. "Fraternidade, gratuidade, amor, reciprocidade, ágape: novas perspectivas teórico-práticas para as Ciências Sociais." *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru*. 40 (01), 2009.

²⁰ "Atti del Convegno Social-one." *Nuova umanità – Rivista bimestrale di cultura* XXVII Nov. – Dic. 2005. Vedi ancora <http://www.social-one.org>

²¹ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005.

Nel primo modello il regime di azione è definito da un rivolgimento alla questione del giusto, ovvero vengono attivate le messe in equivalenza socialmente legittimate, ed esse possono essere di natura formale oppure informale. Questa forma di azione e interazione viene chiamata *regime di giustizia*.

Il secondo modello denominato *regime di violenza* è caratterizzato dalla attivazione di un rapporto di forze, stabilito susseguentemente all'abbandono della ricerca di una convergenza a forme normative generali comuni.

Regime di routine è come viene chiamato il terzo modello di azione e interazione, che è contrassegnato dall'accettazione passiva e, per lo più pre-riflessiva, delle molteplici forme di equivalenza tacitamente inserite in società, che in ultima analisi rendono possibile la quotidianità.

La quarta modalità di azione e interazione nella realtà sociale è denominata *regime di pace*, ovvero agape.

ORDINARIETÀ DELLE FACOLTÀ

La premessa fondamentale all'enunciato delle proprietà attivate negli attori immersi nella composizione che permette l'emergere del *regime di pace*, è appunto l'*ordinarietà*²² della facoltà costitutiva delle persone, di accedere al modello di azione e interazione denominato *agape*, come pure agli altri regimi di azione di giustizia, di violenza, routine ecc.

Considerando la mutua compenetrazione e compresenza di quanto viene definito dai paradigmi teoretico dell'azione sociale e teoretico sistemico realizzata dal nuovo paradigma critico relazionale, ovvero la relazione di mutua determinazione fra persona e società, urge riconoscere l'intenzionalità fondamentale degli attori sociali, per quanto essa possa essere compromessa dal flusso molteplice e infinito in estensione e profondità delle diverse realtà presenti nella società²³.

PROPRIETÀ PRIMARIE

La prima proprietà dell'amore-agape – denominata *rinuncia alle equivalenze*²⁴ - è caratterizzata dall'indipendenza dal desiderio, sia esso di possesso oppure di trascendenza, tipici rispettivamente dell'*eros* terrestre e di quello celeste. Indipendenza anche riguardo valutazioni concernenti la qualifica dell'oggetto il che impedisce considerazioni di valore oppure di merito, distinguendolo così anche dalla *philia* e, dunque delineando la gratuità che contrassegna questa modalità di azione e interazione.

Infine, nell'indipendenza persino dell'equivalenza, legata alla nozione di appartenenza consanguinea, oltrepassa la nozione di amore naturale e istintivo.

Nell'attivazione del rovesciamento operato dal silenzio del riferimento agli imperativi nati dall'universalizzazione delle messe in equivalenza, formali o informali e informali tacite, socialmente legittimate, l'amore-agape si distingue decisamente dalla nozione ordinaria di giustizia, non conoscendo anche l'imperativo di proporzionalità e neanche il ricorso alla definizione aristotelica di giustizia come tipo di uguaglianza.

²² Ibid., p. 153-154.

²³ Donati, Pierpaolo. *Introduzione alla sociologia relazionale*. 6° ed. Milano: FrancoAngeli, 2002, p. 67 e p. 84.

²⁴ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p.p. 74 e 75.

Il termine *incuranza*²⁵ verbalizza la definizione della seconda proprietà dell'amore-agape. L'agape non cura il calcolo, in modo simile al modo in cui non conosce l'equivalenza. La strumentazione che opera l'attuazione di considerazioni di tipo valutativo oppure spazio-temporali di natura autoreferenziale viene limitata e annullata.

Provengono da questa *incuranza* tipica dell'agire agapico l'oblio del bene compiuto oppure delle offese ricevute, poiché la strumentazione per memorizzarli e calcolarli è assente, e risiede qui la distinzione tra la proprietà suddetta ed il perdono poiché nel perdono è necessaria la presenza nella memoria dell'offesa.

Infine l'*incuranza* sostanzia l'oblio di «se stesso» in favore dell'«altro» – oggetto dell'amore-agape – che viene amato, dunque questa proprietà, nell'assenza del calcolo oppure delle valutazioni di grandezza o equivalenza, siano esse diacroniche oppure sincroniche, porta chi è in agape a donare, avendo come unica misura l'incommensurabile²⁶.

La terza proprietà è la *permanenza*²⁷ la quale fa riferimento all'orientamento temporale nel regime di agape. Nell'operazione di scarto di quanto potrebbe portare all'equivalenza, messa in atto dalle facoltà ordinarie degli attori eseguire azioni e interazioni in questa modalità relazionale, l'amore rimane nell'incommensurabile che è il suo elemento e, dunque la considerazione del tempo definito – in quanto spazio di valutazioni di tipo autoreferenziale – mantiene l'attore sociale nell'*attimo presente*.

È la *permanenza* nel presente a costituire la «consistenza» come una delle principali caratteristiche definitorie dell'agire agapico. Essendo l'icommensurabile la strumentazione tipica dell'amore-agape e la donazione una fra le sue principali dimensioni caratterizzanti, le azioni compiute in questo modello sono sempre presenti a se stesse in tutta la durata di questo regime.

PROPRIETÀ-MEZZI DI MANTENIMENTO E STABILITÀ DEL MODELLO

Dal patrimonio conoscitivo teorico-empirico concernente l'amore in quanto categoria scientifica per le scienze sociali ed anche da altri approcci, in particolare dall'approccio relazionale e non solo, e ancora, considerando l'ordinarietà della facoltà delle persone di stabilire interazioni secondo le modalità descritte in questo saggio, è legittimo affermare l'esistenza di una *intenzionalità*²⁸ cosciente e soggettiva nell'attivazione delle competenze ordinarie del regime di agape.

Boltanski sostiene che «La validità degli atti, nei quali quest'ultima [l'interiorità caratteristica dell'agape – commento dell'autore] si realizza, dipende infatti dall'intenzionalità di colui che agisce» (Boltanski, 2005: 79).

Considerata l'ordinarietà delle suddette facoltà e soggettività in questa modalità di azione si è verificata la presenza di una frequentemente cosciente rettificazione dell'intenzione che opera l'aumento delle probabilità di costituzione della composizione tipica che permette l'emergere del *regime di pace*.

²⁵ Ibid., p. 80.

²⁶ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p. 85.

²⁷ Ibid., p.p. 83-84.

²⁸ Donati, 2002: 67; Boltanski, 2005: 79.

Dunque la prima proprietà-mezzo di mantenimento e stabilità del modello di azione e interazione in società denominato regime di agape è l'intenzionalità e rettificazione dell'intenzione²⁹.

La seconda proprietà-mezzo di mantenimento e stabilità del modello, denominata persistenza e prevalenza³⁰, si fonda su due radici: la possibile soggettività, che si basa sulla competenza ordinaria dell'agire agapico, e la prevalenza dell'agape nei confronti dei vari regimi di azione. Infatti, dalla teoria e dalla base empirica in cui si fonda questo scritto, si verifica una tendenza all'oscillazione in agape dagli altri regimi ovvero di giustizia, violenza e routine³¹.

Negli incessanti e costanti passaggi nei diversi regimi di azione, per le sue dimensioni caratterizzanti e costitutive, il modello di azione e interazione dell'amore-agape nell'incontro con altri regimi tende a prevalere, e nel caso di una persistenza soggettiva nella stessa modalità, vengono potenziate le probabilità della prevalenza e della costituzione intenzionale delle condizioni che permettono l'emergere di questo modello relazionale³².

EFFETTI...

Nell'attivazione delle proprietà primarie e delle proprietà-mezzi di mantenimento e stabilità del modello, la persona in atteggiamento di donazione all'altro che incontra nel momento presente, non si aspetta nulla in contraccambio e considera quanto possa ricevere – di materiale o immateriale³³ – come incommensurabili doni³⁴, resta al riparo dall'angoscia³⁵ sperimentando pace e costante incanto nella durata del regime di agape³⁶.

La garanzia di realismo è operata dal fatto che chi è in questo modello di azione e interazione si rivolge all'altro reale che incontra nel momento presente³⁷, ovvero non verso un prossimo astratto, che gli interazionisti simbolici hanno definito «l'altro generalizzato» (Marradi: 2005, cap. 4).

Per cui

... il rifiuto dell'equivalenza; l'impossibilità dell'autoreferenzialità, la realizzazione sul piano pratico e la preferenza accordata al presente sono in una relazione strutturale. Da questa struttura di base deriva tutto il resto. Così, è la preferenza accordata al presente a mantenere l'impegno sul piano pratico e ad impedire l'autoreferenzialità.³⁸

²⁹ Galindo Filho, Lucas Tavares. *La Cittadella. Teoria ed empiria del αγάπη. Fraternità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali*. Mimeo. Università degli Studi di Firenze. 2007.

³⁰ Ibidem.

³¹ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p.p. 147-148 e p. 156.

³² Ibidem.

³³ Per esempio, i beni relazionali: «La categoria «bene relazionale» è stata introdotta nel dibattito teorico quasi contemporaneamente da quattro autori, la filosofa Martha Nussbaum (1986), il sociologo Pierpaolo Donati (1986), e gli economisti Benedetto Gui (1987) e Carole Uhlaner (1989).» (Bruni, Luigino. «Felicità, economia e beni relazionali.» *Nuova umanità* XXVII, 159-160, Mag. – Ago., 2005, p. 544).

³⁴ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p. 85 e p. 94.

³⁵ Ibid., p. 89.

³⁶ Ibid., p. 10 e p. 40 e p. 94.

³⁷ Ibid., p. 84.

³⁸ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p.p. 87-88.

AGAPE PURA – RECIPROCIÀ GRATUITA

Dunque, la concezione del modello idealtipico dell'*agape pura* che poi si esprime nella realtà sociale all'interno del modello di azione e interazione denominato *reciprocità gratuita*, si fonda appunto nella costatazione teorico-empirica del contenuto preminentemente relazionale³⁹ dell'agire agapico, nelle dimensioni caratterizzanti che ne sono costitutive. Siccome la razionalità elementare cede posto ad una pluralità di logiche in una razionalità più complessa e alta, riducendo e annullando gli elementi appartenenti ad una razionalità più elementare proveniente dalla frammentazione della persona, la relazione emerge senza limitazioni la cui espressione relazionale massima è la reciprocità.

Il modello dell'*agape pura* si imposta nella prospettiva del dono⁴⁰ e va oltre, fino a stabilirsi nella gratuità⁴¹.

Rivolgendosi sempre verso l'altro, l'*agape* è fondamentalmente relazionale e, dunque la sua forma pura non può essere che relazione completa e incondizionata e tendere alla reciprocità⁴² (Galindo Filho, 2009).

La persona, nell'attivazione della facoltà ontologica ordinaria e soggettiva di stabilire relazioni fondate sulla gratuità tipica di questo modello di azione e interazione, e dunque agendo nel silenzio del riferimento alle equivalenze e della autoreferenzialità, nella concretizzazione dell'azione di dono sul piano pratico nell'attimo presente, e ancora, nell'intenzionalità e nella rettificazione dell'intenzione, unite alla persistenza soggettiva e alla prevalenza – dimensioni caratterizzanti tipiche degli atti eseguiti nella gratuità – accede all'*agape*.

Nel momento in cui, negli incessanti passaggi nei diversi regimi, si incontrano due o più in *agape*, si stabilisce la configurazione del modello idealtipico dell'*agape*

³⁹ Ibid., p. 12.

⁴⁰ «Trata-se um pensamento que se inspira no movimento da vida e que se apóia numa pluralidade de lógicas [...] que prioriza, na constituição do vínculo social, não uma ou outra lógica mas todas simultaneamente, gerando um movimento paradoxal e incerto de interesse e desinteresse, liberdade e obrigação centrado no valor da relação» (Martins, Paulo Henrique. «De Levi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom». Revista Brasileira de Ciências Sociais. 23 (66), 2008).

⁴¹ «Tutte le volte che un comportamento è posto in essere per motivazioni intrinseche e non primariamente per un obiettivo esterno al comportamento stesso, abbiamo a che fare con la gratuità» (Bruni, Luigino. *Il prezzo della gratuità*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 38); e ancora: «Con l'espressione *motivazioni intrinseche* intendo, in accordo con uno dei più accreditati studi nel campo psicologico (Deci-Ryan 1991), di porre in essere determinate attività per l'inerente soddisfazione che ne deriva che non in ragione di qualche separabile risultato o conseguenza. In altre parole, agire secondo motivazioni intrinseche significa dedicarsi ad un'attività perché la si ritiene degna di valore e non per il risultato che ne può derivare. In questo senso, come detto, esiste uno stretto rapporto tra motivazioni intrinseche e quella dimensione che in questo saggio chiamo «gratuità»» (Ibid., p. 40, nota 1). Vedi ancora: «Da quanto detto finora la mia proposta è scontata: il ruolo tutto particolare che svolge in essere *principio di gratuità*. Per gratuità intendo qui quell'atteggiamento interiore che porta ad accostarsi ad ogni persona, ad ogni essere, a se stessi, sapendo che quella persona, quel essere vivente, quell'attività, me stesso, non sono cose da usare, ma con le quali entrare in rapporto rispettandole e amandole» (Ibid., p. 44). E ancora: «scelte ispirate da una particolare logica [corsivo e sottolineatura dell'autore], quella dell'*agápe*» (Bruni, Luigino. *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*. Milano: Bruno Mondadori, 2006, 92).

⁴² «Dire vita civile è dire reciprocità. Cooperazione, amicizia, contratti, conflitti, famiglia, amore, sono dell'azione ben diverse tra di loro, ma hanno un tratto comune: sono tutte faccende di reciprocità» (Bruni, Luigino. *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*. Milano: Bruno Mondadori, 2006, p. IX).

pura che viene verificata nella realtà sociale nei suoi indicatori empiricamente operativizzati⁴³, come *reciprocità gratuita*⁴⁴.

Proseguendo con un accostamento cognitivo a questa modalità di azione e interazione nella realtà è importante precisare alcune delle sue dimensioni caratterizzanti.

Negli incessanti passaggi fra i diversi stati, nell'incontro tra due o più persone in questo regime, tendendo entrambi a donarsi completamente l'uno all'altro senza aspettarsi un contro-dono⁴⁵, la persona in agape esprime se stessa – perché la strumentazione che opera il calcolo e le strategie di mosse e contromosse oppure di minimizzare le perdite e aumentare i guadagni è inibita e annullata – e quindi, l'essere in amore-agape è interamente presente in ogni sua manifestazione nella durata di questo regime⁴⁶.

Donandosi nell'obbligo fondamentale di mai fare ritorno su se stesso, il dono – completo e incondizionato – è il dono di «se» attraverso la cosa donata, materiale oppure immateriale⁴⁷.

Nella coesistenza all'interno dello stato di amore le persone si sottraggono alla resistenza caratteristica di altri tipi di regimi di azione operando così un rinforzo nel vincolo relazionale tipico di questa modalità di azione e interazione⁴⁸.

Essendo l'*alter* anch'esso nella stessa modalità relazionale, accoglie il dono e reso indipendente dalla tendenza al possesso oppure al trattenimento del dono ricevuto – poiché essendo in amore può soltanto donare - ridona il dono originale arricchito però, dal dono di se stesso⁴⁹, mediante il simbolo della cosa donata, materiale o immateriale.

La sostanza di ciò che è donato è distinta dal dono originale e poi anche differita nel tempo, il che garantisce stabilità davanti alla possibilità di oscillazione in un altro regime (giustizia, violenza, routine, ecc.) per il rifiuto oppure la parvenza di rifiuto del dono originale⁵⁰.

⁴³ Galindo Filho, Lucas Tavares. *La Cittadella. Teoria ed empiria del αγάπη. Fraternità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali*. Mimeo. Università degli Studi di Firenze. 2007.

⁴⁴ Un concetto simile è emerso anche in un altro campo disciplinare il quale, trattando una realtà relazionale ha attinenza con il tema del presente scritto: «Un'espressione sintetica per indicare questa logica di reciprocità è *gratuità*: l'azione ispirata alla gratuita è infatti relazionale (non è individualistica) ma non è condizionale alla risposta degli altri. In questo senso le virtù civili, l'*agape* e l'arte sono *faccende di gratuità*. Con le altre forme di reciprocità, la terza forma della quale sto parlando [la reciprocità incondizionale – commento dell'autore] ha in comune solo la *libertà*. La libertà presente in questa terza forma di reciprocità e però più radicale: infatti l'azione che non è condizionata dall'azione degli altri e *più libera* di quella condizionale. La libertà che nasce dall'obbedienza a una convinzione interiore, che è espressione di una motivazione intrinseca, è forse la libertà più alta che possiamo immaginare. Per questo la gratuità è libera, e forse, solo la gratuità è veramente libera. Inoltre, se l'atto gratuito non nascesse da un atto di libertà interiore, la gratuità si trasformerebbe radicalmente nel suo opposto» (Bruni, Luigino. *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*. Milano: Bruno Mondadori, 2006, p.p. 92-93).

⁴⁵ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p.p. 76-77.

⁴⁶ Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p. 88.

⁴⁷ Bonan, Egle; "Tra reciprocità e dissimmetria: la Regola d'oro nel pensiero di Paul Ricœur." Vigna, Carmelo e Zanardo, Susy (a cura di). *La Regola d'Oro come etica universale*. Milano: Vita e Pensiero, 2005, p.p. 342-343. Galindo Filho, Lucas Tavares. *La Cittadella. Teoria ed empiria del αγάπη. Fraternità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali*. Mimeo. Università degli Studi di Firenze. 2007, p.p. 255-256.

⁴⁸ «agiscono non offrendo resistenza» (Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p. 95).

⁴⁹ Bonan, Egle; "Tra reciprocità e dissimmetria: la Regola d'oro nel pensiero di Paul Ricœur." Vigna, Carmelo e Zanardo, Susy (a cura di). *La Regola d'Oro come etica universale*. Milano: Vita e Pensiero, 2005, p.p. 342-343.

⁵⁰ L'«unico ostacolo che può incontrare» è «rifiuto del dono nell'istante stesso in cui è fatto» (Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p.p. 148-149).

