

RELAZIONE SOCIALE E FRATERNITÀ: PARADOSSO O MODELLO SOSTENIBILE?

Vera Araújo

Non è certo usuale, nella storia delle discipline che hanno per oggetto formale l'analisi della società o gli interventi sul/nel sociale, la ricerca di un accostamento con la spiritualità.

Non mi riferisco ovviamente ad uno studio della religione come fattore di cambiamento sociale o come elemento integratore di formazioni sociali in diversi periodi storici.

La formulazione che intendo porre è più ardua: può una spiritualità nel suo complesso, o uno o più elementi di una spiritualità, fungere da agente ispiratore per le nostre discipline sociali nelle loro riflessioni teoriche, nei loro schemi di applicazione pratica, nelle loro metodologie? Mi rendo perfettamente conto di aver messo il piede su un terreno estremamente scosceso, pieno di ostacoli, di controversie, di dibattito acceso. Né intendo, nel modo più assoluto, inoltrarmi in questo tipo di disputa.

Vorrei, più semplicemente, narrare la nostra esperienza che – come ogni esperienza – è limitata, va posta all'interno di un certo contesto e indubbiamente offre il fianco a mille analisi ed obiezioni. Ciononostante, ritengo valido affrontare questo rischio e offrire ugualmente alcuni primissimi frutti della nostra fatica, augurandomi che queste incomplete riflessioni siano percepite e accolte per quello che sono, ovvero, uno sforzo e un tentativo di comunicare qualcosa in cui crediamo e di cui viviamo e siamo, perché ne costatiamo sempre di più la validità.

Il contesto da dove partiamo è la spiritualità che il Movimento dei Focolari offre, spiritualità dell'unità, dunque, spiritualità comunitaria – e quindi costitutivamente con influsso nel sociale – che costituisce la nostra ispirazione, la nostra fonte di studio e di ricerca.

Una spiritualità è una visione complessiva dell'esistenza, un modo offerto a tutti di guardare, comprendere e vivere la realtà partendo da un riferimento religioso; una spiritualità cristiana guarda, comprende e vive la realtà dall'angolazione di uno o più elementi del messaggio evangelico, del messaggio del Nazareno **1**.

La prospettiva della spiritualità dei Focolari è l'unità, quell'unità che è frutto e compimento dell'amore-agape, cioè dell'amore dispiegato nell'insegnamento di Gesù di Nazaret, con tutta la sua ricchezza non solo teologica ma anche antropologica e sociale.

«L'unità – scrive Chiara Lubich – è la parola sintesi della nostra spiritualità. L'unità, che per noi racchiude in sé ogni altra realtà soprannaturale, ogni altra pratica e comandamento, ogni altro atteggiamento religioso» **2**.

L'unità intesa, dunque, come valore spirituale; e non solo: l'unità vista 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, religiose (cf *1 Cor* 12).

Allora si può cogliere e comprendere il Testamento di Gesù – «Che tutti siano uno» (*Gv* 17, 21) – come un'enorme risorsa per le relazioni di ogni tipo, perché contiene in sé il germe di ogni forma di integrazione e unità, nel rifiuto e superamento di ogni discriminazione, guerra, controversia, nazionalismo, ecc.

L'unità compone ogni relazione fra persone, gruppi, comunità, stati, apportandovi, nell'integrazione dei diversi attori sociali, una serie di contenuti valoriali indirizzati ad un compimento di senso e significato.

L'unità, poi, nel suo versante sociale si chiama *fraternità*, categoria di portata non più solo cristiana, ma universale: «Voi siete tutti fratelli» (*Mt* 23, 8).

«Gesù, modello nostro – è convinzione fin dai primi tempi del Movimento – ci insegnò due sole cose che sono una: ad essere figli d'un solo Padre e ad essere fratelli gli uni gli altri» 3.

«Egli – afferma ancora la Lubich – rivelando che Dio è Padre, e che gli uomini, per questo, sono tutti fratelli, introduce l'idea dell'umanità come famiglia, l'idea della “famiglia umana” possibile per la fraternità universale in atto. E con ciò abbatte le mura che separano gli “uguali” dai “diversi”, gli amici dai nemici. E scioglie ciascun uomo da ogni rapporto ingiusto, compiendo in tal modo un'autentica rivoluzione esistenziale, culturale, politica» 4.

Lungo i secoli, si dispiega una storia della fraternità, con la sua tensione a informare e penetrare vita e fatti religiosi, sociali, politici, nonché le istituzioni. Questa storia conosce momenti di successo teorico e pratico (come non pensare alla *fraternità monastica* che determina la rinascita dell'Europa tra il quinto e il sesto secolo? o alle *Reduções* dei gesuiti nel cono Sud dell'America latina, vero esempio di incontro culturale nell'opera di evangelizzazione, di riscatto e crescita economica e sociale?), ma conosce anche fallimenti e tradimenti cocenti (basti ricordare le crociate in Medio Oriente, le guerre di religione in Europa con il loro seguito di sofferenze e morte, il saccheggio dell'Africa nell'epoca coloniale). Eppure è possibile e doveroso individuare un percorso – anche se accidentato e tortuoso – di crescita e maturazione della fraternità.