Il collegamento è operato dalla capacità di avere soltanto l'incommensurabile come possibilità di valutazione⁵¹ e dunque l'incommensurabile dono che è l'altro stesso.

Per quanto concerne la comunicazione nella modalità di azione e interazione detta agape, esiste un linguaggio che non è autoreferenziale ma è un linguaggio, per così dire, *alter*-referenziale. Ovvero, non si tratta delle capacità di messa in confronto in quanto rapporto di forze come nel *regime di violenza*, o di messa in equivalenza con una legge comune formale o informale come nel *regime di giustizia*, e nemmeno di passiva accettazione, come nel *regime di routine*. Si tratta invece della capacità di donare – atteggiamento tipico del *regime di agape* – dando senso all'altro e considerando la propria esistenza in quanto relazione con *alter* che, in ultima analisi “dice” a *ego* (talvolta tacitamente) chi è se stesso.

Nello stesso momento in cui *alter* dona ad *ego* il dono ricevuto (dono simbolo di *ego*) arricchito da se stesso (*ego* fatto dono ricevuto e ridonato arricchito di *alter*), la distinzione sostanziale e temporale, permette il riconoscimento della differenza dei doni e l'arricchimento che è contenuto nel dono stesso. Dunque, la riconoscenza del dono originale arricchito da quanto viene ridonato porta con sé il riconoscimento della distinzione – quale dono incommensurabile – e, perciò riconoscimento di se stesso e dell'altro.

È quindi possibile considerare legittimamente – sia nell'effetto di composizione che permette il sorgere dell'agape sia nell'entrata soggettiva e intenzionale in questo regime – l'esistenza di riflessione e di linguaggio, associato alle altre facoltà ordinarie della persona: razionalità, logica, affettività, cognitività, volontà, comunicazione verbale e o non verbale (in quanto dono) ecc.

La comunicazione è quindi più alta e completa, è l'*uomo immediato* ove viene comunicato se stesso, nell'assenza della capacità di calcolo strategico razionale elementare, è donazione completa - nel simbolo dei beni donati materiali o immateriali.

Le proprietà-mezzi di mantenimento e stabilità del modello portano un contributo sostanziale allo stabilimento della reciprocità gratuita. E la stabilità del modello permette l'emergere degli effetti, fra cui l'aumento esponenziale delle probabilità di generazione dei beni relazionali⁵² ed anche il *costante incanto* in tutta la durata della relazione in agape.

CONCLUSIONE

Gli attori sociali non stanno staticamente e invariabilmente in uno o in un'altro regime di azione ma, variano costantemente negli incessanti passaggi fra gli stati che continuamente si susseguono, alternandosi, esprimendosi con intensità diverse in

⁵¹ «Affinché il dono abbia una qualche misura comune al dono, anche e soprattutto se, come vuole la concezione antropologica del rapporto dono / contro-dono, lo scambio è differito nel tempo [sottolineatura nostra] e compiuto per mezzo d'oggetti diversi [sottolineatura dell'autore], è necessario che le persone possano ricorrere ad una strumentazione per collegare, pure approssimativamente, le prestazioni che compongono la sequenza» (Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005, p. 77), e qui l'strumentazione è l'incommensurabile (Ibid., p. 85).

⁵² E sarebbe possibile aprire il discorso della relazione sociale in quanto generatrice della società e dei beni relazionali in quanto costituenti di essa e fondamenti della partecipazione civica e elementi che potenziano esponenzialmente il rendimento istituzionale (Vedi Putnam, Robert. *La tradizione civica nelle regioni italiane*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1997. BRUNI, Luigino. “Felicità, economia e beni relazionali.” Nuova umanità XXVII, 159-160, Mag. – Ago., 2005. BRUNI, Luigino. Il prezzo della gratuità. Roma: Città Nuova, 2006. BRUNI, Luigino. Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile. Milano: Bruno Mondadori, 2006).

diverse sfumature dello stesso regime e talvolta sovrapponendosi gli uni gli altri. Dunque, se è illogico pensare alla concezione di un mondo tutto immerso nel modello di azione e interazione denominato *agape* è altrettanto illogica e fallace la considerazione di stati permanenti di azione e interazione fondati unicamente in uno standard generale e invariabile basato in una logica di calcolabilità razionale strategica classico-elementare generalizzata come propongono, in modo particolare l'*holismo*⁵³ e l'*individualismo*⁵⁴, riducendo la persona ad un individuo isolato oppure ad un essere agito.

Occorre dunque munirsi di una strumentazione che agevoli la possibilità di eseguire un approccio cognitivo alla capacità costitutiva ordinaria che la persona possiede di stabilire relazioni in questo regime e attivare nuove ricerche, raffinando sempre di più l'operativizzazione empirica che porterà alla generazione di costruzioni teorico-empiriche originali mutate dalla tradizione, superando il grave rischio sostanziato nel rifiuto aprioristico di elementi costitutivi della realtà per quanto modesti possano apparire⁵⁵.

Infine, parafrasando l'inversione di questione proposta nel postulato godboutiano riguardante la *teoria del dono* e applicandola alla prospettiva paradigmatica della gratuità – in tutte le sue espressioni e principalmente come *reciprocità gratuita*, come categoria scientifica per le scienze sociali – ovvero la applicazione nella teoria-empiria dell'*agape* di una equivalente inversione di questione per cui, invece che le formulazioni elementari «è possibile la gratuità?» oppure «perché in molte situazioni ordinarie le persone donano di più di quanto preveda, attenda o ipotizzi, la logica comune?», può essere più intellettualmente feconda e sicuramente più reale la formulazione: «essendo la gratuità facoltà ordinaria costitutiva del soggetto, cosa impedisce alle persone di operare nella gratuità oppure di stabilire – negli incessanti passaggi fra i diversi regimi di azione e interazione – la *reciprocità gratuita?*» «Cosa fa sì che le facoltà ordinarie di agire agapicamente siano spesso inibite e o annullate?», «Perché avendo la possibilità di aumentare esponenzialmente la qualità sia delle relazioni in società – personali oppure pubbliche - sia del rendimento istituzionale con tutti gli effetti dal soggettivo fino all'oggettivo e anche all'istituzionale, non lo si fa?»⁵⁶»

⁵³ Paradigma manipolatorio, ecc. – che pone l'accento sull'*homo sociologicus* (Donati, 2002).

⁵⁴ Individualismo assiologico, Individualismo ontologico (vedi Zamagni, Stefano). Paradigma utilitarista, *rational choice theory*, teoria dei giochi, ecc. – che mette in rilievo l'*homo oeconomicus* (Donati, 2002).

⁵⁵ «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 inatteso. 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 umane (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 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.» (Colasanto, Michele e Iorio, Gennaro. «*Sette proposizioni sull'Homo Agapicus - Un progetto di ricerca per le scienze sociali.*» Seminario «Agire Agapico e Scienze Sociali». 2008).

⁵⁶ Sulla felicità come categoria scientifica nelle scienze sociali: «Spiegazioni che cercano di dirci perché la gente è irrazionale (nel senso che non massimizza il proprio benessere quando può farlo) [generando beni relazionali –

Le azioni e interazioni fondate sull'amore-agape possono rinvigorire, sanare e generare il tessuto sociale nei suoi elementi costitutivi.

I momenti di gratuità, che sembrano rari, ma che esistono e di cui ne sperimentiamo gli effetti, possiedono un'enorme potenza che concerne la generazione e la stabilizzazione, dalle relazioni interpersonali fino alla costituzione della società e delle istituzioni la cui espressione massima è la *reciprocità gratuita*.

Finora gli esiti empirici tendono a confermare la teoria.

* L'autore è professore ricercatore della Cattedra di Scienze Politiche e della Cattedra di Sociologia Generale nel Corso di Laurea in Diritto della Facoltà AESO – FIBAM, nello Stato di Pernambuco in Brasile.

BIBLIOGRAFIA

- Alici, Luigi (a cura di). *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 2004.
- Bagnasco, Arnaldo e Barbagli, Marzio e Cavalli, Alessandro. *Elementi di sociologia*. Bologna: Società editrice il Mulino, 2004.
- Biela, Adam. "Una rivoluzione copernicana per le scienze sociali." *Nuova umanità* XVIII, 108, Nov. – Dic., 1996.
- Boltanski, Luc. *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*. Milano: Vita e pensiero, 2005.
- Bourdieu, Pierre. *Ragioni pratiche*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1995.
- Bruni, Luigino. "Felicità, economia e beni relazionali." *Nuova umanità* XXVII, 159-160, Mag. – Ago., 2005.
- Bruni, Luigino. *Il prezzo della gratuità*. Roma: Città Nuova, 2006.
- Bruni, Luigino. *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*. Milano: Bruno Mondadori, 2006.
- Callosi, Marina e Ferrara, Alessandro e Petrucciani, Stefano (a cura di). *Pensare la società*. Roma: Carocci editore, 2001.
- Ceccatelli Guerrieri, Giovanna. *Mediare culture. Nuove professioni tra comunicazione e intervento*. Roma: Carocci editore, 2003.
- Châtel, Francesco. *Creati in dono*. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.
- Collins, Randal. *Teorie sociologiche*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1992.
- Demarchi, Franco e Ellena, Aldo (a cura di). *Dizionario di Sociologia*. Torino: Edizioni Paoline, 1976.
- Donati, Pierpaolo. "La sociologia relazionale: una prospettiva sulla distinzione umano/non umano nelle scienze sociali." *Nuova umanità* XXVII, 157, Gen. – Feb., 2005.

commento dell'autore] sono quelle che derivano dalla teoria di Tibor Scitovsky, un fondatore degli studi sulla felicità. Nella sua *Joyless Economy* (1976) egli ci offre una spiegazione che ancora oggi si presta molto bene ad includere anche i beni relazionali» (Bruni, Luigino. "Felicità, economia e beni relazionali." *Nuova umanità* XXVII, 159-160, Mag. – Ago., 2005, p.p. 553-554); «La prima stagione della felicità in economia risale agli albori della scienza economica, alla tradizione dell'Economia civile di Napoli di Antonio Genovesi e alla Milano di Pietro Verri, che definirono la nascente economia come la «scienza della pubblica felicità» (Ibid., p. 538).

- Donati, Pierpaolo. *Introduzione alla sociologia relazionale*. 6° ed. Milano: FrancoAngeli, 2002.
- Donati, Pierpaolo. *Teoria relazionale della società*. Milano: FrancoAngeli, 1991.
- Foresi, Pasquale. *L'agape in san Paolo e la carità in san Tommaso d'Aquino*. Roma: Città Nuova Editrice, 1965.
- Gallino, Luciano. *Dizionario di Sociologia*. Torino: Unione Tipografico - Editrice Torinese, 1978.
- Geertz, Clifford. *Interpretazione di culture*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1988.
- Geertz, Clifford. *Mondo globale, mondi locali. Cultura politica alla fine del ventesimo secolo*. 4° ed. Bologna: Società editrice il Mulino, 1999.
- Held, David. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Ed Paidéia, 1987.
- Iorio, Genaro. "La nascita della sociologia e la relazione sociale." *Nuova umanità* XXVII, 162, Nov. – Dic., 2005.
- Kierkegaard, Sören. *Atti dell'amore*. Milano: Bompiani, 2003.
- Lubich, Chiara (a cura di Vandeleene, Michel). *La Dottrina Spirituale*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2001.
- Lynd, Robert S. e Lynd, Helen Merrell. *Middletown*. Milano: Edizioni di Comunità, 1970.
- Marradi, Alberto. *Concetti e metodo per la ricerca sociale*. 3° ed. Firenze: La Giuntina, 2002.
- Marsiglia, Giorgio. *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*. Padova: CEDAM, 2002.
- Martinelli, Alberto e Salvati, Michele e Veca, Salvatore. *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1989.
- Mauss, Marcel. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. 3° ed. Torino: Giulio Einaudi editore, 2002.
- Melucci, Alberto. *Parole Chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*. Roma: Carocci editore, 2000.
- Parsons, Talkot. *La struttura dell'azione sociale*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1987.
- Putnam, Robert. *La tradizione civica nelle regioni italiane*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1997.
- Sorokin, Pitirim A. *Il potere dell'amore*. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.
- Tullio-Altan, Carlo. *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*. Milano: Feltrinelli Editore, 1995.
- Vigna, Carmelo e Zanardo, Susy (a cura di). *La Regola d'Oro come etica universale*. Milano: Vita e Pensiero, 2005.
- Wallace, Ruth A. e Wolf, Alison. *La teoria sociologica contemporanea*. Bologna: Società editrice il Mulino, 2000.
- Weber, Max. *Economia e società*. 5 vol. Ed di Comunità: Milano, 1980.
- William Outhwaite, Tom Bottomore, Ernest Gellner, Robert Nisbet, Alain Touraine (a cura di Paolo Jedlowski). *Dizionario delle scienze sociali*. Milano: Il Saggiatore, 1997.

PARADIGMI INSATURI ED INTERVENTO SOCIALE

*di Mario Giostra**

Un approccio a qualsivoglia problematica di disagio sociale che intenda fondarsi su criteri di credibilità ed efficacia, deve necessariamente orientarsi su due diversi livelli

Da un lato emerge la necessità di agire in modo rigoroso, attraverso opportuni strumenti d'indagine empirica, per elaborare strategie che tengano scientificamente conto di tutte le componenti in gioco.

Dall' altro, però, ci si deve misurare con l'esigenza, mai trascurabile, di attivare, in tempi relativamente rapidi, soluzioni accettabili e concrete.

Si tratta di una tra le innumerevoli sfaccettature della perenne scissione tra metodo speculativo ed approccio pratico. Spesso, nell'esperire quotidiano di chi opera nel sociale, i bisogni e le impellenze legate alla gestione della quotidianità sembrano non concedere il tempo necessario per una adeguata strutturazione teorica degli interventi. Ne consegue che un operatore sociale, messo alle strette dalle necessità contingenti, debba sovente misurarsi con l'estrema difficoltà nel riuscire a coniugare efficacemente teoria e prassi.

Le cause di questa dicotomia, indubbiamente, vanno ben al di là della mera gestione delle emergenze; stiamo descrivendo una riflessione epistemologica che ha origini antiche e affonda le radici nelle difficoltà di dialogo tra due parti da sempre in disaccordo.

Non è infatti un problema che scopriamo oggi. Se accettiamo il parallelo con le arti meccaniche e le scienze della natura, già Aristotele definiva il "saper fare", come una forma inferiore di conoscenza e prima di lui Platone, nel Gorgia, affermava non solo che il "costruttore di macchine" va disprezzato ma aggiungeva che nessuno vorrebbe dare in sposa la figlia ad un personaggio del genere. **1.** Nel medioevo, addirittura, l'epiteto "Vil meccanico" era considerato sufficientemente ingiurioso da giustificare una sfida a duello. Si tratta di una disputa che ha resistito per secoli e che è riuscita a traghettarsi fino ai nostri giorni: la ricerca pura e le strategie di intervento viaggiano spesso su rette sghembe e non hanno alcuna possibilità o, nel peggiore dei casi, alcuna volontà, di incontrarsi.

La situazione ricalca schemi tristemente noti. Da una parte i sostenitori della ricerca pura, nel timore di inquinare la pulizia formale delle proprie analisi, a volte, non amano allargare le proprie considerazioni alla dimensione di "ciò che è realmente possibile fare" e rischiano di trincerarsi dietro un sapere autoreferenziale. E' fin troppo semplice osservare che in questi casi, si corre il rischio di proporre modelli descrittivi che non sono isomorfi al sistema preso in esame ma, nel migliore dei casi, ad un sottosistema caratterizzato da un numero non esaustivo di variabili.

D'altro canto, però, chi si trova nella condizione di dover intervenire concretamente e si sente chiamato a dare risposte, rischia di sviluppare la perniciosa convinzione di non poter perdere troppo tempo in speculazioni di vario genere. Si espone così al rischio di arroccarsi all'interno di un piccolo castello fatto di esperienze dirette e quindi di certezze non sempre oggettive e di tirare su un invalicabile muro di cinta che impedisce di guardare al di là delle percezioni, individuali e di una lettura personalistica della realtà.

*Matematico, sociologo, esperto di percorsi di comunità con particolare riguardo a disturbo a disturbi da uso di sostanze psicotrope e comorbilità psichiatrica.

Anche in questi frangenti, l'epilogo è banalmente scontato: può anche darsi che i primi risultati risultino essere incoraggianti ma non appena il sistema evolve in modo naturale, o si complessifica per l'irrompere di nuove variabili, le precedenti certezze si rivelano inadeguate alla nuova situazione.

L'esperienza suggerisce che proprio in queste occasioni si rischia di fare la cosa meno appropriata, e cioè intestardirsi, trincerandosi dietro inopportuni atteggiamenti conservativi e continuare ad applicare modalità obsolete ad una situazione completamente nuova e per certi versi sconosciuta.

Se ci pensiamo bene, stiamo descrivendo un meccanismo di chiusura all'alterità che in modo paradossale si impossessa di chi per professione dovrebbe essere particolarmente portato ad aprirsi al "diverso".

Si tratta di un problema per nulla trascurabile che, tra le altre cose, mette spesso in evidenza un inopportuno narcisismo delle piccole differenze. che crea profonde fratture e innesca conflitti pressoché insanabili in agenzie che operano nello stesso settore. 2.

Al di là di ogni possibile approfondimento, è evidente che da simili atteggiamenti culturali, non possono che derivare modelli di riferimento o strategie di intervento ridondanti e privi della capacità di dare risposte soddisfacenti.

Riferendoci ai lavori del prof. Vecchiato con particolare menzione al suo intervento nel congresso di Social One del 2007, possiamo definirli "modelli saturi".3.

Una concettualizzazione rigorosa della nozione di sistema saturo o se vogliamo, di paradigma saturo, richiederebbe rimandi epistemologici non banali di cui daremo un accenno tra poco e probabilmente, prenderebbe troppo spazio. Per spiegare, quindi, in modo semplice ciò che intendiamo dire, ricorremo ad un parallelo con la chimica.

Una soluzione chimica, per l'appunto, viene definita satura, allorquando, avendo acquisito, al proprio interno, la massima capacità di sostanze solubili, non è più in grado di assorbire altro.

Una soluzione di acqua e glucosio, per esempio, una volta satura espelle ogni ulteriore cristallo di zucchero facendolo precipitare praticamente intatto sul fondo del contenitore

Il parallelo con un sistema sociale è immediato: esso è saturo quando non è più in grado di acquisire gli elementi straordinari derivanti dalla contingenza o dall'evoluzione del sistema stesso. Avendo perso la capacità di "accogliere", "espelle", a sua volta, ogni elemento di novità o, perlomeno tutto ciò che appare destabilizzante e non appare più in grado di "dare" in modo adeguato.

Come esempio pratico, voglio citare la situazione delle comunità di recupero per tossicodipendenti in Italia dove, dopo una fase pionieristica caratterizzata da risultati decisamente incoraggianti, la crescente complessità del fenomeno e l'irrompere di nuove problematiche come la comorbilità psichiatrica, hanno reso obsolete le iniziali modalità di intervento, innescando uno scontro tremendo tra diverse scuole di pensiero e profonde incomprensioni tra paradigmi vecchi e nuovi.

Fin qui non abbiamo detto nulla di nuovo e abbiamo descritto le difficoltà, da sempre conosciute, nel porre in essere un approccio integrato

Anche quando, però, l'osmosi tra le varie parti sembra funzionare, i problemi di saturazione permangono in quanto ogni modello proposto poggia i suoi presupposti su un approccio paradigmatico che a sua volta si fonda su una logica di tipo aristotelico. 4.

Si cade così inevitabilmente nella trappola scientifica rappresentata dai teoremi di incompletezza, i quali attestano l'impossibilità, per un sistema chiuso, di non saturarsi e di garantire a se stesso di non cadere in contraddizione.

Ma un sistema Sociale è per sua definizione autopoietico e autoreferenziale quindi inevitabilmente chiuso. Può, pertanto, risolvere la propria incompletezza solo ricorrendo ad un metasistema che lo contenga al suo interno. 5. Ma anche questo sarà inevitabilmente chiuso e ciò innesca un gioco affascinante e spietato di sottosistemi che a guisa di scatole cinesi si contengono l'uno con l'altro nella vana speranza di evadere dalla prigione rappresentata da una autoreferenzialità incoerente. 6.

Stiamo descrivendo un dilemma apparentemente insolubile, una vera palude, spesso volutamente ignorata dal mondo scientifico, che inghiotte ogni approccio epistemologico fondato sulla logica classica.

E' il problema del re-entry della distinzione vero/non vero nel sistema che si costituisce su di essa. 7.

Per risolvere questo rompicapo, è necessario elaborare una strategia che ci permetta di aggirare il principio di non contraddizione. Come sfuggire a questa trappola?

Anche qui non si tratta di un problema inedito; Luhmann sottolinea che già nel Medioevo, la doppia negazione insita nel concetto di contingenza, inducesse a pensare che i problemi ad esso correlati non potessero essere adeguatamente trattati attraverso approcci imperniati sulla logica classica riferita al dualismo essere/non essere ma richiedessero un terzo valore di indeterminatezza. 8.

Questa conversazione intende sostenere che l'agire agapico rappresenta un paradigma di riferimento "insaturo", capace, cioè, di superare le problematiche fin qui descritte e di coniugare teoria e prassi, promuovendo modelli in grado di tener conto della contingenza e aggirare la trappola dell'incompletezza.

Vediamo in che modo, partendo dalle proposizioni sull'agape introdotte nel 2008 da Colasanto e Iorio. 9. Innanzi tutto, l'agape, assunto come motivazione primaria dell'agire, favorisce una interpenetrazione di soggetti che mutua il rapporto tra alter ed ego.

Luhmann affronta il dualismo appena citato ricorrendo al concetto di doppia contingenza. Essa è il modo in cui la contingenza si manifesta nella dimensione sociale e l'interpenetrazione interviene nel momento in cui il possibile scontro tra autoreferenza ed eteroreferenza espone un sistema all'imprevedibilità ed al disordine.

Ne consegue una dimensione relazionale in cui ogni soggetto, rivolgendosi al mondo dell'altro, muta se stesso e diviene parte del suo oggetto in una dinamica di dono e continua trasformazione. E' un atto creativo che trasforma l'uno e l'altro in qualcosa di nuovo, producendo una realtà che li trascende entrambi.

Nel nostro caso, l'interpenetrazione tra teoria e prassi crea un terzo soggetto che, libero da istanze conservatrici, trascende la realtà di ambedue pur preservandone l'identità e l'unicità.

Ma c'è di più. Riferendoci ai teoremi di incompletezza, prima descrivevamo una realtà incoerente ingabbiata da un infinito gioco di scatole cinesi.

La dinamica del dono appena descritta, parte da una volontà continua e fondante da parte di ogni soggetto di schiudere il proprio mondo vitale arricchendolo attraverso quello dell'altro. In questo modo, ego sottopone se stesso ad un progetto esistenziale e creativo aprendo il proprio sistema all'alterità e aggirando l'incompletezza grazie ad una dinamica relazionale incerniata sul principio della reciprocità.

Ciò fornisce il terzo valore di indeterminatezza di cui parla Luhmann. Il sistema sfugge al dualismo essere/non essere, fornendo una via “insatura”, cioè un paradigma che permette al sistema di “aprirsi” e “accogliere” grazie alla dinamica creativa di dono che abbiamo descritto.

Questo modo di agire, che sottende ad un ben preciso modo di essere, favorisce modelli di riferimento, teorici e pratici, in armonia. Essi sono fondati sul concetto di “centralità del pensiero dell’altro” e agiscono con “logica agapica” fornendo nuovi impulsi e creando qualcosa di inedito.

Per non incappare nel paradosso di coniugare teoria e prassi solo dal punto di vista speculativo, vorrei riprendere il discorso riguardante le comunità di recupero. Dicevamo che dopo inizi incoraggianti, l’evolvere del sistema ed il complessificarsi delle problematiche ad esso legate ha creato non pochi ostacoli. In breve tempo ci si è resi conto che le iniziali strategie di intervento stavano diventando obsolete ed andavano messe in discussione

In alcuni casi, queste inaspettate difficoltà hanno sortito esattamente l’effetto contrario andando a discapito di un serio e scientifico processo di revisione metodologica. Alcune agenzie hanno mostrato fin da subito notevoli reticenze a divulgare e mettere in discussione i propri risultati osteggiando, più o meno apertamente, un lavoro di follow up che a quel punto appariva indispensabile. In altre situazioni, invece, questo percorso è stato intrapreso per poi essere portato avanti in modo in modo approssimativo, autoreferenziale e, soprattutto, senza avvalersi di una definizione rigorosa delle variabili.

Non occorre essere degli esperti per capire che in questo modo è possibile dimostrare tutto ed il contrario di tutto.

Un tale modo di procedere, quindi, non poteva che favorire indicazioni poco attendibili, approssimative e soprattutto non poteva suggerire modelli e modus operandi efficaci e riproponibili.

Come era prevedibile, questi atteggiamenti di chiusura e discutibile onestà intellettuale, hanno contribuito ad inasprire le fratture non solo tra le varie istituzioni preposte a varie tipologie di intervento ma anche all’interno delle istituzioni stesse, a volte con conseguenze traumatiche: conflitti insanabili, scissioni, epurazioni, figure carismatiche di fondatori messe da parte se non addirittura estromesse.

Si tratta di una fase di passaggio in cui, chi non è riuscito a “schiudere” il proprio sistema ed aprirsi al “nuovo” sta attraversando difficoltà notevoli. Molte strutture terapeutiche hanno ridimensionato in modo notevole l’impatto sociale sul territorio; altre, sono letteralmente scomparse.

Ma come fare a “schiudere”, il sistema nel quale si opera?

Innanzitutto è indispensabile un atteggiamento culturale che consenta ad ogni attore sociale di traghettarsi al di là del “confine” rappresentato dalle sue rassicuranti certezze.¹⁰ Ciò si traduce, per esempio, nella disponibilità sopracitata a mettere in discussione la validità dei propri risultati attraverso un rigoroso lavoro di follow up. Viste le necessarie differenze metodologiche tra le varie agenzie di intervento, è bene che questo lavoro culturale di verifica ed eventuale revisione venga impostato in modo collegiale in modo da evitare atteggiamenti dannosamente conservativi.

A questo proposito, per esempio, nelle Marche, una regione del Centro Italia, è nato due anni fa il Coordinamento Regionale degli Enti Ausiliari che comprende 10 agenzie che operano da anni nel campo del disagio sociale e che contano nell’insieme decine di strutture di diversa natura preposte all’intervento sul territorio. Fin dalle prime battute è parso evidente che le peculiarità individuali creavano problemi non trascurabili ma le intenzioni di partenza hanno fatto sentire il loro peso e

l'iniziativa ha preso corpo. In breve tempo è stato elaborato un documento programmatico condiviso e firmato da tutti che stabiliva la volontà di coordinare linee comuni nel rispetto delle singole autonomie che tra le altre cose aveva lo scopo di:

- Garantire alti standard etici, scientifici e professionali
- Tutelare i diritti dell'utenza
- Promuovere la ricerca, la formazione, l'aggiornamento professionale in collaborazione con gli enti esistenti sul territorio
- Creare un codice deontologico condiviso

Per entrare a far parte di questo coordinamento regionale è necessario certificare la propria disponibilità ad accettare le indicazioni e le verifiche di una "Commissione di Valutazione della Qualità", preposta collegialmente, dove la qualità è intesa nelle accezioni fin qui descritte.

Il tutto, e ciò va sottolineato come parte essenziale, va inteso nell'ottica di un arricchimento non omologante che preserva le specifiche autonomie e le peculiarità caratterizzanti di ogni singolo componente.

Si tratta di un'esperienza che sta andando avanti con ovvie difficoltà ma che sta portando a risultati molto interessanti non solo nel rinnovamento degli standard professionali ma specialmente nel rapporto di cooperazione e stima tra istituzioni storicamente spesso in disaccordo

Anche all'interno delle singole realtà si stanno operando profonde modifiche nella stessa direzione.

Alcune strutture terapeutiche, per esempio, stanno sperimentando nuove filosofie di intervento, basate sul lavoro di Equipe multidisciplinari che operano in un clima di orizzontalità, nel pieno rispetto reciproco.

Per anni, questo aspetto ha rappresentato un problema di difficile soluzione. Le diverse professionalità stentavano ad armonizzare il proprio agire riproponendo spesso, in modo banalmente infruttuoso, inopportune scissioni come quella tra sapere e saper fare di cui abbiamo abbondantemente parlato; ecco che, per esempio, accadeva che un ex tossicodipendente che ha una conoscenza profonda e diretta del problema, uno psicologo, un assistente sociale o un sociologo, che hanno approcci totalmente diversi facessero molta fatica a dialogare ed a elaborare strategie che tenessero conto delle diverse mentalità e delle diverse esperienze.

Questo problema è stato per lo più affrontato stabilendo una precisa gerarchia tra le varie professionalità; quasi, mi scuso per la forzatura, una piccola "dittatura delle competenze", in modo da permettere alle diverse professionalità di coabitare senza pestarsi eccessivamente i piedi.

Ciò, come sappiamo, è motivo di burn out per chi opera nel sociale: crea disaccordo e frustrazione andando spesso a discapito del buon esito degli interventi posti in essere.

Un approccio di tipo orizzontale volto rispettare ed armonizzare i diversi saperi è in grado di sciogliere questi nodi, contribuendo a creare equipe di professionisti che agiscono con assoluta "pari dignità", nel pieno rispetto dei singoli ruoli e delle singole competenze.

Da ogni incontro tra un ego ed un alter così diversamente strutturati, può nascere qualcosa di totalmente nuovo che trascende le singole realtà. Il tutto, beninteso, si basa sull'accordo di non porre in essere interventi che non siano stati concertati dall'intero staff; una volta individuata una linea di azione condivisa, questa verrà affidata alle persone che dallo staff stesso vengono individuate come quelle professionalmente più adatte a farlo.

Questa modalità professionale elimina i problemi di integrazione e riesce a valorizzare ogni singola competenza in una visione di insieme che le comprende tutte. Il prezzo da pagare, ovviamente è che ogni professionista sia disposto a rivedere le proprie peculiarità a favore di un ascolto incondizionato e costruttivo.

In entrambe le esperienze proposte, i segni dell'agire agapico sono evidenti. Si tratta, specialmente nel primo caso, di avventure agli inizi ma che stanno dando risultati molto interessanti.

Il rischio, sempre in agguato, è quello di creare macrosistemi che accontentandosi dei risultati già raggiunti, finiscano a loro volta col chiudersi riproponendo quegli stessi atteggiamenti conservativi che abbiamo descritto e finendo, inconsapevolmente, con l'alimentare le stesse problematiche che si proponevano di risolvere.

La sfida, in questo senso, è allettante e non rimane che raccoglierla.

BIBLIOGRAFIA

1. Rossi P., *La nascita della scienza moderna in Europa*, Collana "Fare L'Europa", diretta da Jacques LeGoff, Editori La terza, Roma, 199, pp-33-66
2. Freud S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1978.
3. Vecchiato T. , *Paradigmi Scientifici ed intervento sociale*, Atti del Convegno "Umanizzare la società", Università Cattolica di Milano, 20 febbraio 2007
4. Pasolini P, *L'Unità del cosmo*, Città Nuova, Roma, 1985, pp. 73-86
5. Pasolini P., *L'Unità del cosmo*, Città Nuova editrice, Roma, 1985. Pasolini analizzando i Teoremi di Godel, afferma che un sistema chiuso può risolvere la propria incompletezza solo ricorrendo ad un metasistema che lo contenga al suo interno. Ma anche questo sarà inevitabilmente chiuso e ciò innesca un gioco affascinante e spietato di scatole cinesi che si contengono l'una con l'altra nella vana speranza di evadere dalla prigione di una autoreferenzialità incoerente. E' un gioco che può essere risolto soltanto arrivando ad un metasistema illimitato ma ciò non è possibile. Lo stesso cervello umano, contenendo un numero enorme ma pur sempre limitato di cellule neuronali e possibili connessioni, cade nella stessa trappola e rivela la stessa incompletezza.
6. Luhmann N, *Osservazioni sul moderno*, Armando Editore, Roma, 2006, pp. 61-67
7. Luhmann N, *Osservazioni sul moderno*, Armando Editore, Roma, 2006, p. 63
8. Colasanto M., Iorio G, *Sette proposizioni sull'Homo Agapicus*,. *Un progetto di ricerca per le Scienze Sociali*, Atti del Seminario "Agire Agapico e Scienze Sociali, Castelgandolfo, Roma, 6-7 giugno 2008
9. Vecchiato T. , *Paradigmi Scientifici ed intervento sociale*, Atti del Convegno "Umanizzare la società", Università Cattolica di Milano, 20 febbraio 2007
10. Escobar P, *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 153-168

Affinità ed opposizioni nelle religiosità

Vincenzo Masini*
Emanuela Mazzoni**

Homo agapicus e relazione agapica

Sento la necessità di sottolineare quanto possa essere importante la differenza tra homo agapicus e relazione agapica.

Le ricognizioni sociologiche che sono state effettuate intorno ad una possibile teoria agapica a partire dagli scritti di Weber, Simmel, Sorokin fino a Giddens, Boltanski ed Archer indicano un luogo relazionale come sede delle realizzazioni dell'amore.

Credo che l'ambito di ricerca debba dunque essere la relazione piuttosto che la persona.

L'homo agapicus può infatti essere il frutto della evoluzione umana mediante il potenziamento della affettività e lo sviluppo della coscienza, ma affinché queste virtù possano diventare valori condivisi è necessario che tale homo abbia superato il peso degli archetipi dell'inconscio collettivo e che, come la Madre di Cristo, sia addirittura concepito libero dalle pulsioni e dalle strutture inconse che transitano nelle generazioni attraverso il DNA.

Gli archetipi sono serviti da scheletro funzionale alla riproduzione della specie per garantirne la sopravvivenza ma, ad un certo livello evolutivo, essi sono ostacolo per ulteriori sviluppi di coscienza e di affettività.

Noi siamo *coscienti meno a lungo di quanto pensiamo*, perché non possiamo essere coscienti di quando non siamo coscienti (Julian Jaynes, "Il crollo della mente bicamerale", Adelphi pag. 40) e la coscienza ha la sua base nella conversazione interiore (Archer, 2006) mediante la quale la voce interna del nostro io dialoga con altre parti, o con le voci esterne che abbiamo interiorizzato. Tale coscienza si espande, o si contrae, a seconda della possibilità umana di contenere la complessità della autoriflessione. Maggiori sono le contraddizioni, o i conflitti interni, minore è la possibilità della coscienza di estendersi verso la meditazione, la sublimazione, il distanziamento dal sé, l'osservazione dei pensieri e delle passioni, la contemplazione.

Gli stati della coscienza sono parte di un continuum: "*La nostra intera vita psichica può avere gradi di coscienza differenti, che vanno dalla coscienza più lucida fino all'incoscienza. Ci possiamo figurare la coscienza come un'onda. La coscienza lucida, chiara, è l'apice dell'onda.... che diventa sempre più bassa fino al suo completo defluire nella perdita di coscienza*" (K. Jaspers, Psicopatologia Generale, pag.150).

Non basta quindi analizzare la coscienza riflessiva, e cioè la dialettica tra conscio e inconscio, ma occorre osservare le polarizzazioni tra lucidità e confusione mentale e quelle tra vigilanza e sonno.

* 60 anni, sociologo, psicologo e psicoterapeuta. Professore presso l'Università di Palermo, Trapani, Roma "La Sapienza", Università Pontificia Salesiana, LUMSA, SSIS del Lazio e della Toscana, Siena e Perugia. Attualmente direttore della Libera Università del Counseling. Ha studiato i processi di relazioni interumane, i conflitti e le affinità interpersonali dagli anni '80 a partire dall'analisi dei processi criminali, devianti e di patologia psicosociale. Ha analizzato i percorsi di uscita dal disagio nei gruppi sociali attraverso l'interazione empatica e linguistica e la ricomposizione nelle personalità collettive di gruppo. Dirige il progetto nazionale Prevenire è Possibile (PREPOS). Ha sviluppato le tematiche del counseling in ambito relazionale ed educativo.

** Psicologa e counselor. Professoressa di "Teorie relazionali" presso l'Università di Siena e presso la Libera Università del Counseling. E' Consulente per il Ministero degli Esteri- Commissione Pari Opportunità e collabora con Azione per Famiglie Nuove per il miglioramento delle relazioni nelle famiglie in attesa di adozione e nel post-adozione. Lavora privatamente con problematiche relazionali intrapersonali e interpersonali, (emarginazione, bullismo, disturbi dell'apprendimento, dislessia, mutismo elettivo, problematiche legate alla scelta di genere maschile/femminile, personalità dipendenti, fobie sociali e disturbi da attacchi di panico, personalità borderline, personalità schizoide, ansia generalizzata, depressione, lutto, abusi).