La fraternità, poi, emerge nella modernità come categoria sociale e politica nel crogiolo di quel fenomeno epocale che fu la rivoluzione francese. Nel corso di quegli eventi, lentamente prese forma il noto trittico: *liberté, égalité, fraternité*.

Nel secolo scorso il trinomio della rivoluzione è stato introdotto nella *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* (1948): «*Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e in diritti. Dotati di ragione e di coscienza, devono agire gli uni verso gli altri in uno spirito di fraternità*» (art. 1).

In verità, questo trinomio esprime e dà volto al dinamismo di una umanità *una e molteplice*. *Una*: nel riconoscimento della dignità di ognuno e nell'affermazione dell'uguaglianza sul piano relazionale; *molteplice*: nella diversità delle sue espressioni culturali, sociali, politiche, ecc.

La lettura ideologica di questi valori diede vita a mediazioni storiche variegata e in contrasto – a volte anche aspro e conflittuale – tra loro.

Lo spirito borghese lesse la *libertà* prevalentemente come allargamento del potere economico e delle libertà individuali, favorendo di fatto i detentori del capitale e dei mezzi di produzione a scapito del proletariato nascente. L'*uguaglianza* trovò posto come affermazione solenne nei codici giuridici divenendo, però, poco a poco, più formale che reale. La *fraternità*, a sua volta, si risolse in ristretti accordi di interessi della classe privilegiata, e in realtà rimase disattesa, distante da ogni riflessione e prassi sociale e politica.

La reazione fu il collettivismo socialista o scientifico, con una sua lettura della *libertà* intesa quasi esclusivamente sul piano economico a detrimento della libertà più interiore e profonda; la *uguaglianza* divenne egualitarismo e la *fraternità* si chiuse negli angusti spazi della classe.

Forse oggi è possibile una lettura più completa e ricca del trinomio, per ritrovarvi un nuovo equilibrio tra i tre elementi 5. Lo stesso insegnamento della storia ci sembra indichi nella fraternità il fondamento dell'intero edificio, l'amalgama che lega gli altri due dando loro senso e significato. Perché? Perché la fraternità è la pienezza della reciprocità che, a sua volta, ci offre una chiave di lettura per un'ulteriore comprensione dell'autentica uguaglianza e della libertà.

«L'elemento base del trinomio, sul piano della garanzia vitale, è la fraternità. L'elemento condizionante è la libertà, come capacità di promuovere quella dell'altro. L'elemento verificante è l'applicazione universale» 6.

La comprensione dei rapporti o delle relazioni sociali lungo la storia della sociologia si avvale dei diversi paradigmi che l'hanno illuminata, finora piuttosto in opposizione tra loro. La conoscenza delle dinamiche relazionali passa attraverso l'analisi dell'*integrazione* (Durkheim), della *competizione* (Weber), dell'*alienazione* (Marx), del *conflitto* (Dahrendorf) e così via. A loro volta, i paradigmi si basano su un postulato che ha a che vedere con una visione antropologica. Senza

questo sarebbe abbastanza arduo, se non impossibile, una spiegazione, non dico chiara, ma almeno intelligibile della realtà sociale stessa. In più, trova consenso quasi unanime il fatto che questi paradigmi vengono influenzati e, quindi, pagano un tributo reale al contesto socio-culturale da cui sono nati e in cui si sono sviluppati e realizzati. Questo rapporto tra teorie sociologiche e contesto storico-sociale è già stato messo in evidenza con chiarezza da Gennaro Iorio nel suo intervento.

Attualmente ci troviamo nel bel mezzo di un cambiamento strutturale-culturale di notevole portata e di esito ignoto. La celerità dei mutamenti in corso, il loro influsso sugli stili di vita, sulle conoscenze e sulla cultura, nonché sull'organizzazione socio-politica è tale da far prevedere un nuovo tipo di società i cui contenuti, aspirazioni valoriali (o antivaloriali), linee di pensiero portanti, sistemi di comunicazione e assetti politico-sociale sono al momento inimmaginabili.

Il noto filosofo della scienza Thomas Kuhn, affermava che ogni rivoluzione scientifica – e non c'è dubbio che l'attuale cambiamento abbia questa connotazione – non solo trasforma l'immaginazione scientifica *tout court*, ma trasforma in modo profondo il mondo stesso entro il quale viene realizzato il lavoro scientifico **7**.

Possiamo allora pensare che questa nuova situazione in pieno movimento possa generare, o richiedere, o attendere nuovi paradigmi capaci a loro volta di suscitare o produrre teorie sociali nuove?

Detto al contrario, il sorgere di un nuovo paradigma sta ad indicare che la società che si sta affacciando ha bisogno di un nuovo punto di riferimento, di una nuova prospettiva per illuminare, spiegare i propri lineamenti, chiarire le proprie aspirazioni e spingere verso nuovi traguardi?

Mentre nell'attuale panorama delle scienze sociali si affacciano nuovi modelli interpretativi quali la *rete* (Barnes, Bott), il *dono* (Caillé, Godbout) e la stessa *relazione sociale* (Touraine, Donati, Bajoit), alla ricerca di una nuova chiave di lettura e interpretazione della tarda-modernità, noi crediamo che il binomio *unità-fraternità* possa costituire un paradigma o un modello innovativo e capace di condurre le scienze sociali, nel nostro caso in special modo la sociologia e il campo delle politiche sociali e dell'esistenza sociale, verso sentieri inediti e ancora inesplorati. Questa convinzione non parte solo da un dato teorico, ma dalla costatazione dell'incisività dell'unità-fraternità sui comportamenti e sulle scelte di milioni di attori sociali individuali e collettivi che agiscono nei più svariati settori della vita sociale, a dimensione planetaria.