Il concetto di “fusione”, forma primitiva di affettività, implica la diminuzione di tutte e tre le dimensioni della coscienza (coscìo, lucidità e vigilanza) e la regressione verso le strutture archetipiche e la loro micidiale potenza: le appartenenze, la gelosia sessuale, il fanatismo, l’invidia, il possesso dell’altro, l’inimicizia verso l’estraneo, l’autogiustificazione della malafede, ecc...

Tali passioni emergono in condizioni di caduta di vigile coscienza (Vegliate!, esorta il Cristo - Marco 13,33 – 37) e la loro forza terribile si manifesta nel tradimento e nell’infedeltà che producono all’offeso sofferenze atroci, e non metabolizzabili poiché slatentizzano archetipi inconsci, e fanno vivere al colpevole sensi di colpa ingestibili se non con ulteriore distacco dalla vigile coscienza.

Ma il solo sviluppo della coscienza non può bastare all’evoluzione verso l’homo agapicus; contemporaneamente è necessario un aumento dell’affettività. Essa ha un crescendo progressivo nell’evoluzione umana: la pulsione libidica, l’attaccamento materno, l’intimità familiare, la solidarietà verso il clan, la generalizzazione dell’amore a tutti gli esseri umani fino all’amore agapico. Gli ultimi due passaggi di questo sviluppo evolutivo possono apparire utopici solo se non si prende in considerazione il fatto che i processi di crisi nelle relazioni affettive a breve raggio sono proprio connessi alla mancanza di questo orizzonte affettivo universale.

Se concepiamo l’affettività come diretta solo ed esclusivamente verso le persone che fanno parte della sfera intima, ci imbattiamo nelle contraddizioni insanabili della gelosia e dell’invidia. Il mito di Abele e Caino ne è testimonianza e la potenza di questo archetipo si riproduce nella gelosia del fratello maggiore verso il minore e nell’invidia del minore verso il maggiore. Tale invidia e gelosia non sono un “difetto” della singola persona ma una invarianza nella nostra specie poiché tutti gli esseri umani sono “figli unici”; anzi solo la piena esplorazione di tale sentimento negativo consente il suo superamento e conduce al traguardo ambito della “amicizia” tra fratelli.

I limiti della coscienza e della potenzialità affettiva non possono essere superati all’interno del vissuto della persona poiché l’agape è una condizione relazionale e solo in questa sua dimensione può essere compresa.

L’agape relazionale

L’agape è un banchetto in cui i diversi si incontrano ma non si fondono in una unica entità ma ciascuno interagisce con l’altro a seconda di sottili linee che si piegano verso le possibili o potenziali affinità di temperamento, di personalità e di cultura. L’incrocio di queste linee è un’antenna che capta la dimensione spirituale e cioè l’agape con Dio. E’ la Sua mediazione che consente il potenziamento delle affettività affini. La metafora dell’antenna, o della Comunione dei Santi, sta a significare che ogni relazione affettiva interconnessa con altre eleva di un grado il potenziamento della ricezione della oceanica empatia di Dio.

Le teorie sulla relazione che attualmente possediamo sono ancora balbettanti poiché intrise di una sociologia idealistica che ha inteso costruire sistemi e sottosistemi a prescindere dall’effettivo network di relazioni esistenti tra soggetti.

Per rilevare la qualità delle relazioni, e non solo il peso quantitativo del network, possediamo i concetti sociologici di struttura (nella AGIL parsonsiana), di relazione simbolica (nella teoria dei sistemi), della protodifferenziazione (l’implicatura di Goffman), di interdipendenza (Elias) e di empatia (nella sociologia di Ardigò) e quelli psicologici di simbiosi e identità (nella psicodinamica), attaccamento e distacco (in Bowlby), simmetria, complementarità, up e down (nella scuola di Palo Alto).

Con questi nuclei teorici si può abbozzare un modello di studio che affronti il problema dell’agape relazionale intesa come una realtà che emerge occasionalmente tra persone a certe condizioni che consentono un sentire comune che le trascende.

In questo senso l’agire agapico supera le opposizioni relazionali, sempre che esse siano prima razionalmente comprese e inserite nei limiti oggettivi dell’agire relazionale umano. Le opposizioni tra umani e tra culture sono state prodotte da meccanismi di difesa implementati nel singolo o nella sua cultura, si accendono attraverso proiezioni, negazioni o scissioni e si

manifestano in insofferenze, delusioni, logoramenti, evitamenti, fastidi, incomprensioni, equivoci. I limiti delle relazioni oppositive possono essere controbilanciati da relazioni affini di dialogicità, disponibilità, riconoscimento, incontro, complementarità, mediazione, integrazione.

Con questo modello si è cercato di superare le teorie della reciprocità integrando le propensioni personali con le disposizioni relazionali attuate nella vita quotidiana, non solo nei mondi della vita ma anche nelle istituzioni, senza particolari privilegi per il micro o per il macro, ma con grande attenzione alla possibilità di misurare la qualità delle relazioni e la loro intensità.

Il modello¹, applicato in diversi contesti e progressivamente perfezionato, si fonda su sette dimensioni di personalità individuale e collettiva idealtipica e le connette mediante le relazioni tra di loro. Studia e analizza cioè sia le strutture (intrapersonali, personali, gruppali), che il tipo di rapporto esistente tra di loro.

Il limite e il pregio del modello è quello di essere chiuso, ciò lo rende apparentemente etichettante, ma facilmente fruibile nelle sue applicazioni pratiche di counseling relazionale.

Le relazioni tra religiosità

Le ricerche sul dialogo interreligioso sono in genere focalizzate sui criteri generali di incontro tra i modelli ideali di religione e le possibili compatibilità. Non è quasi mai messa in luce la specifica religiosità delle persone che praticano una religione. L'occasione per l'applicazione del modello relazionale allo studio delle religiosità mi è stato offerto dalla possibilità di interpretare l'analisi fattoriale sui questionari della ricerca sui pellegrini del Giubileo [Cipolla, 2002, Cipriani, 2003].

L'idea guida è stata quella di connettere ai principali sette fattori le tipologie delle sette chiese a cui Giovanni si rivolge nell'Apocalisse. Sono così stati individuati sette idealtipi di religiosità: il **ritualista** (bisogno di definire, difendere, ordinare e gestire l'ordine della legge. La sua religiosità si rivolge al Deus absconditus che ha dominato per secoli l'immaginario religioso con punti di contatto con la tradizione dualistica manichea). Il **militante** (l'uomo che agisce volendo realizzare la giustizia nell'ordine delle cose, e che spesso perseguita o viene perseguitato per il suo impegno ed è spinto dalla sua energia a dare il massimo con ardore). Il **ricercatore** (colui che vuole conoscere la verità e si spinge verso il nuovo, lo sconosciuto, con un approccio a metà tra il mistico e lo scienziato). L'**emozionale** (che cerca il piacere inteso come desiderio di vissuti intensi e coinvolgenti e di nostalgia nell'allontanamento). Il **convenzionale** (che vive nella «religione come memoria» e tradizione). L'**intimista** (incline al processo penitenziale, al sacrificio ed alla purificazione). Il **devoto** (caratterizzato dalla ricerca di attaccamento e di appartenenza al gruppo, alla comunità ed a Dio). Dalla analisi di queste tipologie si è intravista la possibilità di applicare tali categorie ad altre religioni ed analizzare la relazione tra i vari tipi di religiosità, per osservare quali fossero le affinità (le simpatie) e le opposizioni (le antipatie) tra i diversi tipi di religiosità all'interno di una stessa religione o tra le diverse possibili religiosità in religioni diverse. L'obiettivo della ricerca è stato la comprensione delle ragioni psico- sociologiche dei conflitti religiosi.

La tesi è che gli ostacoli al dialogo interreligioso non sono solamente prodotti dalle resistenze ipostatizzate nelle teologie, ma sono radicati nelle visioni culturali e psicologiche

¹ pubblicato in Personalità collettive, valori ed economie nel terzo settore in *Interessi, valori e società* (a cura di) A. Gasparini, Franco Angeli, Milano, 1998; L'artigianato educativo e la pedagogia dei gruppi nella scuola, nella famiglia, nelle comunità, Ed. Prevenire è Possibile, Todi, 1999; Dalle Emozioni ai Sentimenti, Edizioni Prevenire è Possibile, 2000; Affinità e opposizioni, Per un agire comunicativo mirato all'intesa ed alla regressione del conflitto, Relazione presentata al Convegno Comunicazione e risoluzione dei conflitti, Università di Arezzo, 2002; Idealtipi di religiosità e dialogo interreligioso, in Berti, De Vita, *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale: un dialogo necessario*, Angeli, 2002; Relazionalità e cultura del civile, in Melchior C. (a cura di) , La rappresentazione dei soggetti collettivi, A.I.S., Udine, 2003; Le personalità collettive nel gruppo di lavoro, in Sociologia, n.2, 2003.; Psicoterapia implicita nella comunicazione narrativa, simbolica e interattiva con il paziente in Atti del 37° Convegno Nazionale della Associazione Italiana di Psicoterapia Medica, 2004; Valutazione della qualità relazionale e predittività del burn out e del mobbing nei gruppi di lavoro dei servizi per la giustizia minorile, (in coll.), Rassegna di Servizio Sociale, N.2 2005; La famiglia e le reciprocità in Orientamento e Counseling familiare nella scuola, a cura di Emanuela Mazzoni, Valdarno, 2005; Il contributo delle scienze sociali all'analisi della crisi dell'impresa in S. Pacchi (a cura di) , *Il Nuovo Concordato Preventivo*, IPSOA, Trento, 2005; *Vincenzo Masini* , Relazioni di personalità collettiva, equilibrio, empatia sociosistemica e governance, in Riccardo Prandini *La realtà del sociale: sfide e nuovi paradigmi*, Angeli, 2005; *Dai valori alle relazioni interpersonali*, Atti per Convegno Relazioni e valori, Università di Perugia, 2007; *Dalle Emozioni ai sentimenti*, (riedizione rivisitata), edizioni PREPOS, 2009; Miglioramento relazioni interpersonali nel gruppo classe, in *L cultura della legalità*, Ministero Istruzione, Università e ricerca, Roma 2010; *Medicina Narrativa e counseling in medicina generale*, Istituto Superiore di Sanità, Marzo 2010.

inscritte nei vissuti religiosi dei gruppi e dei singoli. Inoltre le teologie sono particolari prodotti culturali, esito delle narrazioni dei plurimi modi di concepire la religiosità.

Del resto tali declinazioni della religiosità sono presenti nei diversi ordini religiosi e fanno la differenza tra di loro: Gesuiti, Benedettini, Marinisti, Domenicani, Rosminiani, Carismatici, Carmelitani, Francescani, Camilliani, Clarisse, Passionisti, ecc. esprimono un mix di forme di religiosità ben individuate nelle Regole redatte dai Fondatori².

Gli atteggiamenti di religiosità appartengono, pur se con diverse prevalenze, alle diverse religioni e l'analisi incrociata tra le disposizioni alla religiosità hanno dato un importante riscontro: le incompatibilità sono correlate ai modi di intendere la religiosità piuttosto che ai diversi credo religiosi.

Il questionario di religiosità

Nel questionario viene chiesto se la religione è la stessa dei genitori, della cultura di appartenenza originaria e della comunità sociale del luogo in cui il soggetto vive; inoltre vengono all'inizio poste alcune domande sullo specifico vissuto dell'esperienza della conversione religiosa, intesa come scoperta o riscoperta della fede tradizionale tipica della famiglia o della cultura, oppure dell'abbandono della fede caratterizzante la famiglia o la cultura, o nel senso di adesione ad un'altra religione. Questi dati hanno avuto lo scopo di valutare il consolidamento dell'appartenenza religiosa in funzione della comprensione dell'afferenza del soggetto ad una certa tipologia di atteggiamento religioso e cioè: la modalità ritualista, militante, da ricercatore, da emozionale, convenzionale, intimista e devozionale. Naturalmente tali atteggiamenti convivono nella stessa persona con qualità e sfumature diverse.

I soggetti intervistati (Cristiani con diverse confessioni - cattolici, ortodossi, valdesi, ecc. -, Ebrei, Islamici, Buddhisti, Spiritualisti post-moderni - es. New Age-, Atei) ed appartenenti a diverse realtà associative, sono stati invitati a scegliere una o, al massimo, due tra i gruppi delle successive affermazioni circa la visione di Dio, il rapporto con Dio e la pratica della preghiera:

Dio è sopra tutte le cose
Dio è il punto di arrivo del destino degli uomini
Dio è in tutte le cose del mondo
Dio è nel rapporto tra gli uomini
Dio è irraggiungibile
Dio è dentro di me
Dio è vicino a tutti gli uomini

Sono scrupoloso nel rispettare le regole che Egli ha dato
Cerco di impegnarmi a fare ciò che Egli chiede
Cerco di conoscerLo sempre di più
Cerco di entrare in un contatto emozionale con Lui
Cerco di stare in pace con Lui
Lo sento dentro di me
Gli chiedo di essermi vicino

La scelta tra questi item costruisce l'indicatore del tipo di atteggiamento religioso degli intervistati e non mostra significativa correlazione con le appartenenze dichiarate (ad eccezione delle mancate risposte all'ultime all'ultimo gruppo di item da parte degli atei). Le domande sull'atteggiamento religioso sono poi corroborate dalle successive, circa il valore dell'esperienza religiosa ed il possibile futuro del dialogo interreligioso.

² sottoponendo ad analizzatore lessicale le diverse Regole emergono maggiormente ricorrenti lemmi come umiltà, servizio, fraternità, obbedienza, comunità, fratelli, ecc. a testimonianza del diverso approccio alla vita religiosa.

Qual è il valore che lei considera più importante in una esperienza religiosa? (al massimo due risposte)

- la responsabilità delle proprie azioni
- la volontà per il miglioramento dell'uomo
- la ricerca interiore
- il misticismo
- la pace
- il sacrificio
- la fedeltà e l'unione

In un futuro, anche lontano, lei pensa che le diverse religioni: (al massimo due)

- si rispetteranno reciprocamente di più
- convergeranno in un unico fine
- prenderanno il meglio di tutte
- si fonderanno l'una nell'altra
- saranno più tolleranti
- rinunceranno alla ricerca di un primato
- faranno amicizia tra di loro

Il rischio più grande nel rapporto tra le religioni è: (al massimo due)

- la diffusione dell'equivoco ecumenico e la necessità di regole più serie
- l'insofferenza reciproca e i conflitti
- la delusione per il permanere delle differenze
- il logoramento per le discussioni estenuanti e la superficialità emozionale
- l'evitamento reciproco e la regressione nelle tradizioni
- il fastidio per i comportamenti altrui e la fuga nel privato intimistico
- l'incomprensione e la chiusura ottusa nelle proprie comunità

La speranza più grande nel rapporto tra le religioni è: (al massimo due)

1. il riconoscimento reciproco di figli di un unico Dio
2. l'adattabilità nel dare alle altre religioni il meglio di sé
3. il senso del limite di ciascuna e la complementarità con le altre
4. l'incontro tra gli stessi sentimenti pur se vissuti con diversi gradi di impegno e di rilevanza
5. il dialogo aperto e continuo
6. l'integrazione nel rispetto reciproco
7. la mediazione degli atteggiamenti religiosi più estremi

L'analisi delle risposte consente la costruzione di punteggi per ciascun intervistato descrittivi il grado di afferenza alle tipologie del ritualista, militante, ricercatore, emozionale, convenzionale, intimista e devoto, indipendentemente dalla religione confessata.

La parte centrale del questionario è stata incentrata sulle affermazioni circa i sentimenti di opposizione verso le diverse religioni, anche quella praticata dall'intervistato, sottoforma di domande quali: "Qual'è il principale difetto nei cristiani?, nei mussulmani, negli ebrei,..." ripetute per le otto più note confessioni religiose, inclusa la "religiosità" new age e l'ateismo. A queste domande l'intervistato poteva rispondere scegliendo tra le seguenti caratteristiche, con un massimo di quattro scelte:

- l'inquietudine ed il continuo cambiamento
- la petulanza bigotta
- la gerarchia religiosa
- la militanza intransigente

il tormento interiore
l'esteriorità
la politicizzazione
la deresponsabilizzazione
il sentimentalismo
l'immobilismo della tradizione
il moralismo
il comunitarismo
l'oppressione delle norme
la poca fratellanza

La correlazione tra il grado di afferenza alle tipologie e le preferenze date agli item di "antipatia" verso specifiche forme di religiosità (o attribuzioni di forma alle religiosità) mostra come gli atteggiamenti personali di religiosità si associno o si oppongano a processi culturali e strutture normative dell'altrui comportamento religioso.

Le 49 correlazioni (7 tipi per 7 possibili meccanismi di rifiuto degli atteggiamenti presenti nelle culture religiose) attribuiscono una misura al rifiuto o alla propensione verso specifici modelli di religiosità. In altre parole un certo tipo di atteggiamento religioso implica un rifiuto verso i suoi opposti, indipendentemente dal credo professato.

Le relazioni di insofferenza, di logoramento e di incomprendimento, leggibili nei principali modelli di relazione, individuati dalle correlazioni, che possono intercorrere tra queste tipologie (insofferenza tra il "ricercatore" e il "ritualista"; logoramento tra il "ricercatore" e il "convenzionale"; incomprendimento tra il "ritualista" e l'"intimista"; ad esempio) sono però attenuate da relazioni positive (quando le correlazioni di opposizione assumono valori negativi significa che sono presenti affinità). L'"emozionale" presenta una relazione di disponibilità con il "devoto"; il "devoto" con il sentimentalismo dell'"emozionale", ecc.

L'agape e la dimensione interreligiosa

La dimensione relazionale dell'agape non poteva non confrontarsi con il luogo più difficile, l'atteggiamento religioso, per la realizzazione dell'unità, intesa non come un contenitore preconstituito ma come il nesso tra molteplici rapporti interumani la cui densità costituisce la misura delle potenzialità di sviluppo affettivo e di apertura della coscienza.

La realizzazione dell'agape, il contesto del convivio, è possibile solo a partire dalla analisi delle relazioni effettive tra uomini e dal loro miglioramento. Tale miglioramento prende il via dalla possibilità di spostare le relazioni di opposizione verso quelle di affinità mostrando come anche ciò che si rifiuta reattivamente nell'altro possa essere ricompreso modificando il punto di vista da cui lo si osserva. Tutti i nomi di Dio hanno dunque significato nelle relative modalità che gli uomini esprimono pronunciandoli e la presa di coscienza dei diversi nomi di Dio implica l'innescare di relazioni affettive precedentemente impraticabili.

Ma ciò non è una consolazione semplicistica giacché l'agire agapico richiede alti livelli di competenza relazionale interumana che utilizzino volta per volta gli strumenti appropriati per attuare la conversione dei punti di vista. Le modulazioni relazionali possono evolvere mediante strumenti di counseling relazionale come la rassicurazione, l'incoraggiamento, l'illuminazione, il coinvolgimento emotivo, la tranquillizzazione, il sostegno e la conferma gratificante. Queste modalità spostano le relazioni di opposizione verso le affinità ma debbono essere usate in modo pertinente con le caratteristiche psicologiche e relazionali dei soggetti a cui ci si rivolge e non in modo autoreferenziale. Del resto San Paolo propone di vivere da giudeo con i Giudei, da greco con i Greci (1Co 9,19-23).

Riferimenti Bibliografici

- ARDIGÒ, A. (1988), *Per una sociologia oltre il Post-moderno*, Bari, Laterza.
- BATESON, G. (1972), Tr. it., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976.
- BATESON, G. (1979), Tr. it., *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984.
- BOWLBY, J. (3 volumi 1969-1982), Tr. it., *Attaccamento e perdita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- CIPOLLA C., CIPRIANI R., (cur), (2002), *Pellegrini del Giubileo*, Angeli, Milano
- CIPRIANI R. (1992), *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*, Caltanissetta-Roma, Sciascia
- DAHRENDORF R. (1972), *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bologna
- DE VITA R., *La religione nella società dell'incertezza*, in Berti F., De Vita R. (2001), *La religione nella società dell'incertezza*, Angeli, Milano.
- DURKHEIM E. (1971), *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. di Comunità, Milano, ed. or. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- GOFFMAN E., (1971), *Modelli di interazione*, Bologna, Il Mulino.
- LUCKMANN T. (1963), *Das problem der religion in der modern Gesellschaft*, Freiburg, Trad. It. *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna
- MASINI V. (2003), I Sentimenti dei pellegrini, in Cipriani R., *Giubilanti del 2000*, Angeli, Milano.
- MASINI V.(2002), Idealtipi di religiosità e dialogo interreligioso, in Berti, De Vita, *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale: un dialogo necessario*, Angeli.
- SHOLEM G., (1993), *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino.
- SIMMEL G. (1994), *La religione*, Bulzoni, Roma
- STEIN E. (1985), *Il problema dell'empatia*, Ed. Studium, Roma.

L'agire agapico nell'esperienza di ricerca Percorsi con le donne migranti in Italia ed in Francia

di Sabrina Garofalo*

*“Per incontrare l’alterità occorre essere pronti a cambiare;
non possiamo comunicare o metterci in relazione
con le differenze semplicemente restando noi stessi.”*
Alberto Melucci (2000)

Introduzione

Tale contributo nasce dal desiderio di condividere una riflessione portata avanti in seguito agli stimoli ricevuti dalle relazioni dei partecipanti al convegno 2011. Riflessione che ha radici nel concetto di *agape*, e nella volontà di rileggere ed interrogare il mio percorso di ricerca a partire da una dimensione diversa, non assente bensì latente, che è soprattutto da riconoscere. L’obiettivo è stato quello di declinare nelle diverse fasi della formazione e della ricerca le differenti voci di una idea di *agape* che si è tradotta in pratica, riconoscendo nelle situazioni vissute, osservate ed interpretate forme di agire e di relazione agapica.

Tale contributo, non ha quindi nessuna pretesa se non quella di mettere in relazione la riflessione sull’*agape* con una esperienza di ricerca sociologica.

I percorsi delle donne migranti

Proverò, quindi, a “porre a lavoro” (Adorno, 1994) il concetto di *agape* a partire dall’oggetto di ricerca, o meglio, dai soggetti, protagonisti della ricerca: le donne migranti. Alla base di ciò, la necessità di cambiare la prospettiva attraverso cui il fenomeno migratorio è stato studiato ed analizzato: dinnanzi ad un fenomeno così mutevole e complesso, è necessario cambiare punto di vista, avviare un dialogo tra le diverse discipline, per giungere a proposte costruttive per la nostra società.

Ancora di più, tale necessità è da considerare nel momento in cui si parla della presenza delle donne nelle migrazioni, laddove l’evoluzione storica e sociale del fenomeno negli ultimi trenta anni non ha trovato corrispondenza nello sviluppo e nell’elaborazione di nuove variabili attraverso le quali leggere le migrazioni internazionali. La necessità, quindi, di decostruire concetti e teorie porta anche ad una nuova attenzione nell’uso dei termini. Si è scelto di parlare di percorso, designando la peculiarità del fenomeno migratorio femminile negli ultimi decenni, caratterizzato non più dalla certezza del ripercorrere tappe e momenti, ma nel continuo cambiamento, nell’instabilità.

Tale considerazione pone l’accento sul protagonismo e sulla creatività delle donne, che costruiscono percorsi di migrazione in cui è facile riconoscere un senso dell’agire fondato sul legame tra presente e futuro. Si parla di donna migrante, e non più di immigrata o emigrata proprio per indicare l’idea del movimento, e non più uno status che può diventare immutabile.

*Dottore di ricerca in “Politica, Società e Cultura”, Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica dell’Università della Calabria, Institut Social de Lille. Componente del Centro Women’s Studies Milly Villa dell’Università della Calabria, si occupa delle tematiche relative alle migrazioni, alla violenza di genere, alla mafia ed antimafia. Al 2011 ha un contratto di insegnamento per il corso di Sociologia Generale presso l’Università Magna Graecia di Catanzaro.

Donna migrante è usato come un concetto aperto e multidimensionale, che comprende i contesti di partenza, quelli di arrivo, ma anche il percorso, il viaggio, i cambiamenti, le fasi e le situazioni: è esperienza biografica in viaggio, in movimento, che cambia e si evolve in modi diversi ed attraverso scelte e continui equilibri da costruire.

La scelta, quindi, dell'oggetto della ricerca si inquadra nella necessità di dar voce a chi è stato storicamente escluso dal processo migratorio: alcune autrici parlano di "segregazione" delle donne nell'unico spazio simbolico e di conseguente invisibilità politica e giuridica. Analizzando la presenza delle donne, nei casi specifici della ricerca, l'Italia e la Francia, si può facilmente intuire come non si possa parlare di assenza bensì di presenza invisibile: basti pensare alle donne provenienti da Capo Verde negli anni '70 in Italia, o le mogli dei migranti algerini in Francia, non visibili nella dimensione pubblica e politica.

Tra riconoscimento ed esperienza

Le dinamiche ed i processi di riconoscimento sono importantissimi nella costruzione sociale dell'Altro, e ci permettono di focalizzare l'attenzione su concetti importanti come quelli di libertà e reciprocità. Hegel nella dialettica servo-padrone si sofferma sulla reciprocità tra diseguali che *"tuttavia, hanno in comune la qualità dell'umano che si rinnova e conferma nello scontro tra di loro"* (Siebert, 2001). Nell'esplicitare tale rapporto dialettico, il padrone si oppone al servo ed il servo si contrappone al padrone, permettendo così un riconoscimento reciproco, in quanto esseri umani dotati di autocoscienza.

Lucio Cortella (2005) propone le *"tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento"*, partendo dalla natura relazionale dell'autocoscienza, vale a dire dalla considerazione che la conoscenza di sé è necessariamente collegata agli altri.

Questo significa che, *"condizione per il darsi un'autocoscienza è il riconoscimento da parte di un'altra autocoscienza"* (ivi:2005). La conoscenza è un processo di oggettivazione, e non è possibile il passaggio dal sentimento di sé (la relazione della coscienza con se stessa) alla conoscenza di sé, se non attraverso lo *"sguardo oggettivante di un'altra coscienza"*.

Questo può accadere solo se vi è il desiderio della coscienza di essere riconosciuta. Questo desiderio ha a che fare con la disponibilità all'altro, con la ricerca dell'incontro, con l'accettazione dell'altro e l'apertura al mondo. È solo l'essere riconosciuti che permette di riconoscersi, di avere rispetto e stima di sé.

L'incontro tra due coscienze mette in relazione punti di vista, prospettive e due *"aperture alternative sul mondo"*, è una relazione che è comunque incontro tra due desideri di riconoscimento.

Il desiderio di essere riconosciuti è appagato solo riconoscendo e questo avviene quando si attribuisce dignità all'altro.

Per ottenere riconoscimento, quindi, è necessario passare attraverso quello che Cortella (2005) chiama esperienza originaria, che è la disposizione stessa a riconoscere. Per fare questo è necessario rinunciare alla propria autoaffermazione per affermare il valore dell'altro, per cui autoaffermazione e autonegazione sono strettamente connesse.

Nella dinamica del riconoscimento, quindi, l'atto del riconoscere e la disponibilità a farsi riconoscere non sono mai disgiunti. Il rifiuto di riconoscere l'altro porta, infine, al non riconoscimento di se stessi. La nostra libertà, rifacendoci ad Hegel, si fonda, paradossalmente sulla dipendenza (Siebert, 2001), e, quindi, su quella reciprocità insita nella dinamica del processo di riconoscimento.

A livello generale si può affermare che le dinamiche del riconoscimento hanno delle ripercussioni nella costruzione di una società. In particolare, si deve tener conto dei processi di riconoscimento che sono strettamente connessi alle ingiustizie sociali. In un sistema democratico, le lotte per il riconoscimento si attuano sul piano dei diritti e delle libertà, ed hanno come protagonisti individui e gruppi che autoriconoscendosi e riconoscendo l'altro rivendicano la propria presenza come soggetti attivi in un determinato territorio.

Autori che fanno riferimento, ad esempio, alla Scuola di Francoforte, si ricollegano alle logiche di dominio e al sistema di produzione capitalistico, per analizzare il conflitto in base al riconoscimento reciproco, mettendo in relazione le istanze psichiche dell'individuo con i processi di mutamento della società. In tal senso, il riconoscimento nella sua elaborazione dialettica entra nella sfera pubblica e diventa soggetto della politica, mettendo in discussione i pilastri ed i principi della società democratica.

A livello sociale il non riconoscimento, o come afferma Renate Siebert il *riconoscimento negato*, è causa dei fenomeni discriminatori e razzisti e induce a dei cambiamenti nella sfera valoriale. Honneth (2002) sottolinea a tal proposito che la formazione dell'identità della persona è connessa al riconoscimento, in particolare al riconoscimento « *nelle sfere dell'amore, del diritto e nella solidarietà* ».

In base a tutto ciò è possibile affiancare il concetto di *agape* con le teorie del riconoscimento. Lucio Cortella (2005) parla di desiderio di riconoscimento quasi come una forza che spinge verso l'altro, che spinge a creare spazi e tempi di incontro. Il legame tra questo desiderio, con l'incontro e la creazione di stima e rispetto è la base della relazione agapica: rinunciare alla propria unica autoaffermazione per accogliere il valore dall'altro.

La scelta metodologica

Proverò ora a sintetizzare ora, cogliendo l'invito a rileggere in maniera concreta l'agire agapico, come tale concetto possa essere declinato nelle fasi della ricerca. Prima di entrare totalmente nel merito, affronterei brevemente la questione metodologica. Parlare di metodologia nella ricerca sociale significa addentrarsi in un terreno in cui le scelte individuali si incontrano con il rigore dettato dalla disciplina stessa.

Nel caso specifico, si è scelto di usare un approccio qualitativo per rispondere alla necessità di uscire fuori da quello che Sayad definisce nazionalismo metodologico (Pepe, 2009) e che porta a considerare centrali gli attori sociali, in questo caso la donna migrante come attrice sociale del cambiamento.

La scelta del metodo qualitativo, quindi, rientra nell'impossibilità di ottenere risultati oggettivi e « *consegna nelle mani dei soggetti la possibilità di essere co-partecipi del processo di comprensione del reale* » (Pepe 2009). Soprattutto per quanto riguarda il fenomeno migratorio, complesso e variegato, il ricercatore non può presumere di possedere « *a priori le variabili in grado di spiegarlo* » (Pepe 2009).

È necessaria una conversione di sguardo, per cui non solo si fa ricerca, ma si fa esperienza dell'incontro: fare esperienza non coincide con il vivere giorno per giorno, ma ha a che fare con l'assunzione di responsabilità per la propria biografia nel senso in cui « *fare esperienza di sé e sviluppare la capacità e sensibilità per fare esperienza dell'altro vanno in un certo senso di pari passo* » (Siebert, 2003). Fare esperienza dell'altro nella ricerca sociale non diventa una parentesi metodologica, ma parte integrante del progetto, in quanto si tratta di un mettersi in gioco costante e senza remore; come afferma Alberto Melucci « *per incontrare l'alterità occorre essere pronti a cambiare; non possiamo comunicare o metterci in relazione con le differenze semplicemente restando noi stessi.* » (Melucci 2000).

Fare esperienza di sé e dell'alterità è un mettersi in viaggio, un esercizio che diventa un processo chiamato da autrici come bell hooks o Paola Tabet, un processo di « *disimparare* », di mettere in discussione categorie e concetti ed « *in un certo senso, come suggeriscono i cultural studies ed i postcolonial studies, occorre scoprire le radici dei sistemi di conoscenza moderna nelle pratiche coloniali, cominciando con un processo per disimparare attraverso il quale possiamo mettere in crisi le verità ricevute* » (Siebert, 2001).

È quello che viene definito l'« *esercizio di esperienza dell'altro* », uno sforzo di cammino che tende verso l'Altro, che a partire dal riconoscimento permette di condividere e rivivere una storia, spostando lo sguardo e abbandonando la sicurezza delle categorie rigide. Una relazione che è un esercizio, un « *addestrarsi all'ascolto, ed evitare di far andare via lo stupore che ci accompagna*

quando violiamo le leggi di gravità del nostro etnocentrismo” (Cassano 2003) nella consapevolezza che *“l’esperienza dell’altro è quindi un esercizio di decentramento di indebolimento della nostra chiusura in noi stessi”* (Pepe 2009).

L’intervista è quindi un processo, un percorso di ricerca profondo che porta all’incontro con l’Altro. La dimensione dell’incontro si interseca con quella dell’ascolto. È un ascolto reciproco, è avere cura di quel dialogo che si crea nella situazione dell’intervista.

L’incontro con le donne migranti è esperienza di cambiamento, che passa dal denudarsi di certezze e categorie, dal creare un legame basato sulla fiducia e sulla consapevolezza di creare in quei minuti, in quelle ore, un rapporto di confidenza, di intimità. L’ascolto diventa metafora di un modo di mettersi in relazione, di entrare in una relazione e di un modo di intendere il percorso di ricerca (Chiaretti). L’ascolto si basa sulla *“concezione antropologica dell’assoluto bisogno estetico che l’uomo ha dell’altro”* (Bachtin, 1988, citato in Chiaretti 2001).

Tutto ciò, riletto alla luce dell’*agape* sembra inserirsi in un frame teorico più grande e completo: riconoscere, incontrare, ascoltare l’alterità ed entrarne in relazione, spinti da quel desiderio di riconoscimento che si traduce in dignità e libertà reciproca. Parole e concetti che ci richiamano ad un altro ed alto senso della ricerca sociale.

La ricerca: esperienze di *agape*

La domanda che ha guidato la ricerca può essere così sintetizzata: come avvengono i percorsi di integrazione delle donne migranti in particolari spazi, definiti di frontiera tra le sfere del privato e le sfere del pubblico? Si è scelto in particolare di approfondire principalmente tre aspetti: le associazioni, le comunità ed il lavoro.

Partendo dalla scelta dei due contesti, infatti, si può sottolineare il carattere frontaliere delle due regioni, nel cuore dell’Europa il Nord-Pas de Calais e nella periferia dell’Europa, la Sicilia. Entrambi, quindi, sono contesti situati, e la posizione a livello geografico è risultata essere una caratteristica importantissima, che rende questi contesti contemporaneamente l’apertura e la chiusura, l’ingresso verso l’Italia e l’Europa per i migranti che arrivano via mare.

Ma entrambe sono altresì luoghi di chiusura: in queste regioni si concretizzano le logiche del respingimento e della non accoglienza, entrambe a difesa della *“fortezza Europa”*.

Lo studio sul lavoro, è stato condotto a partire dalle teorie della *“doppia presenza”*, e dalle teorie che pongono al centro i rapporti di potere nelle situazioni di lavoro per le donne.

In particolare, è stato approfondito il caso italiano, ponendo attenzione al lavoro domestico e di cura, fattore di attrazione per l’immigrazione delle donne, legato alle caratteristiche demografiche e alla configurazione delle politiche sociali a livello locale. Il lavoro di cura è stato individuato come lo spazio in cui le dimensioni del pubblico e del privato si articolano in forme nuove e particolari.

Difficile dare una definizione di lavoro di cura: è creazione di legami, ma anche distacco emotivo, è lo spazio in cui si giocano dinamiche tra la prossimità e la distanza. Donatella Barazzetti (2007) parla di *“irruzione del mercato nella vita privata”*, le migranti rientrano in quella che viene definita *“la catena globale della cura”* e, quindi, sono loro a farsi carico dei compiti necessari per il vivere quotidiano: i lavori domestici, l’assistenza ad anziani e bambini. In questa sorta di mobilità globale autrici come Barbara Ehrenreich e Arlie Russel Hochschild, parlano di importazione di amore e di pratiche di cura, definendo l’amore come rinnovabile merce di scambio, da una famiglia, quella di origine, ad un’altra, quella datrice di lavoro.

Le autrici si soffermano sul deficit di amore nei paesi di partenza, rispetto al surplus che ne viene richiesto nei paesi di accoglienza, e sulle conseguenze nelle famiglie lasciate nei paesi di origine. Questa nuova configurazione ha causato la necessità di trovare anche le parole giuste per descrivere questo tipo di attività: è così che nasce il termine *badante*, un neologismo applicato come

sinonimo di assistente familiare, per indicare una persona che assiste a domicilio anziani e disabili non autosufficienti.