Il Movimento dei Focolari con i suoi otto milioni di membri e aderenti – nelle sue branche, diramazioni, movimenti di massa, opere sociali, cittadelle di testimonianza, dialoghi a tutto campo – rappresenta un formidabile laboratorio dove si sta sperimentando cosa significhi considerare e vivere l' "unità-fraternità" come principio ispiratore della convivenza sociale.

Tale realtà non è più un fatto di nicchia, ma oggi è riconosciuto, anche a livello di scienziati, come un fenomeno sociale di sicuro influsso sulla società. In occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* in scienze sociali a Chiara Lubich da parte dell'Università di Lublino (Polonia), il prof. Adam Biela – allora decano di quella facoltà – affermò nella sua *Laudatio*: «L'azione del Movimento dei Focolari costituisce un vivo e reale esempio di applicazione nei rapporti sociali del *paradigma dell'unità*, così tanto necessario alle scienze sociali perché esse acquistino una nuova forza di applicazione – capace di curare e di prevenire la patologia sociale, i conflitti, le malattie psicogene, le aggressioni manifeste, le guerre e i crimini [...]».

«L'attività sociale di Chiara Lubich, intrisa del carisma dell'annuncio dell'unità evangelica, costituisce un'ispirazione viva ed un esempio per le scienze sociali incitante a creare un *paradigma interdisciplinare di unità*, come fondamento metodologico per la costruzione di modelli teorici, di strategie di ricerca empirica e di schemi di applicazioni. Chiara Lubich, dapprima insieme alle sue collaboratrici, e poi ai suoi collaboratori, ha creato un nuovo fenomeno sociale che, indicando la possibilità di applicazione per il nuovo paradigma di unità, può avere un importante ruolo ispiratore che, a mia convinzione, ha chance di trovarsi alla base delle scienze sociali e di significare tanto quanto la rivoluzione copernicana per le scienze naturali» **8**.

Parole molto impegnative ma non per questo meno vere se le riteniamo non tanto lo specchio di una realtà già compiuta, quanto le potenzialità di un carisma che chiede e ambisce, e ha già cominciato

da lungo tempo, a diventare un fatto concreto. Parole, ancora, che invitano al lavoro di studio e di ricerca, cariche di fascino.

Detto questo, mi accingo, non senza timore e senso dei limiti del mio balbettio, ad offrire alcune primissime indicazioni dei contenuti insiti nel modello “unità-fraternità”.

Non si tratta ovviamente di un abbozzo di teoria e, tanto meno, di un pensiero articolato. Sono solo spunti di riflessione, indicazioni, punti di partenza per un ulteriore lavoro di approfondimento e scavo che ci auguriamo di portare avanti, adesso e per quanto possibile anche in futuro, assieme a tutti voi.

1. L'UNITÀ-FRATERNITÀ COME RELAZIONE

Si potrebbe pensare che caratterizzare il nostro discorso sul valore della persona ci dovrebbe, in certo qual senso, far prendere le distanze da approcci olistici, preferendo quelli dell'individualismo metodologico che pone l'attore sociale e le sue scelte al centro della costruzione teorica. Ma le cose non stanno propriamente così. Anzitutto, perché la categoria di *individuo* può risultare assai povera, astratta e chiusa, mentre l'idea di persona appare ricca di identità, di carica valoriale e soprattutto di relazioni societarie e comunitarie: in una parola, ricca di storia.

Secondo Horkheimer e Adorno, «affermando che la vita umana è essenzialmente e non solo casualmente convivenza si rimette in questione il concetto dell'individuo come atomo sociale ultimo. Se nel fondamento stesso del suo esistere l'uomo è attraverso altri, che sono i suoi simili, e solo per essi è ciò che è, allora la sua definizione ultima non è quella di una originaria indivisibilità e singolarità, ma piuttosto quella di una necessaria partecipazione e comunicazione agli altri. Prima di essere – anche – individuo, l'uomo è uno dei simili, si rapporta ad altri prima di riferirsi esplicitamente a se stesso, è un momento delle relazioni in cui vive prima di poter giungere eventualmente ad autodeterminarsi. Tutto ciò viene espresso nel concetto della persona...» **9**.

Persona vuol dire relazione, possibilità e capacità di porsi davanti all'*altro* e venire da esso riconosciuto. «La persona emerge presso di noi tutti e presso ciascuno soltanto quando il riconoscimento contiene in sé sia la designazione-indicazione empirico-cognitiva sia la reazione alla designazione-indicazione stessa. Mediante la designazione-indicazione io riconosco che *alter* è un idraulico, un collega di Facoltà, un venditore di frutta. La persona emerge allorché la designazione fa scattare una reazione morale, e quindi *alter* viene incluso nell'universo morale di *ego* collocandolo all'interno di una responsabilità priva di sanzione e di contraccambio» **10**.