Letteralmente, è il participio presente di "badare", un verbo che significa stare attento, avere cura, occuparsi di qualcuno o qualcosa. La badante è colei che vive con una persona da assistere (di solito una persona anziana e non autonoma) che partecipa ed è responsabile di tutto ciò che rientra nel quotidiano. Alcune autrici parlano ancora di modello di welfare mediterraneo, caratterizzato da un forte innalzamento dell'età media e dall'assenza di politiche sociali per la cura e l'assistenza agli anziani con una conseguente richiesta di lavoro in questo settore.

Oggi, come evidenziato dalla ricerca, la richiesta e la chiamata diretta come badante rappresentano il primo motivo di ingresso in Italia dai paesi come la Romania, l'Ucraina e l'India.

Dai racconti delle donne impegnate nel lavoro di cura, emergono le impressioni, la percezione della situazione lavorativa. In gran parte sono racconti positivi, in cui viene evidenziata la dimensione relazionale e l'accoglienza.

Nei racconti, infatti, le donne parlano delle loro "signore" con molta tenerezza, come fa Bina, nel raccontare la sua ultima esperienza lavorativa *"con la famiglia dove ero, mi sono trovata bene. Ero molto affezionata, ma poi è morta. Aveva 100 anni.*

Era grande, ma anche lei era molto affezionata, io ho sofferto molto quando è morta". Anche Maria racconta: *"sette anni non sono sette mesi. Sono tanti. Poi quando la signora è morta è stato brutto. Ma siamo rimasti legati, ci sentiamo, alle feste, ai compleanni, sono come una famiglia per me, anche adesso".*

Anche Ela è contenta del suo lavoro e dice *"nel lavoro sempre bene, mi sento come se fossi a casa mia, con la signora sto bene e pure con sua figlia."* Questa frase racchiude però il senso e la caratteristica di questo lavoro: Ela dice infatti *"mi sento a casa mia"* inserendo nel lavoro la dimensione spaziale e simbolica della casa, come se il proprio lavoro fosse legato allo stare bene nel quotidiano di un luogo, in un ambiente. Pur sottolineando le difficoltà iniziali, alla fine la situazione cambia: *"tutto è abituarsi al ritmo, a quello che si deve fare, alla lingua ed al cibo"* (Dora) ma poi *"ci si abitua. Io faccio come se fosse mia mamma. O mia nonna, è la stessa cosa"* racconta Ela, che viene dalla Romania.

Dai racconti la natura del legame che viene sottolineato è sempre quella familiare. Emerge, infatti, una percezione del tipo di lavoro che fa riferimento alla famiglia, annullando le distanze tra datori di lavoro e badante. Ludmilla ne è un esempio, e lo esplicita: *"Non c'è differenza, io non sono la badante, sono una di famiglia. C'è chi dice tu sei la badante e stai lontana ma invece non c'è stato problema. Loro mi aiutano sono contenta."*

Credo sia possibile riconoscere in tal senso una relazione agapica: senza generalizzare credo si possa individuare nell'esperienza delle donne migranti impegnate nel lavoro di cura prassi in cui la dimensione del lavoro si traduce in dono. Come suggerisce Daniela Falcioni (2011) è un tipo di relazione fondata sul dono reciproco definito *"gratificante, che dà gioia"*. L'autrice, riprendendo un romanzo di Coetzee, (*Slow man*, 2006), che tratta in estrema sintesi di una relazione di cura, sottolinea proprio la presenza di *"un legame maturo per un dono incondizionato"*, che diventa reciproco e che va oltre la dimensione del lavoro e del contratto.

Cercando sempre di cogliere l'invito a riconoscere spazi di relazione agapica vorrei provare a condividere una parte di ricerca vissuta con le donne migranti provenienti dall'India che vivono in una cittadina siciliana in provincia di Messina. Tali donne, primo migranti e arrivate sole, sono legate tra loro in una comunità, luogo dei legami, delle tradizioni, degli affetti. Nel caso della comunità degli indiani a Patti si riconosce facilmente la rete fatta dalle relazioni di tipo familiare o di vicinato, ai quali sono legati tra l'altro, meccanismi di rete migratoria.

La leader della comunità racconta: *"Noi siamo così. La famiglia è importante, siamo tutti insieme, dove c'è un problema, si risolve, tutti insieme"*. La comunità tutta, infatti, interviene per i casi di difficoltà, si prende carico delle situazioni dei connazionali. La forte solidarietà che unisce i membri della comunità è sottolineata anche dal parroco della chiesa, luogo di ritrovo della comunità, che racconta: *"Un ragazzo ha avuto un incidente sul lavoro."*

Una famiglia di suoi connazionali lo ha accolto in casa e tutta la comunità, auto tassandosi, ha pensato alle cure mediche ed al reinserimento lavorativo". La comunità e soprattutto le leaders di comunità assumono un'ulteriore importante funzione. Riescono, infatti, a mediare tra domanda ed offerta di lavoro, collocando le persone in base alle richieste delle famiglie. Pertanto, considerando l'inserimento lavorativo, attraverso il capitale di relazione si rendono disponibili risorse cognitive che permettono agli attori di realizzare obiettivi che non sarebbero raggiungibili altrimenti.

La comunità è strumento di mobilità sociale (Pepe, 2009) e di creazione di strategie di integrazione che passano attraverso il lavoro e la condivisione dei momenti. Weber (trad. it. 1986) parla di comunità *"se e nella misura in cui la disposizione dell'agire sociale poggia su una comune appartenenza soggettivamente sentita da parte degli individui che vi partecipano"*: in questo caso la comune appartenenza fonda l'agire di membri della comunità e delle donne che soggettivamente ne rafforzano i legami.

Tali legami diventano palesi nelle pratiche e nei discorsi quotidiani, e soprattutto nei giorni di festa e nelle ricorrenze. La domenica è il giorno libero per chi lavora come badante. Domenica mattina si parte dalle abitazioni, luogo di lavoro, per raggiungere i connazionali nelle proprie case. Come riportato dalle interviste *"questa è una cosa bella, la cosa più bella che abbiamo, stare insieme la domenica"*.

Vivere con loro questa giornata è esperienza che non lascia indifferenti: le donne si vestono a festa con abiti tradizionali dai tessuti preziosi e colorati, indossano gioielli, si incontrano con le altre per partecipare alla messa domenicale. La religione qui è uno strumento di rafforzamento dei legami. Le donne partecipano attivamente con preghiere e canti tradizionali, coinvolgendo il resto della comunità parrocchiale, eliminando ogni sorta di diffidenza. La religione, in questo caso quella cattolica, e la partecipazione ai riti rafforzano ancora di più il senso di appartenenza, è il luogo di incontro e di scambio delle informazioni tra le donne. Alla spiritualità forte che si respira in queste situazioni si associa la dimensione della preghiera: *"Siamo qui- dice una anziana donna indiana- per pregare per i nostri figli rimasti in India, per noi tutti, per quelli che sono rimasti senza lavoro"*. Un legame forte con la quotidianità e con le relazioni familiari, come se la preghiera potesse avvicinare e ridurre le distanze. La comunità è quindi, il luogo delle relazioni agapiche che si intrecciano ancora una volta, tra la prossimità e la distanza, tra le sofferenze e le gioie, e che si nutrono di preghiera e di incontro.

Conclusioni

Per concludere vorrei partire dalle parole di Vera Araújo: *"Anzitutto l'agape non è un sentimento del cuore, è un fare. Nella parabola del buon Samaritano il prossimo è colui che si è preso cura dell'uomo incappato nei briganti. Si tratta dunque di "farsi prossimo", di prendersi cura. Amare è servire, un servizio concreto, verso persone concrete, che prende forma nel momento presente."*

Quando ho scelto di continuare a studiare e di fare ricerca spesso mi sono chiesta il senso, il significato, domandando a me stessa quale potesse essere il mio contributo. Da giovane credente continuo a cercare domande più che a trovare risposte, ma credo di poter affermare che fare ricerca possa diventare esperienza di incontro, ed è quello che cambia e che stravolge l'intero percorso. *"Chi è il prossimo?"*, chi è il prossimo nella ricerca sociale? Dalla mia breve esperienza sento di poter dire che il prossimo è proprio chi fa ricerca, chi si mette in cammino, chi perde le sue certezze teoriche e chi prova ad accogliere il cambiamento.

E per questo che ringrazio Social-one per aver accolto il mio piccolo contributo. In un momento in cui la fatica della ricerca sociale è quotidiana, sono grata a chi riconosce l'importanza di un amore particolare, forse poco messo a tema: l'amore per la ricerca, per lo studio, per l'incontro.

Bibliografia

- Adorno, T., W., *Minima Moralia. Meditazioni della Vita Offesa*, Einaudi, Torino, 1994.
- Ambrosini, M., *Sociologia delle Migrazioni*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- Ambrosini, M., *Richiesti e Respinti*, Il Saggiatore, Milano, 2010.
- Ambrosini, M., *La Fatica di Integrarsi*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Bagnasco A., Piselli, F., Pizzorno, A., Trigilia, C., *Il Capitale Sociale, Istruzioni per l'Uso*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Balbo L., *Il Lavoro e la Cura*, Einaudi, Torino, 2008.
- Barazzetti, D., *C'è Posto per me?*, Guerini, Milano, 2007.
- bell hooks, *Elogio al Margine*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Bello A., *Convivialità delle Differenze*, La Meridiana, Molfetta, 2004.
- Bichi, R., *L'Intervista Biografica, una Proposta Metodologica*, Vita e pensiero, Milano, 2002.
- Campani, G., *Genere, Etnia e Classe*, Edizioni ETS, Firenze, 2000.
- Cassano, F., Zolo D. (a cura di), *L'Alternativa Mediterranea*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- Chiaretti G., Rampazi M., Sebastiani C., *Conversazioni, Storie, Discorsi, Interazioni Comunicative tra Pubblico e Privato*, Carocci, Roma, 2001.
- Coetzee J. M., *Slow Man*, Einaudi Torino 2006.
- Cortella L., *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, in *Fenomenologia e Società*, XXVIII (2005), 2, pp. 3-19;
- Ehrenreich, B., Hochschild, A.R., *Donne Globali, Tate, Colf e Badanti*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- Hénaff M., Anspach M., Sarnelli E. , Falcioni D., *Cosa significa donare?* Edizioni Guida i, Napoli 2001
- Honneth, A., *Lotta per il Riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- Horkheimer, M., Fromm, E., Marcuse, H. et al, *Studi sull'Autorità e la Famiglia*, Utet, Torino, 1974.
- Melucci, A., *Parole Chiave. Per un Nuovo Lessico delle Scienze Sociali*, Carocci, Roma, 2000a.
- Melucci, A., *Diventare Persone*, Gruppo Abele, Torino, 2000b.
- Melucci, A., *Culture in Gioco. Differenze per Convivere*, Il Saggiatore, Milano, 2000c.
- Pepe, M., *La Pratica della Distinzione*, Unicopli, Milano, 2009.
- Said, E.W., *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991
- Sayad, A., *La Doppia Assenza*, Raffaello Cortina, Milano, 2002.
- Siebert, R., *Il Razzismo. Il Riconoscimento Negato*, Carocci, Roma, 2003.
- Siebert, R., Floriani, S., *Incontri tra le righe*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 2010.
- Siebert, R., *Andare Ancora al Cuore delle Ferite, Intervista ad Assia Djebar*, La Tartaruga, Milano, 1997.
- Tabet, P., *La Pelle Giusta*, Einaudi, Torino, 1997.
- Weber, M., *Economia e Società*, Comunità, Milano, 1961.

Agape come possibile mezzo di comunicazione generalizzato a livello simbolico nell'Economia di Comunione – una prima approssimazione

di Iracema Andréa Arantes da Cruz *

I. Introduzione

Questo *paper*, intende introdurre nella discussione sull'*agape* come categoria interpretativa per le scienze sociali una prospettiva che consideri l'*agape* un possibile mezzo di comunicazione generalizzato a livello simbolico, secondo l'approccio della teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann (Luhmann 1990), nel rapporto intersistemico in particolare tra sistema religioso e sistema economico, a partire dall'analisi del progetto Economia di Comunione. In questa prospettiva teorica, l'Economia di Comunione (EdC) è inserita nel più ampio dibattito riguardante la funzione della religione nella società attuale (Luhmann 1991; Martelli 1995; Souza; Martino 2004), funzionalmente differenziata, nella quale la religione ha perso l'egemonia nella costruzione dell'ordine sociale.

Questo obiettivo si pone a sostegno della tesi che l'Economia di Comunione sia uno dei possibili modi attraverso cui la religione continua ad influire in ambiti non religiosi nella società contemporanea, nella quale non esiste più una pratica religiosa egemonica come fonte unica di parametri orientatori dell'azione e dell'organizzazione sociale nel suo insieme (Martelli 1995:165; Berger 1985:119).

All'interno di questa discussione, il *paper* intende rispondere ad una delle sfide lanciate dall'epoca contemporanea – al di fuori di una lettura frugale e riduttiva, basata nella contrapposizione tra influenza della religione nella società e secolarizzazione – di pensare questi due fenomeni allo stesso tempo (Pierrucci 2004:19).

Oltre a questo, la riflessione presentata è parte di un lavoro di ricerca iniziato tre anni fa, conclusosi con una dissertazione discussa presso l'Università Cattolica di San Paolo e intitolato "No reino da complexidade: a Economia de Comunhão entre as esferas civil e religiosa segundo a abordagem da Teoria dos Sistemas Sociais de Niklas Luhmann", dalla quale si può trarre ulteriori approfondimenti.

L'EdC, sorta 21 anni fa, può essere considerata un fenomeno sociale, culturale, economico e non solo, presente nei cinque continenti, che raduna circa 800 aziende che condividono i loro utili a livello internazionale, con l'obiettivo di collaborare per eliminare la miseria nel mondo. La sua pratica, però, va oltre la condivisione degli utili, perché suscita un nuovo modo di concepire l'agire economico e una nuova cultura economica, la cui peculiarità sta nel fatto di essere sorta da una spiritualità, da un'esperienza religiosa, quella del Movimento dei Focolari, un movimento ecclesiale cattolico, ma oltrepassa le frontiere del religioso, incidendo nel campo civile, nella sfera dell'economia e del mercato, creando una cultura civile fondata nell'amore, come risultato e come propulsore di un *agire* che potremmo dire *agapico* (Araujo 2009; Cataldi 2009; Colasanto 2009; Iorio 2009)

* Giornalista, master e dottorato in Scienza della Religione – aree di ricerca: Religione e Società; Religione e campo simbolico – presso l'Università Cattolica di San Paolo (Brasile); membro della commissione Centrale dell'Economia di Comunione /Rocca di Papa).

II. L'economia di Comunione tra religioso ed economico

In una società frammentata e differenziata, la religione, più che sparire, come previsto in un certo senso da Durkheim, che diceva che la religione dovrebbe essere sostituita (perché un dio sempre sarà necessario), da un equivalente funzionale civile; dei laici, come l'individuo e, in lui, la società (Durkheim 1975:235-249), ha dovuto trovare nuove vie per esprimersi e continuare a influire nell'ambito pubblico e civile

Allo stesso tempo in cui la società perdeva velocemente i referenziali esclusivamente religiosi, la religione stessa trovava modi di sopravvivere – tante volte adattando e legittimando pratiche laicali con eventuali pregiudizi del senso religioso della questione. (Souza 2004:7) [traduzione nostra]

Questo lavoro non intende esaurire tutta la discussione sul processo che ha portato, in Occidente, allo spostamento della religione al di fuori del centro delle decisioni e del ordinamento sociale. Il *paper* parte da questa realtà come dato di fatto, concepisce, cioè, la società occidentale contemporanea costituita e organizzata a seconda delle specializzazioni e differenziazione dei vari ambiti, come risultato e causa del processo di secolarizzazione (d'accordo con l'approccio teorico utilizzato nell'analisi). Qui non s'intende discutere sull'ampio dibattito emerso attorno alla teoria della secolarizzazione, ma considerare questo fenomeno alla luce della teoria di Niklas Luhmann, per il quale:

La secolarizzazione è una delle conseguenze della trasformazione della società in direzione di un sistema primariamente differenziato in forma funzionale, nel quale ogni ambito funzionale acquista una maggiore stabilità e una maggiore autonomia, ma diventa anche più dipendente dal fatto e dal modo in cui vengono adempiute le altre funzioni. (Luhmann 1991:241)

Il punto d'incontro, però, tra tutte le analisi è quello della perdita, da parte della religione, in primo luogo cristiana, in Occidente, dell'egemonia nel creare e orientare l'ordine sociale. Martelli afferma: “Nella società moderna i processi sociali si fondano su una razionalità strumentale che non esige nessuna legittimazione trascendente” (Martelli 1995:165).

Berger segue nella stessa direzione, concependo la secolarizzazione come “il processo nel quale settori della società e della cultura sono sottostrati dalla dominazione delle istituzioni e simboli religiosi” (Berger 1985:119).

In verità sarebbe riduttivo chiudere la discussione sullo status della religione nel mondo contemporaneo, considerandolo soltanto dalla prospettiva della secolarizzazione, soprattutto se consideriamo tutto il risveglio della pratica religiosa anche in Occidente, mediante i nuovi movimenti religiosi, le molteplici espressioni della religiosità popolare, e ancora i nuovi movimenti ecclesiali, ci sarebbe da discutere e riflettere a lungo senza, forse, arrivare a una conclusione univoca, che giustificerebbe la polisemia del termine secolarizzazione. Non è però obiettivo di questo *paper* discutere questo tema. Esso utilizza l'idea che la religione, soprattutto cristiana, essendo diventata un settore, accanto ad altri settori, della società, con i quali deve rapportarsi in modo non egemonico, ha trovato dei modi per continuare a influire e a rapportarsi con la società nel suo insieme.

La Teoria dei Sistemi Sociali di Niklas Luhmann offre uno strumento adatto per osservare la religione nella sua relazione con i vari ambiti della società, dato che Luhmann analizza la società organizzata in sistemi differenziati, che si trovano in rapporto tra loro.

In questo senso, l'Economia di Comunione, vista come un progetto simultaneamente civile e religioso, perché nato dentro ad un sistema religioso – quello del Movimento dei Focolari – ma

concretizzato nel sistema economico e originante non chiese, non riti... ma un complesso di aziende che operano nel mercato con la finalità di produrre utili da condividere con chi si trova in necessità, appare come un possibile modo della religione cristiana di operare in ambiti non religiosi.