Le persone compongono la relazione che li avvolge, li comprende, li contiene, li trasforma condizionandoli dall'esterno e stimolandoli dall'interno. La relazione allora diventa una *realtà* fra i due o più, nata e alimentata dal loro essere e dal loro agire e, a sua volta, alimenta il loro essere e il loro agire, li aiuta a crescere e maturare in un dato modo e con una crescente profondità di vita **11**.

Una qualità primaria dell'unità-fraternità ispirata ad una prospettiva cristiana è *l'universalità*. Ciò significa distendere i rapporti fraterni oltre i vincoli del rapporto parentale e dei legami familiari per raggiungere ed abbracciare ogni essere umano, uomo o donna, cittadino o straniero, della mia o dell'altrui razza, patria, etnia, religione, considerato e accolto come un fratello, una sorella.

Si può anche asserire che tutti sono fratelli e sorelle proprio perché l'intera umanità è radunata dal Cristo come un'unica famiglia. La fraternità costituisce un valore così costitutivo dell'umanità e così universale, che la si trova in qualche misura affermata in tutte le grandi religioni **12**.

Per rimanere in ambito cristiano, e portarlo alle sue ultime conseguenze, bisogna aggiungere che la preghiera del Cristo prima del suo avviarsi all'evento passione e morte: «Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io sono in te, siano anch'essi una cosa sola in noi» (Gv 17, 21), indica la relazione trinitaria delle tre Persone divine come il fondamento e il modello del relazionarsi degli esseri umani.

Il donarsi reciproco dei Tre in una relazione agapica costituisce il loro essere Persona.

Analogamente avviene fra gli esseri umani. «Più tu dai, più ti realizzi, più tu sei, perché si ha ciò che si dà, ciò che si dà ci fa essere» **13**.

2. L'UNITÀ-FRATERNITÀ RICHIEDE UNITÀ E DISTINZIONE

La relazione di unità-fraternità esige e richiede per compiersi il darsi contemporaneo dell'unità e della distinzione. Ravvisare la presenza simultanea dei due elementi non è solo importante ma necessario, perché l'unità ben concepita rafforza e realizza una sana simbiosi fra le parti della relazione pur mantenendole distinte. La distinzione, a sua volta, sottolinea, preserva e tutela l'identità di ciascuno, impedendo ogni assorbimento, dipendenza o sottomissione, ma allo stesso tempo mantenendola nell'unità.

Ancora, solo grazie alla distinzione ognuno diventa attore e prende iniziative per alimentare e arricchire l'unità.

Allora, la distinzione opera una differenziazione che in certo modo significa "opposizione" – non certo nel senso di contrapposizione, contrasto o conflitto, ma nel senso che ognuno "essendo l'altro" diventa più pienamente se stesso.

Come è possibile che ciò si realizzi, che la relazionalità non sfoci nell'esclusione reciproca?

La vera intersoggettività come unità nella distinzione o nella differenza, è possibile quando si ha l'esperienza cognitiva ed affettiva profonda del proprio io e di quello dell'altro fino al punto di cogliersi e di cogliere gli altri come *centri* di essere autonomo, autocosciente, libero; *uguali*, nella propria dignità e, nello stesso tempo, *diversi*.

Differenza vuol dire anche coscienza che si ha qualcosa di unico da offrire all'altro o all'insieme. Da qui tutta la dinamica e la necessità di saper prendere iniziative per dar impulsi nuovi all'unità e la prontezza nel perdere i propri eventuali "doni" se non fosse il momento di offrirli.

Allora, non solo ognuno *non è l'altro* ma anche ognuno è se stesso solo *attraverso* l'altro. D'altra parte, l'unità opera un congiungimento e una fusione molto intensa ed una intima comunanza di sentire senza però mai annullare la distinzione.

Si può anche configurare e ipotizzare un relazionarsi fraterno che comporta l'unità-distinzione a livello non solo micro ma anche a livello macro: fra comunità, popoli, etnie, nazioni, stati, religioni, istituzioni.

Il processo di mondializzazione lo richiederebbe come dimensione necessaria della nuova realtà sociale che si va prospettando. La fraternità potrebbe essere in grado di attivare nelle relazioni internazionali un *plus* nuovo e innovativo, certamente difficile e complesso da articolare e realizzare, ma fattibile e decisivo per il futuro dell'umanità. Infatti, in questo senso, la storia offre esempi non trascurabili.

3. L'UNITÀ-FRATERNITÀ COME RECIPROCIÀ

Uno dei dinamismi dell'azione sociale è quello di essere *reciproca*.

Già Weber indica la reciprocità come un dinamismo dell'azione sociale. Lo stesso fa Simmel, per il quale tutto avviene nella relazione sociale da lui definita come azione reciproca.

La relazione sociale è la categoria teorica fondamentale, che deve essere intesa come interazione, ossia azione reciproca.

«Per Simmel il fenomeno sociale non è una emanazione di un soggetto e neppure di un sistema astratto più o meno posto a-priori. Il sociale è il relazionale in quanto tale, ossia l'azione reciproca in quanto inter-azione che produce, si incorpora e si manifesta in qualcosa che, pur non visibile, ha una sua "solidità"» **14**.

Simmel stesso spiega come si costituisce questo processo fra individui che dà vita ad una realtà nuova e che ha vita propria al di là degli elementi da cui deriva.