III. Alcuni elementi della Teoria dei Sistemi sociale

III.1 Visione generale e mezzi di comunicazione generalizzati a livello simbolico

Data l'ampiezza e la complessità della Teoria dei Sistemi Sociali, in questo *paper* se ne utilizzeranno soltanto alcuni elementi, considerati adatti per l'analisi proposta, senza l'intenzione di esaudire tutta la Teoria dei Sistemi Sociali e nella consapevolezza che questa offrirebbe altri elementi che potrebbero arricchire la riflessione appena delineata.

Luhmann comprende la società contemporanea strutturata in modo funzionalmente differenziato, basata su sistemi, come, per esempio, la politica, l'economia, la religione, l'educazione, che funzionano in maniera autonoma, anche se mantengono una relazione tra loro.

I sistemi emergono dalla differenza sistema/ambiente: non possono esistere prescindendo dal proprio ambiente. Così, l'ambiente del sistema politico è formato da tutto ciò che non è politico; la differenza tra il politico e il non politico determina il sistema in questione (Luhmann 1990:87).

La relazione tra i sistemi si verifica mediante lo schema di *input* e *output*. L'emissione di segnali (o perturbazioni) da parte dall'ambiente al sistema è denominato *output* (uscita) e la ricezione da parte del sistema *input* (entrata). Non si tratta di un'entrata o di un'uscita passivi, ma di un processo nel quale i due sistemi reciprocamente costruiscono se stessi: al ricevere di una data perturbazione (segnale), il sistema ricevente trasforma questo segnale in informazione e rielabora se stesso, utilizzando i propri elementi (autopoiesi), con la possibilità di invertire il processo, diventando a sua volta emittore (inviando segnali al sistema da cui ha ricevuto perturbazioni).

I sistemi si organizzano e si modificano a partire dai propri elementi. Per elementi si intendono le comunicazioni che avvengono all'interno di un determinato sistema. Così ciò che è politico comunica sul ciò che è politico, in modo tale che ogni sistema funziona d'accordo con una propria logica, autonomamente, ma non indipendentemente, dato che il fatto che i sistemi operino in modo autonomo non significa che non ci sia relazione tra i vari sistemi sociali.

L'ambiente non è una specie di sistema più complesso e più ampio, ma tutto ciò che non appartiene al sistema.

Luhmann ha identificato tre tipi di relazioni sistemiche:

1. la relazione sistema-ambiente di tipo generale, che avviene nell'ambito della società in quanto sistema globale;
2. la relazione intersistemica, che avviene quando un dato sistema determina un altro come ambiente, dando origine ad un sistema sociale interno; il che si riferisce al rapporto tra due sistemi;
3. la relazione intra-sistemica che emerge quando un dato sistema raggiunge un livello elevato di complessità esigendo una differenziazione interna, creando, così, sistemi parziali o sottosistemi.

Dato che ogni sistema si organizza e si modifica a partire dai propri elementi, e gli elementi di un sistema sono le comunicazioni che avvengono nel suo interno e lo costituiscono, si deve considerare che ogni comunicazione può o no essere compresa, accettata o rifiutata. Per questa ragione i sistemi sono soggetti alla contingenza, cioè l'esistenza potrebbe essere anche di un altro modo. Se un sistema si lasciasse dominare da un elevato livello di contingenza, si disintegrerebbe,

perchè starebbe sottomesso al caos, perdendo la sua identità. Ci sono meccanismi che operano nel senso di ridurre la contingenza e dare possibilità di mantenimento del sistema. I mezzi di comunicazioni generalizzati a livello simbolico (MCGLS) eseguono questa funzione, assicurando l'esito della comunicazione, cioè la sua accettazione. Importante notare che accettazione o rifiuto non significano soltanto risposte positive o negative, ma orientamenti – come risposta – verso una direzione di aspettativa di risposta: se la risposta di alter sarà positiva riguardo l'aspettativa di risposta di ego si darà possibilità all'emergere di nuove comunicazioni, e dunque sostegno al sistema.

Oltre il linguaggio scritto, esiste come processo evolutivo di grande significato per le comunicazioni lo sviluppo dei mezzi di comunicazioni generalizzati a livello simbolico che danno alla comunicazione la possibilità di essere accettata. (Luhmann 2009:310) [traduzione nostra]

In questo senso, la possibilità di ottenere una risposta positiva alla aspettativa della comunicazione, può essere condizionata dai MCGLS che hanno il compito di assicurare il successo della comunicazione, dato che condizionano la selezione/scelta della propria comunicazione, motivando e assicurando l'accettazione di una data risposta selettiva. I mezzi di comunicazione generalizzati a livello simbolico “usano generalizzazioni per simboleggiare il nesso esistente tra selezione e motivazione e per rappresentarlo come unità” (Luhmann 1990:278).

Alcuni esempi dati da Luhmann sono la verità, l'amore, la fede religiosa, l'arte, come i valori fondamentali generalizzati, cioè accettati dalla civiltà in modo generale. Essi condizionano la selezione, la risposta alla comunicazione, perchè operano come motivazione a orientarsi in una determinata direzione.

Si tratta in tutti questi casi [...] di condizionare la selezione della comunicazione in modo che essa possa agire anche come strumento di motivazione, assicurando quindi l'accettazione di una determinata proposta selettiva. (Luhmann 1990:278)

Questo concetto è di grande importanza per questo *paper*, dato che la fede religiosa viene intesa come un MCGLS, il che delimita le possibilità di selezione da parte dei fedeli coinvolti nella rete di comunicazioni, dalla quale derivano le azioni, una volta che le comunicazioni possono essere osservate e comprese solo quando espresse in azioni.

III.2 Interpenetrazione

L'interpenetrazione avviene quando due sistemi mettono a disposizione l'uno dell'altro, reciprocamente, la propria complessità. Cosa significa mettere a disposizione la propria complessità? Anzitutto è importante riprendere il concetto di complessità, che esprime il numero di relazioni possibili di essere stabilite per un dato sistema. Quanto più grande è questo numero, più grande è la complessità del sistema.

Le relazioni sistemiche si danno attraverso la comunicazione, perciò si può capire che quanto più grande è la possibilità di comunicazione, più grande è la complessità del sistema. Da questo deriva che mettere a disposizione la propria complessità per un altro sistema significa mettere a disposizione le proprie comunicazioni.

III.3 Funzione della religione

In generale, per Luhmann, la religione ha la funzione di determinare l'indeterminato, intendendo per indeterminato la sfera del trascendente e per determinato quella dell'immanente (Luhmann 1991). Così, la religione costruisce e concretizza nel quotidiano le comunicazioni che si originano nell'ambito del trascendente, stabilendo tra queste due sfere una relazione del tipo intersistemico, nella quale il trascendente si presenta come ambiente dell'immanente.

Nell'ambito dell'immanente, la religione, secondo il riferimento sistemico, si presenta come sistema parziale del sistema sociale (Luhmann 1991:234), diventando un sistema accanto agli altri e, così, stabilendo i tre tipi di relazioni identificate:

1. con il sistema globale – cioè con tutta la società, come Chiesa, nella qualità di funzione;
2. con i sistemi parziali, nella qualità di prestazione, o diaconia. In questo caso si tratta del servizio realizzato al di fuori dell'ambito strettamente religioso (comunità spirituale, culto), caritativo o non.
3. con se stesso, lo fa come riflessione, che risulta nella riflessione teologica.

In questo *paper* ci soffermeremo sulla relazione con i sistemi parziali in qualità di prestazione.

III.3.1 La prestazione o diaconia

Una delle caratteristiche della differenziazione sociale è far sì che l'integrazione sociale sia definita in modo negativo, cioè come qualcosa di necessario per evitare che le operazioni di un dato sistema provochino problemi insolubili in altri sistemi parziali (Luhmann 1991:230-231). Perciò, si deve evitare che l'ottimizzazione dei risultati in un dato sistema danneggi altri, per esempio che l'ottimizzazione dell'educazione provochi la disoccupazione, danneggiando il sistema economico; o che lo zelo religioso impedisca il consenso in politica oppure che la produzione del consenso attraverso il *welfare state* impedisca l'accumulazione del capitale (Luhmann 1991:234). Questo sarebbe lo stato ideale, non verificabile però empiricamente, dato che in realtà i sistemi interferiscono costantemente tra loro, nel senso che le operazioni di un sistema finiscono per danneggiare altri sistemi o se stessi e, nel farlo, hanno bisogno che altri sistemi si dedicano alla soluzione dei cosiddetti problemi.

Con il formarsi della stratificazione e più che mai con il passaggio alla differenziazione funzionale crescono tuttavia le interdipendenze e gli oneri reciproci tra i sistemi parziali, finché diventa addirittura normale che i problemi non vengano risolti nel luogo dove vengono prodotti. (Luhmann 1991:231)

La religione come prestazione consiste proprio nella presa di posizione nel risolvere problemi generati in altri sistemi e non risolti da essi.

Nei termini concettuali che qui abbiamo posto, ciò significa che diminuisce l'orientamento alla funzione e aumenta quello concernente la prestazione. [...] Questo spostamento di accento rappresenta certamente la più importante conseguenza della secolarizzazione. (Luhmann 1991:247)

Nella relazione della religione con l'ambiente sociale interno, le relazioni "sussistono solo se vengono assunte e rielaborate da altri sistemi". (Luhmann 1991:60). Questa osservazione di Luhmann è fondamentale, perchè tocca il centro di un problema che può rendere difficile la manutenzione della religione, ma che può anche rinvigorirla.

Infatti, la diaconia per funzionare deve sottomettersi alla legge oggettiva dell'esito, dei desideri e delle norme del destinatario. Così la religione rischia di perdere il suo carattere specificamente religioso nell' aiutare o dare assistenza ad un altro sistema (ibidem:247), perchè può darsi che il servizio offerto dalla religione non si distingua più dagli altri servizi offerti dagli altri sistemi. È il rischio della secolarizzazione della stessa pratica religiosa, cioè la *disvincolazione* della religione da se stessa, con un conseguente svuotamento di senso della propria religione.

Questi rischi possano operare come "perturbazioni" – *input* – che portano il sistema religioso a rielaborarsi a partire dai suoi elementi, trovando nuovi modi di rapportarsi con l'ambiente sociale interno, senza compromettere la sua identità e funzione sociale, anzi, rinvigorendola.

Questo può avvenire perchè in questo processo la religione può produrre, mediante il meccanismo di *input* e *output*, trasformazioni anche nel sistema che riceve la prestazione. Queste trasformazioni possono avvenire attraverso la trasmissione e la creazione di nuovi mezzi di comunicazione generalizzati a livello simbolico, vincolati, in certo modo, al sistema religioso.

Il MCGLS della religione è la fede, che determina le comunicazioni che avvengono nel sistema religioso e motiva le selezioni proposte dalle comunicazioni. La fede può essere messa in relazione con vari codici binari – *medium* – che in virtù della relazione intersistemica, potrebbero essere introdotti in sistemi non religiosi. La prestazione potrebbe concretizzare tale processo, dato che il servizio offerto è motivato da qualche tipo di *medium* che potrebbe essere introdotto nel sistema ricevente insieme con lo servizio.

Ci sembra che questa potrebbe essere una via attraverso cui la religione potrebbe esercitare influenza in ambiti non religiosi.

IV. L'EdC dalla prospettiva della Teoria dei Sistemi Sociali di Niklas Luhmann

IV. 1 L'economia di Comunione come sistema parziale del Movimento dei Focolari e del sistema economico

La nostra analisi conclude che l'EdC può essere inserita nell'ambito della funzione della religione nella contemporaneità, quando la religione si presenta come sistema parziale del sistema sociale, quindi vulnerabile ai cambiamenti che avvengono nel suo ambiente sociale – gli altri sistemi della società – ma anche capace di influire in esso.

Infatti, l'EdC è sorta nel sistema religioso – dentro del Movimento dei Focolari (MF), un movimento ecclesiale cattolico – e si concretizza nel sistema economico, dato che è costituita da un complesso di aziende che operano nel mercato con lo scopo di produrre utili da condividere con chi si trova in necessità.

L'origine dell'EdC può essere vista come sollecitata dai segnali emessi dall'ambiente – sistema economico – al Movimento dei Focolari e la sua concretizzazione in quanto sistema influisce il sistema economico, nella qualità di sistema sociale interno. Oltre a questo, l'EdC può essere vista nella sua relazione con il sistema economico a partire dalla prestazione.

Descrivere l'analisi integralmente sarebbe molto lungo. Ponendo in questo *paper* attenzione alla questione dell'agape come possibile MCGLS nell'EdC, ci sembra utile soltanto accennare che all'origine dell'EdC troviamo come uno dei *output* emesso al MF, la debolezza del sistema economico nel concretizzare la sua funzione basilare che comprende il soddisfare i bisogni,

produrre beni e servizi e assicurare la crescita del proprio sistema, intesa come sviluppo (Luhmann 1998:81). Infatti, nel 1991, anno di fondazione dell'EdC, ci si trovava dinanzi ad uno dei più grandi problemi del pianeta: il paradosso della produzione di una ricchezza mai vista, accanto all'emergere di una povertà, anche questa, di dimensione acuta.

L'EdC sembra nascere come risultato del rapporto intersistemico tra il sistema religioso, attraverso il MF, e il sistema economico: l'EdC può essere considerata parte, simultaneamente, tanto della sfera civile quanto della sfera religiosa, per cui come sistema parziale sia del MF, sia del sistema economico. Essa, inoltre, può essere compresa come un possibile modo della religione – in questo caso cristiana – per continuare ad incidere in altri ambiti della società fino al punto da operare trasformazioni in essi, modificando tanto il MF, quanto l'economia. In altre parole l'Economia di Comunione, con il suo solo esistere, sembra rinnovare o rielaborare – in qualche modo – tanto il MF, quanto l'economia.

IV.2 L'EdC e l'agape come possibile mezzo di comunicazione generalizzato a livello simbolico

Un sistema viene delimitato dalla differenza sistema/ambiente, ma anche attraverso delle sue strutture, che definiscono quali comunicazioni costituiscono il sistema, conferendogli identità. “Le strutture sono le condizioni che delimitano gli ambiti delle relazioni delle operazioni di un sistema [...] indicano, perciò, la selezione delle relazioni tra gli elementi ammessi in un sistema” (Corsi et al 1996:73) [traduzione nostra].

La nostra analisi conclude anche che l'EdC e il MF si rapportano come sistemi interpenetranti, cioè l'EdC ha a sua disposizione le comunicazioni stabilite dentro del MF. A questo punto è importante capire la struttura che delimita le comunicazioni dentro il MF.

Il MF è un sistema assai complesso, perciò, con lo scopo di ridurre la sua complessità, si sceglie qui di considerare, come struttura centrale del MF, la sua spiritualità. Dentro questa, innanzitutto la comprensione di Dio come Amore, da dove tutto è partito. Per giustificare la scelta fatta, si ricorre al concetto di carisma¹.

Il carisma del MF è espresso nella sua spiritualità, che si presenta come struttura che delimita le frontiere del sistema MF. Così, il MF comunica sul religioso d'accordo con la sua spiritualità, differente della comunicazione sul religioso fatta dagli altri sistemi religiosi. Per esempio, il *medium* del sistema familiare è l'amore. D'accordo con la logica sistemica, Febbajo afferma che “la famiglia non può essere più vista come il luogo nel quale il medium amore viene racchiuso, praticato, tutelato, ma come il luogo nel quale si ama ciò che non può essere altrimenti amato” (Febbajo in Luhmann 1990:46).

Luhmann identifica come *medium* della religione la fede. Ora, la fede spiega se stessa, ma diventa vivibile mediante la dogmatica, ma anche – si può dire – mediante i carismi, che contengono in sé sia la dottrina che la fede. Da questo si deduce che la religione, nel caso la Chiesa e, conseguentemente, un movimento ecclesiale non è soltanto lo spazio in cui la fede è custodita e sviluppata, ma lo spazio in cui la fede può essere custodita e sviluppata in un modo che non può essere custodita e sviluppata in un altro luogo. Così si stabilisce il sistema.

In quest'ottica, il MF si presenta come un sistema che ha come *medium* la spiritualità dell'unità. Il contenuto semantico fondamentale di questa spiritualità è l'amore, non un qualsiasi tipo d'amore, ma un tipo specifico di cui è necessario cercare di capire il contenuto di significato.

¹ La teologia cattolica afferma che il termine carisma indica un dono della divinità ad una data persona, affinché lei possa comprendere il messaggio del Vangelo da una determinata prospettiva, ciò è, mettendo in rilievo un aspetto di esso ancora non totalmente evidenziato nella dottrina e nella pratica della Chiesa. (Ribeiro 2003:15) [traduzione nostra]

L'analisi fatta propone l'*agape* come termine che esprime il valore semantico dell'amore come MCGLS che delimita le comunicazioni stabilite nel MF, e conseguentemente nell'EdC, costituendo il sistema.

IV.3 L'amore-agape

Il termine *agape* è stato incorporato dal greco al cristianesimo dagli apostoli Giovanni e Paolo, per indicare un modo di comprendere la vita (Foresi 2004:569).

L'*agape* indica un modo di essere e di agire: motiva le azioni delle persone, perchè motiva le sue comunicazioni. In questo senso, l'*agape* è sempre una scelta libera, un atto di volontà libero (Araujo 2009:246), non soltanto un sentimento, ma una decisione che si dà ogniqualvolta si presenta una comunicazione che esige una selezione, una risposta. Così l'*agape* può compiere la funzione di MCGLS.

Per cui è importante cercare di capire il contenuto semantico dell'*agape*. Proponiamo una prima approssimazione: indichiamo come contenuto semantico di *agape* l'amore a Dio e al prossimo, soprattutto un amore che è reciproco: "Amatevi gli uni agli altri come io vi ho amato" (Gv 15, 12-13).