«La vita della società consiste nelle relazioni reciproche dei suoi elementi—relazioni reciproche che in parte si sviluppano in azioni e reazioni momentanee ed in parte si consolidano in strutture definite: in uffici e leggi, ordinamenti e proprietà, lingua e mezzi di comunicazione. Tutti questi effetti sociali reciproci nascono sulla base di determinati interessi, scopi ed impulsi. Questi formano al tempo stesso la materia che si realizza socialmente nello stare insieme degli individui l'uno accanto all'altro, l'uno per l'altro o l'uno con l'altro» **15**.

Sia Weber che Simmel cercano di spiegare questa reciprocità: dettata da un senso dato dal soggetto (Weber), o in vista di determinati scopi (Simmel).

Si può dire che l'unità-fraternità genera la reciprocità nell'amore, che è agape, specchio e riflesso dell'Agape trinitaria («Dio è Amore» *I Gv* 4, 8). «Il Dio della religione è il Dio della relazione: l'unità concepita come interazione» **16**. Ci troviamo davanti a un tipo particolare di amore che non si aggiunge agli amori umani (paterno, materno, filiale, amicale, sponsale) ma li informa tutti, sottostà a tutte le possibilità di amore nelle loro diverse sfumature. Cosicché ogni tipo di amore umano è più pienamente tale nella misura in cui si modella sulla fraternità.

Reciprocità, secondo il modello trinitario, nella concretizzazione del comandamento di Gesù: «Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13, 34), significa ancora mutua inabitazione, ovverossia il mutuo contenersi, il reciproco essere l'uno nell'altro e l'altro nell'uno, fino a compenetrarsi in modo che i soggetti si uniscono distinguendosi e si distinguono unendosi.

La relazione fraterna è essenzialmente reciproca, come movimento che va e che torna, carico di valori quali la fiducia, l'accoglienza, l'ascolto, il dono, la condivisione, ed è orientata a superare e risolvere il contrasto, il conflitto, la contrapposizione, la rottura.

La conseguenza è la piena e autentica realizzazione dell'intersoggettività degli attori coinvolti nella relazione, allorché vivono l'impegno reciproco l'uno verso l'altro. In questo modo si danno le condizioni per una più piena realizzazione della persona.

4. L'UNITÀ-FRATERNITÀ COME DONO

Al di là dei paradigmi dell'individualismo metodologico e dell'olismo collettivista, oggi il dono viene presentato addirittura come un "terzo paradigma" **17** che risponde ai paradigmi precedenti con una logica di libertà e gratuità nei suoi tre momenti costitutivi: dare, ricevere, restituire.

Il dono appare così, anche da un punto di vista sociologico, come un concetto forte di riferimento per la descrizione, la comprensione e l'interpretazione della dinamica delle relazioni sociali.

«Il dono contiene un ineliminabile risvolto di socialità e di relazionalità; e in esso è presente una concretezza di espressioni e di conseguenze, anche indipendentemente dagli orientamenti interni o interiori – ad esempio caritatevoli, filantropici o "interessati" – di chi lo pone in essere» **18**.

I sociologi del MAUSS – Movimento antiutilitaristico nelle scienze sociali – definiscono il dono come «ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone» **19**.

Il problema della *restituzione* come elemento costitutivo e indispensabile del dono era già stato posto da Marcel Mauss nel suo *Essai sur le don* nel 1924, senza peraltro risolvere la questione, come sottolineano molti autori.

Un tentativo di soluzione si è avuto con l'indicazione e la ricerca di una logica di reciprocità come spiegazione della necessità della restituzione. Essa, la reciprocità, sarebbe la ragione della contropartita in tutte le situazioni. L'interrogativo che persiste è: rimane ancora la responsabilità negli attori nell'atto di donare, ricevere e contraccambiare?

Recentemente in una conferenza tenuta in Germania, il filosofo Paul Ricoeur, sotto l'influsso di M. Henaff (*Le prix de la vérité*) indica una nuova soluzione:

«(Se gli attori) devono essere veramente gli attori della reciprocità la sola via aperta è di dire che il dono è il pegno e il sostituto di un riconoscimento reciproco che non si riconosce affatto; dunque il riconoscimento non può attestarsi che nel pegno del regalo [...].»

«Il regalo è senza prezzo: non che non abbia avuto un costo; ma nell'atto dello scambio non appare per il suo prezzo – è il *senza prezzo*. Ed è nelle esperienze non commerciali che abbiamo la possibilità del regalo come pegno e come sostituto di un riconoscimento reciproco» **20**.

Ecco come Simmel spiega l'azione reciproca del donare e dell'accettazione del dono: «In ogni donare, al di là del valore intrinseco del dono, è inserito un valore spirituale in base al quale non possiamo assolutamente sciogliere o annullare con un altro dono esteriormente equivalente il legame interiore venutosi a creare con l'accettazione del dono. L'accettazione del dono non è solo un arricchimento passivo, ma anche una concessione del donatore. Come nel donare anche nel farsi donare si evidenzia una predilezione che va ben al di là del quanto di valore del suo oggetto» **21**.

Nell'unità-fraternità il dono viene vissuto in una dimensione ancora più ampia e profonda, più avvolgente lo stesso nostro essere.

«Ho sentito – scrive Chiara Lubich – che sono stata creata in dono a chi mi sta vicino e chi mi sta vicino è stato creato da Dio in dono per me. Come il Padre nella Trinità è tutto per il Figlio ed il Figlio è tutto per il Padre» **22**.