Agape è un amore tipicamente cristiano, contiene in se *eros* e *philia*, ma li trascende, perchè include in se la gratuità. L'*agape* è un amore attivo, che porta le persone a proiettarsi fuori di se, orientandosi agli altri (Foresi 2004:569) e provoca un tipo di agire che può dirsi *agapico*. Afferma Cataldi:

L'agire agapico, infatti, presenta delle caratteristiche emergenti che allo stesso momento annettono e trascendono l'amore inteso come *philia* ed *eros*, allargando la propria sfera d'azione alla concretezza, alla gratuità, alla creatività e alla reciprocità tipiche dell'*agape* evangelica. (Cataldi 2009:243-244)

L'*agape*, si può capire, contiene l'amore al prossimo come espressione dell'amore a Dio. Sta scritto nel Nuovo Testamento che non si può dire che si ama a Dio, a chi non si vede, se non si ama il prossimo a chi si vede (cf. 1 GV 4,19-21). In questo senso, dentro la logica sistemica, l'amore al prossimo determina l'indeterminato, ciò è porta alla sfera del immanente la realtà che si vive nella sfera del trascendente: l'amore a Dio. D'altra parte, senza l'amore a Dio, l'amore al prossimo potrebbe degenerarsi in "semplice filantropia, sentimento egoistico di possesso, affetto privo di vero contenuto spirituale" (Foresi 2004:574).

In questo senso anche il sociologo P.A.Sorokim introduce l'amore come categoria sociale: sul piano sociale l'amore è una significativa interazione, o relazione, fra due o persone, nella quale le aspirazioni e gli scoppi di una persona sono condivisi ed assecondati nella loro relazione da altre persone. (Sorokim 2005:55)

Per lui, l'amore possiede la purezza, l'intensità e l'estensione tra le sue dimensioni tipiche. Riguardo alla purezza, l'amore varia tra l'amore che si giustifica unicamente dall' amore stesso, all' amore che si lascia contaminare dall'utilità, dal piacere o dai vantaggi egoistici (Sorokim 2005:59). Riguardo all'intensità, l'amore può andare dal punto zero a un punto massimo; può addirittura raggiungere gradi negativi, che si esprimono nell'odio (ibidem 2005:57). Per terzo, riguardo all'estensione, l'amore varia dall'amore esclusivo a se stesso (punto zero), all'amore universale,

orientato a tutta l'umanità e a tutte le creature (ibidem: 58). In questo senso, l'*agape* si presenta come intensità, purezza e estensione massime dell'amore.

L'*agape* ancora si concretizza nell'amore al prossimo e esige la reciprocità. Nell'Antico Testamento, per cui prima di Gesù, il prossimo era quello che apparteneva alla stessa stirpe o chi era ammesso nella comunità ebraica, perciò implicava vincolo di sangue o di adozione giuridica. Con il cristianesimo e con la conseguente introduzione dell'amore-*agape*, il prossimo passa ad essere ogni persona con chi si stabilisce una relazione, territorialmente prossime o no, della stessa fede o no, con le stesse idee morali o no, ecc. Anche i nemici vengono considerati prossimi (Foresi 2004:575-576).

Nella spiritualità dell'unità l'amore al prossimo occupa un posto centrale proprio per il fatto che essa – la spiritualità – è collettiva nel senso che si va a Dio insieme e per mezzo del fratello, oltre che richiamare l'idea di un amore universale. L'universalità dell'*agape*, per come inteso nella spiritualità dell'unità, si concretizza nel locale, nel quotidiano. Dice Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari:

Amare tutti. e per realizzare questo, amare il prossimo. Ma chi è il prossimo? Lo sappiamo: non dobbiamo cercarlo lontano: il prossimo è il fratello che ci passa vicino nel momento presente della vita. È necessario (...) amare questo prossimo ora. Quindi non un amore platonico, non un amore ideale; amore fattivo.

Bisogna amare non in modo astratto e futuro, ma in modo concreto e presente, adesso. (Lubich apud Araujo 2009-250)

Da questo brano di Lubich si può trarre un'altra caratteristica dell'*agape*: un amore che si realizza nel servizio concreto, orientato a persone concrete, che prende forma nel momento presente (Araujo 2009:250).

Un altro aspetto dell'*agape* riguarda la sua relazione con Gesù crocefisso e abbandonato. Infatti, il modello che raggiunge il grado massimo di purezza, di intensità e di estensione è rappresentato da Gesù crocefisso e abbandonato: "Amatevi a vicenda come io vi ho amato" (Gv 15, 12-13). In Gesù l'amore ha raggiunto il suo culmine nella croce, nella capacità di dare la vita e rappresenta la sua misura. Dice ancora Lubich:

Gesù ha detto questo è il mio precetto: "amatevi a vicenda", ma non ci ha lasciato questo amore senza un modello, perchè ha aggiunto: "come vi ho amato". E non ha lasciato senza spiegazione, quando ha aggiunto ancora: "Nessuno ha un amore più grande che quello che dà la vita per i suoi amici". Sì, Gesù crocefisso e abbandonato è il modo di amare i fratelli. (Lubich 1985;114) [traduzione nostra]

Dare la vita, nel pensiero di Lubich, non è soltanto dare la vita fisica – quasi mai richiesta – ma, per amare con la misura massima dell'amore-*agape* in tutte le sue dimensioni, c'è bisogno di "farsi uno".

Farsi uno, dice Araujo (2009:248) è un atteggiamento tipico dell'*agape*. Spiega Lubich:

Il vero comportamento che interpreta la parola "amore", "amare", è il farsi uno, andare incontro al fratello, ai suoi bisogni, addossarsi le sue necessità, come anche i suoi dolori..

Allora avrà significato dar da mangiare, da bere, offrire un consiglio, un aiuto. (Lubich apud Araujo 2009:248).

Nel cristianesimo, per cui anche nella spiritualità dell'unità, l'amore a Gesù abbandonato non significa vivere nella sofferenza, ma per amore, andare oltre la sofferenza, trasformando ogni "incontro" con il dolore, con i limiti, con i conflitti, in possibilità di amare, il che porta come risultato la pienezza della gioia. In questo senso, Gesù abbandonato può essere capito come il super amore (Araujo 2009:248). Dice ancora Lubich: "Effettivamente, la gioia che Dio vuole da noi è una gioia speciale; è la gioia di Gesù Risorto, che fiorisce del dolore, irrompe dalla rinuncia, accompagna l'amore" (Lubich 1985:103)[traduzione nostra].

È importante mettere in rilievo questo aspetto, dato che conferisce valore semantico all'amore, all'amore-agape, inteso come amore gratuito che ha per misura la non misura, cioè la capacità di amare fino al punto di dare la vita.

L'amore reciproco rivela ai cristiani la realtà intima di Dio: essere Trinità (Foresi 2004:577) il che configura una relazione d'amore tra Padre, Figlio e Spirito Santo. La Trinità si presenta, così, come radice, spazio e modello della socialità, fondamento e modello delle relazioni fra le persone.

Infatti, l'amore reciproco esige una relazione, per lo meno, fatta da due persone. Quando questa mutualità coinvolge un gran numero di persone, aumenta i numeri delle relazioni possibili all'infinito.

Araujo nel suo studio sull'agire agapico nella spiritualità dell'unità, afferma che la dimensione dell'*agape* trinitario nel pensiero della Lubich non è un modello astratto, ma concretizzato nella vita sociale (Araujo 2009:247).

V. Conclusioni

Un sistema può avere le sue frontiere delimitate tanto dalla differenza sistema/ambiente, quanto dal tipo di comunicazioni che avvengono nel suo interno, nella sua struttura.

La nostra breve riflessione sull'amore-*agape* nel cristianesimo e nella spiritualità dell'unità ci permette di considerare questa categoria come un MCGLS che conferisce valore semantico all'amore. Così, l'amore-*agape* passa a funzionare in quanto struttura, conferendo senso alle selezioni che avvengono nel processo comunicativo, orientando le scelte e le risposte dagli attori coinvolti nella comunicazione a partire dal suo contenuto semantico.

In consonanza con la nostra proposta e con riferimento a Luhmann, Colasanto e Iorio parlano, in una breve riflessione sull'homo agapicus, dell'amore come 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? È qui che Luhmann introduce il concetto di codice o medium simbolico, la cui funzione è di aumentare la disposizione dei parlanti ad accettare quanto viene detto, restringendo selettivamente l'eccedenza di possibili alternative. Fra questi codici vi è l'amore, in virtù del quale la probabilità che un messaggio avanzato da Ego (come richiesta, preghiera, offerta, silenzio...) venga accettato da Alter, sarà più alta di quella che venga rifiutato. L'amore opera convincendo Alter della bontà del messaggio di Ego. (Colassanto; Iorio 2009:257)

Il *medium* amore per Luhmann è specifico del sistema familiare e delle relazioni intime. Il nostro lavoro propone l'introduzione dell'amore come *medium* nelle relazioni (comunicazioni) che avvengono nel sistema religioso, nel caso, nel MF e, da questo, per mezzo dell'EdC, nel sistema economico, introducendo nell'economia il *medium* agape.

In conseguenza, il contenuto comunicativo agapico, utilizzato nell'EdC, costruisce un modo specifico di agire di questo sistema, cioè nell'EdC si comunica di economia in un modo tipico, proprio.

L'amore-*agape* richiede la reciprocità. Come rileva Bruni, le relazioni che si danno nell'ambito dell'EdC contengono la reciprocità-contratto, bi-direzionale (tra A e B) condizionale e equivalente; la reciprocità genuina, bi-direzionale, ma non sempre caratterizzata dallo scambio di equivalenti, presuppone la gratuità, pur chiedendo la risposta dell'altro; la reciprocità di comunione, che contiene la gratuità, non implica in uno scambio tra equivalenti ed è caratterizzata dalla apertura, nel senso che la risposta può essere orientata ad un terzo che si introduce nella relazione (Bruni 2005: 124-130).

Mentre i due primi tipi di reciprocità hanno delle motivazioni altre, si può capire che la reciprocità di comunione è motivata dall'amore-*agape*. Infatti, l'amore-*agape* motiva un agire disinteressato a sé, sollecita cioè a dare senza aspettarsi qualcosa in cambio. Allo stesso tempo, non è filantropia: le aziende prendono su di sé le difficoltà di chi si trova in necessità (secondo il principio del farsi uno agapico), ma le persone aiutate non sono considerate assistite, perché incluse nel circuito della comunione, condividendo le proprie difficoltà, cercando di rispondere all'amore ricevuto con l'amore, anche se non direttamente alla azienda dalla quale hanno ricevuto l'aiuto (reciprocità di comunione).

L'amore-*agape* produce una razionalità di comunione, che si trova a base della cooperazione. La cooperazione presuppone un amore incondizionato: coopera anche se il ritorno possiede una equivalenza non misurabile finanziariamente o sproporzionata al valore della cooperazione (Bruni 2005:91). Per cui, l'amore-*agape* introduce nell'economia una logica che va oltre lo scambio tra equivalenti, introducendo la gratuità.

Un'altra caratteristica dell'amore-*agape* è quella di spingere la persona ad andare oltre se stessa, nella direzione dell'altro. Nell'EdC, le aziende funzionano aperte agli altri, dato che la produzione di ricchezza, gli utili, e anche la proprietà privata, non sono fini a se stessi, ma uno strumento per raggiungere un determinato fine: la comunione, che si cerca di concretizzare in tutte le dimensioni dell'azienda, al suo interno e al suo esterno.

Dalla riflessione condotta fin qui, si può osservare una reazione in catena: il MF – come Movimento ecclesiale, per cui religioso, ha le sue comunicazioni orientate dal suo carisma, espresso per una spiritualità specifica. Dalla relazione tra il MF e l'economia (preponderantemente e non esclusivamente) e tra il MF e altri sistemi, è sorta l'EdC. Essa, per l'interpenetrazione con il MF, utilizza il valore semantico delle comunicazioni stabilite nel MF come informazione, trasformandola in nuove comunicazioni. Essendo l'EdC un sistema parziale dell'economia – e simultaneamente del MF – queste nuove comunicazioni comunicano in modo specifico sull'economico e costruisce se stessa, originando un tipo di agire economico delimitato dalle comunicazioni che contengono in sé lo stesso valore semantico delle comunicazioni che delimitano il MF – espresse in termini coerenti con il sistema economico – e comunicazioni che possiedono il valore semantico di comunicazioni tipiche del sistema economico, aggiungendo ad alcune di queste nuovo significato.

In questo senso, l'agire economico che esprime le comunicazioni nell'EdC non si oppone al sistema economico vigente, ma cerca di trasformarlo dall'interno, attraverso *inputs/outputs*. Mauricio Custodio Serafim ha elaborato uno schema che indica i tipi di trasformazioni che l'EdC

cerca di stabilire nelle relazioni di mercato, indicando quali tipi di comunicazioni l'EdC introduce nelle relazioni economiche.

Fonte: Serafim (2008)

Dall'analisi di Serafim si può dedurre che l'EdC modifica il valore semantico delle relazioni generali che avvengono nel mercato, introducendo la reciprocità mediata dall'amore nello scambio mercantile; proponendo un consumo che supera la soddisfazione personale ed egoista, fatto in modo responsabile, cosciente e conveniente; e dando agli utili un nuovo significato. Come dice Burkart: "Gli utili, tradizionalmente considerati legittima proprietà dei padroni o degli azionisti, diventano – liberamente – risorse per processi ben definiti: per l'aiuto immediato ai poveri, per il risanamento del tessuto sociale a lungo termine (formazione alla 'Cultura del Dare') e per il reinvestimento nell'azienda" (Burkart 1999:677).

In conclusione, dal lavoro realizzato si evidenzia che l'EdC comunica nel sistema economico sull'economico, introducendo in esso, però, una forma di comunicazione tipica del sistema religioso. E lo fa conferendo alle relazioni che avvengono nel sistema economico MCGLS che possiedono lo stesso valore semantico dei MCGLS – in speciale l'*agape* – che orientano le risposte date nel sistema religioso, nel caso nel MF verso la gratuità, la cooperazione, la reciprocità di comunione. Per cui l'EdC, in una data misura, opera una trasformazione nel sistema economico, anche per mezzo della religione che viene ad influire in ambiti non religiosi, ma in questo caso economici.

Queste osservazioni suggeriscono alcune riflessioni che riguardano le possibilità di sviluppo dell'EdC. Esse ci appaiono sostanzialmente due:

1. L'EdC potrebbe restare un sistema parziale dell'economia, senza promuovere trasformazioni generali in esso, in virtù della difficoltà che le sue comunicazioni siano accettate nel sistema economico più ampio. In questo caso, l'EdC dimostrerebbe che è possibile stare dentro il mercato senza soffrire il condizionamento della logica della massimizzazione degli utili come fine unico dell'attività economica (Zamagni 2002:10).

2. Le innovazioni create dall'EdC potrebbero andare oltre i suoi confini inserendosi in altri sistemi parziali dell'economia come informazioni che sarebbero trasformate in comunicazioni e viceversa. Queste relazioni aumenterebbero il volume di comunicazioni motivate da MCGLS specifici, nel sistema economico, di valore semantico basato sull'amore-*agape*, sulla solidarietà, sulla condivisione, MCGLS diversi da quelli che usualmente motivano le azioni economiche, basati sull'idea dell'accumulazione e della massimizzazione. Così aumenterebbero le prestazioni di tipo *output/input*, sia a livello di sistema sociale, sia a livello di interpenetrazione inter-umana, cioè tra le coscienze, il che porterebbe ad un aumento della possibilità della creazione di nuove strutture che orienterebbero le risposte alle comunicazioni in direzione dell'amore, della solidarietà, e contro motivazioni di carattere utilitaristico. Una via plausibile per arrivare a questo traguardo potrebbe essere la creazione di dialogo e cooperazione con altre iniziative economiche fondate su principi simili a quelli dell'EdC, e in conseguenza, stabiliti, come sistemi parziali, anche essi, da MCGLS di cui valore semantico potrebbe influire positivamente nella trasformazione del sistema economico.

La nostra riflessione si ferma ad un livello teorico, senza operare una verifica empirica, lavoro che costituirà la continuazione di questo progetto di ricerca.

BIBLIOGRAFIA

- ARAUJO, Vera. 2009. Agire agapico e scienze sociali. *Nuova Umanità*, Roma, n.182 (mar./abr.): 243-251.
- BERGER, Peter L. 1985. *O Dossel Sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas.
- BRUNI, Luigino. 2005. *Comunhão e as novas palavras em economia*. São Paulo: Cidade Nova.
- BURKARD, Hans. 1999. Sviluppo sostenibile e management: elementi per un nuovo paradigma di gestione. *Nuova Umanità*, Roma, n.126 (nov./dez.): 667-687.
- CATALDI, Silvia. 2009. Introduzione ai contributi di Vera Araujo e di Michele Colasanto e Gennaro Iorio. *Nuova Umanità*, Roma, n.182 (mar./abr.): 243-244.
- COLASANTO, Michele; IORIO, Gennaro. 2009. Sette propozizioni sull'homo agapicus: un progetto di ricerca per le scienze sociali. *Nuova Umanità*, Roma, n.182 (mar./abr.): 253-278.
- CORSI, Giancarlo; ESPOSITO, Elena; BARALDI, Cláudio. 1996. *Glossario sobre la teoría Social de Niklas Luhmann*. México: Universidad Iberoamericana, Iteso, Antthropos.
- DURKHEIM, Émile. 1975. *A ciência social e a acção*. Lisboa: Livraria Bertrand. p. 235-241.
- FORESI, Pasquale. 2004. L'agape nel cristianesimo. *Nuova Umanità*, Roma, n.155 (set./out.): 569-577.
- LUBICH, Chiara. 1985. A unidade e Jesus abandonado. São Paulo: Cidade Nova.
- LUHMANN, Niklas. 1990. *Sistemi sociali: Fondamenti di una teoria generale*. Bologna: Mulino.
1991. *Funzione della religione*. Brescia: Morcelliana.
1998. *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
2009. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- MARTELLI, Stefano. 1995. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas.
- PIERUCCI, Antônio Flavio. 2004. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus. p. 13-36.
- RIBEIRO, Sandra Ferreira. 2003. *Carisma e modernidade: Ginetta Calliari: "a ética da unidade e o espírito da Economia de Comunhão"*. (Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo).
- SERAFIM, Maurício Custódio. 2008. *Economia de Comunhão*. Palestra realizada na Universidade do Sul de Santa Catarina em 28 out. 2008.
- SOROKIN, Pitirim A. 2005. *Il potere dell'amore*. Roma: Città Nuova.
- SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). 2004. *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus.
- ZAMAGNI, Stefano. 2002. Escola de empresários de Economia de Comunhão. In: Entrevista com Stefano Zamangi. *Economia de Comunhão: uma nova cultura*. Vargem Grande Paulista. n. 14. p. 10-11.