La fraternità inoltre rivela e spiega in che cosa consista l'essenza del dono. «L'uomo origina le società grazie ad una *generosità* radicale che si trova inscritta nel suo essere, nella sua vita, nella sua intelligenza e nell'amore, che gli consentono il dialogo con gli altri e di sovrabbondare nel dono di sé» **23**.

L'essere umano dunque è un essere per il dono e questa sua qualità viene trasferita in tutti i legami e in tutte le relazioni in cui esso è coinvolto.

Dono, dunque, è sinonimo di amore. Il dono non è altro che *amore in atto*, che non solo non si chiude, ma è di per sé diffusivo. L'amore richiede il dono, chiede ad ogni agente sociale, individuale o collettivo, di trasformarsi e di agire come un donatore.

«E amare significa *donarsi*: pensare al fratello vivendolo...» **24**.

La relazione fraterna simbolo compiuto dell'amore-agape si carica così di contenuti. E' un puro dono, ma non disdegna lo scambio e la reciprocità, anzi, la richiede, ma in un profilo alto. Non include ciò che si può comprare, vendere, possedere e consumare, ma si innalza verso la libertà e l'amore.

Il dono di sé all'altro si manifesta pure nel dare beni spirituali e materiali, come condivisione e comunione di beni. «Così l'amore circola e porta naturalmente (per la legge di comunione che vi è insita), come un fiume infuocato, ogni altra cosa che i due possiedono per rendere comuni i beni dello spirito e quelli materiali» **25**.

La condivisione e la comunione dei beni rafforzano i legami fraterni creando una vera arte del dare ricca di ulteriori atteggiamenti ben precisi: gratuità, oblatività, larghezza, letizia, reciprocità.

5. L'UNITÀ-FRATENITÀ COME COMUNIONE

La categoria "comunione" non è molto usata in sociologia, anzi, direi che è distante dal linguaggio sociologico e, comunque, in certo modo quasi sconosciuta.

Eppure oggi va guadagnando terreno ed emergendo come un concetto molto ricco e con molte valenze.

Essa è ovviamente anzitutto *categoria* che trova largo uso e cittadinanza nell'ambito della spiritualità e della teologia cristiana. Infatti in questo senso si può asserire che la comunione trova la

sua fonte generatrice nella comunione di vita di Dio stesso nel suo essere Trinità, comunione d'amore tra Persone.

La comunione trinitaria è dunque il fondamento ontologico di ogni forma di comunione, come sostanza e come vita. Ed è così che diventa pure *categoria antropologica*.

Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* afferma: «Al di là dei vincoli umani e naturali, già così forti e stretti, si prospetta alla luce della fede un nuovo modello di unità del genere umano (...). Questo supremo modello di unità, riflesso della vita intima di Dio, Uno in Tre Persone, è ciò che noi cristiani designiamo con la parola *comunione*» (n. 40).

Klaus Hemmerle, già vescovo di Aquisgrana, sottolinea e spiega questo rapporto, questa relazione tra la divinità e l'umanità: «Il nostro essere personale è assunto nella comunione di vita e di amore, tra Padre, Figlio e Spirito; ma con ciò io e soltanto io non posso più rappresentare il punto di partenza ed il punto finale del mio essere, ma posso vivere l'esistenza trinitaria soltanto nella reciprocità, nel "noi", che tuttavia non dissolve l'io e il tu, ma li costituisce» **26**.

E' evidente che, anche non considerando questo fondamento spirituale, la convivenza sociale relazionale, intesa come interazione, si compie nella comunione.

E' così che la comunione assurge anche a *categoria economica* con l'"Economia di Comunione". Essa è un progetto economico lanciato da Chiara Lubich in Brasile nel 1991 e che poggia su due colonne portanti: la condivisione degli utili dell'impresa con i bisognosi e l'inserimento della comunione nelle relazioni economiche. Se il primo elemento esige il superamento della cultura dell'avere per assumere la cultura del dare, il secondo implica lo scavalco della razionalità formale o strumentale e l'assunzione di una razionalità "espressiva" o "non strumentale". Le aziende che aderiscono al Progetto Economia di Comunione stanno enucleando delle linee di condotta dell'impresa che ruotano attorno al concetto di comunione come essenza delle relazioni aziendali all'interno (con i lavoratori, clienti, fornitori, ecc.) e all'esterno (con le istituzioni, il territorio, la concorrenza, ecc.). Questo implica privilegiare, nei rapporti interpersonali, le motivazioni, i valori, e dare enfasi a tematiche come la fiducia, la reciprocità, ecc.

La comunione in economia offre alla scienza economica nuovi stimoli e nuove possibilità di risolvere le proprie contraddizioni con i loro effetti perversi, innescando un circolo virtuoso in cui trovano luogo nuovi elementi più positivi e più propositivi.

La comunione, ancora, trova spazio come *categoria giuridica* all'interno del cosiddetto "Diritto Sociale" che deriva direttamente dal funzionamento dei gruppi sociali **27**.

Georges Gurvitch è stato colui che meglio ha compiuto l'opera di sistematizzazione della tradizione che sfocia nel "Diritto Sociale", da lui denominata pure "Diritto di Comunione".

Secondo Gurvitch «il "Diritto Sociale", è un diritto autonomo di comunione che integra in forma obiettiva ogni totalità attiva reale, che incarna un valore positivo extratemporale. Questo diritto si deriva direttamente dal "tutto" in questione per regolare la sua vita interiore indipendentemente dal fatto che questo "tutto" sia organizzato o in-organizzato. Il "Diritto di comunione" fa partecipare al "tutto" di forma immediata nella relazione giuridica che da lui emana, senza trasformare questo "tutto" in un soggetto separato dai suoi membri» **28**.

Si può dunque dire che il "Diritto di comunione" e la comunione trovano, l'uno nell'altra, rispettivamente, la propria giustificazione.

Questo "tutto" sociale – per i teorici del "Diritto sociale" – ha il significato di una "comunione immanente", dunque di una realtà allo stesso tempo giuridico-etica e giuridico-formale.

Nel significato giuridico-formale questa "comunione immanente" indica e la comunità umana che si costituisce e il fatto che ci troviamo dinanzi a qualcosa che Gierk ha denominato "persona giuridica complessa", caratterizzata dal fatto che il "tutto" non è trascendente rispetto ai membri che lo compongono, ma neanche può confondersi con i membri in questione e nemmeno con la loro somma.

Si può quindi definire la comunione in termini veramente etici e giuridici in coerenza con lo spirito della fraternità.

Infine, ancor di più, la comunione è *categoria sociologica*.

In una delle sue opere fondamentali Gurvitch compie una profonda analisi sulla manifestazione della socialità derivata dalla parziale fusione dei soggetti. Secondo il grado l'intensità e la profondità di questa fusione egli distingue tre forme di socialità, da lui chiamate: un "Noi". Queste tre forme sono: la Massa, la Comunità e la Comunione. Egli, poi, descrive abbondantemente le relazioni che si compiono tra gli Io, i Lui e gli Altri all'interno del "Noi".

«Un "noi" (come "noi francesi", "noi militanti sindacalisti", "noi studenti", "noi genitori") costituisce un tutto irriducibile alla pluralità dei suoi membri, una nuova unità indecomponibile, in cui tuttavia l'insieme tende ad essere immanente alle parti, e le parti immanenti all'insieme. Questa immanenza reciproca, che potrebbe anche definirsi come una partecipazione vicendevole dell'unità alla pluralità e della pluralità all'unità può assumere forme assai diverse nei differenti Noi» 29.

La comunione rappresenta il grado massimo d'intensità di partecipazione, di forza di attrazione e della profondità di fusione dei "Noi". Si tratta a ben vedere del "Noi" più profondo, dove la fusione è massima e «riunisce le profondità più personali e più intime degli Io e degli Altri, nessun aspetto delle quali resta al di fuori della partecipazione e dell'integrazione nel Noi» 30.

Le riflessioni di Gurvitch si sviluppano nel campo della microsociologia e sono di indubbio interesse per una maggior comprensione delle relazioni faccia a faccia.

Nel caso delle relazioni fraterne si esprimono una serie di dinamiche correlate che arricchiscono, danno unicità e ulteriore senso al rapporto stesso. Esso infatti include l'essere gli uni *con* gli altri, dove viene in evidenza la libertà e l'assoluta scelta di entrare e partecipare alla relazione; l'essere gli uni *per* gli altri che fa risaltare il "come" della relazione, ossia le sue modalità; l'essere gli uni *negli* altri che ancora sottolinea la capacità di essere e di fare dono di sé agli altri; l'essere gli uni *grazie* agli altri dove viene in luce che l'identità di ciascuno può esprimersi al meglio nella comunione reciproca tra loro.

Si può ancora asserire che nella relazione fraterna la profondità dei rapporti, l'intensità dell'interazione e dei sentimenti di amore, di stima, affetto, fiducia – resi universali – compongono relazioni di comunione in grado di ispirare nella realtà sociale a tutti i livelli e ampiezza, un soffio positivo e suggeritore di armonia, equilibrio, ordine e, proprio per questo, di progresso, sviluppo e perfezionamento di notevole portata, tutti elementi particolarmente richiesti da una società caratterizzata da anomia e contrasti.

VERA ARAÚJO

NOTE

1 "Come abbiamo indicato senza soffermarci, ci interessano le spiritualità cristiane in quanto sono modi di vivere (cioè di mettere in pratica nella vita quotidiana, in un particolare gruppo religioso) quanto una persona spirituale, i suoi discepoli e il loro gruppo di appartenenza ritengono esigenze autentiche, etiche, del messaggio evangelico. Di conseguenza ci interessa che quanti vivono queste spiritualità – secondo il nostro ideal-tipo – s'impegnino a vivere, almeno come aspirazione, in modo totale e sistematico, suscettibile di produrre degli effetti ad extra. Effetti religiosi e sociali, diretti e indiretti, ricercati e non. Si può riconoscere in questo una prospettiva weberiana". (J. SEGUY, *Chrétiens évangéliques et spiritualités: quelques réflexions sociologiques*, in J. BUCHOLD [ed.], *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, Edifac, Vaux sur Seine 1998, pp. 149-150).

2 C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, p. 57.

3 *Ibid.*, p.59.

4 C. LUBICH, *L'Europa unita per un mondo unito*, in "Nuova Umanità", XXV (2003/2) n. 146, p. 140.

5 "A differenza della libertà e dell'uguaglianza, le cui contraddizioni diventano più acute quanto più integrale è il tentativo di applicazione corretta dei principi, la fraternità sembra poter risolvere la sua contraddittorietà intrinseca soltanto dilatando la sua sfera di applicazione e riconoscendosi come valore integrale e assoluto di fratellanza universale di uomini e donne che condividono un comune destino; una concezione questa forse meno utopica oggi che in passato, a seguito della crescente

interdipendenza economica e culturale dei popoli della terra e della minaccia costituita dalla morte atomica e dal disastro ecologico per la sopravvivenza della specie umana". (A. MARTINELLI, *I principi della rivoluzione francese e la società moderna*, in A. MARTINELLI, M. SALVATI, S. VECA, *Progetto 89 - Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 143-144).

6 S. PALUMBIERI, *Homo planetarius*, in M. MANTOVANI, S. THURUTHIYIL (edd.), *Quale globalizzazione?* LAS, Roma 2000, p. 245.

7 Cf. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978.

8 A. BIELA, *Una rivoluzione copernicana per le scienze sociali*, in "Nuova Umanità", XVIII (1996/6) n.108, pp. 703-704.

9 M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Lezioni di Sociologia*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1966, pp. 53-54.

"Il "Sé", proprio in quanto può essere oggetto a se stesso, è essenzialmente una struttura sociale, e sorge nell'esperienza sociale. Dopo che un "Sé" è sorto, esso in un certo senso fornisce a se stesso le proprie esperienze sociali, e in conseguenza di ciò è possibile concepire un "Sé" che sgorga fuori dell'esperienza sociale. Una volta che il "Sé" è sorto lo si può immaginare come una persona che venga segregata per il resto della sua vita, ma che ha ancora come compagno se stesso, ed è in grado di pensare e conversare con se stesso allo stesso modo in cui prima ha comunicato con gli altri" (G. H. MEAD, *Mente, Sé e Società*, Barbera, Firenze 1966, pp. 158-159).

10 F. PARDI, *Concetto di persona nella società complessa*, in "Studi di Sociologia" 1 (2003), p. 7.

11 Per Donati la relazione "è la categoria fondamentale dell'essere e dell'agire della società, in quanto si intenda quest'ultima come campo delle relazioni intersoggettive e strutturali di comunicazione in tutte le sue possibili forme". (P. DONATI, *Introduzione alla Sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 244).

12 "La mia missione non è semplicemente la fratellanza della umanità indiana. Ma, attraverso l'attuazione delle libertà dell'India, spero di attuare e sviluppare la missione della fratellanza degli uomini" (M. K. GANDHI, *Antiche come le montagne*, Edizioni di Comunità, Milano 1970, p. 162).

"Ho il sogno che un giorno gli uomini si renderanno conto che sono stati creati per vivere insieme come fratelli; e che la fratellanza diventerà l'ordine del giorno di un uomo di affari e la parola d'ordine dell'uomo di governo" (M. L. KING, cit. in *Il fronte della coscienza*, SEI, Torino 1968, p. 2).

13 C. LUBICH, *Congresso Gen 1995*, in "Città Nuova" 11 (1995), p. 36.

14 P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 46.

15 G. SIMMEL, *La religione*, Bulzoni, Roma 1994, p. 68.

16 IDEM, *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma 1993, p. 228.

17 A. CAILLE', *Il terzo paradigma - antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

18 G. GASPARINI, *Elementi per una sociologia del dono*, in AA.VV., *Il dono - tra etica e scienze sociali*, Ed. Lavoro, Roma 1999, p. 18.

19 J. T. GODBOUT - A. CAILLE', *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 30.

20 P. RICOEUR, *Il riconoscimento, il dono*, in "Il Regno" 6 (2004), p. 180.

21 G. SIMMEL, *La religione*, cit., p. 73.

22 C. LUBICH, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria*, in "Nuova Umanità", XXVI (2004/1) n. 151, pp. 15-16.

23 M. TOSO, *Umanesimo sociale*, LAS, Roma 2002, p. 437.

24 C. LUBICH, *Appunti inediti*, cit. in G. ROSSE', *La spiritualità collettiva di Chiara Lubich nella luce di Paolo*, "Nuova Umanità", XXI (1996/5) n. 107, p. 538.

25 IDEM, *Risurrezione di Roma*, in "Nuova Umanità", XVI (1995/6) n. 102, p. 6.

26 K. HEMMERLE, *Partire dall'unità*, Città Nuova, Roma 1998, p. 45.

27 Nella trattazione di questo argomento sono debitrice dei professori Rocio Caro Gandara e Antonio Marques Prieto, docenti, rispettivamente, di Diritto Internazionale Privato e di Diritto del

lavoro all'Università di Malaga, ai cui studi mi sono largamente ispirata. Li ringrazio per i loro suggerimenti e stimoli.

28 G. GURVITCH, *L'idée du droit social*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1932, ristampa 1972, p. 15. Nella stessa epoca è stata pubblicata un'altra opera dello stesso autore che è la continuazione della prima: *Le temps présent et l'idée du droit social*.

29 IDEM, *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 165.

30 *Ibid.*, p.207.