



Agape come possibile mezzo di comunicazione generalizzato a livello simbolico nell'Economia di Comunione – una prima approssimazione

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)

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, perchè 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 sociali

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 esaurire 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” (Febbrajo 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. 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).

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'*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 più 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).

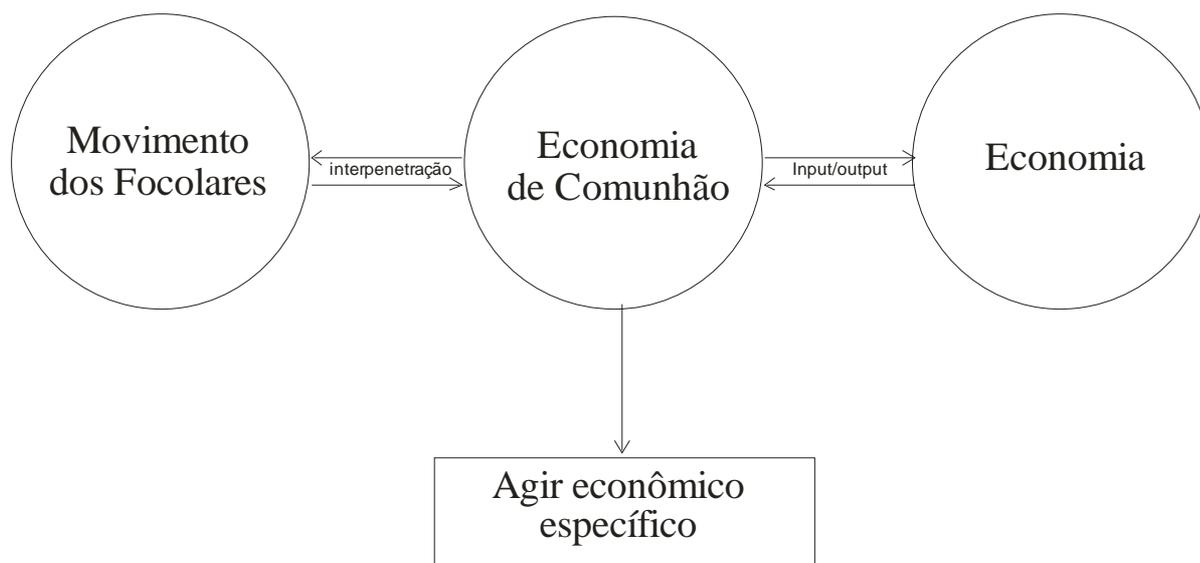
Mentre i due primi tipi di reciprocità hanno delle motivazioni altre, si può capire che la reciprocità di comunione è motivata dall'amore-*agape*. Infatti, l'amore-*agape* motiva un agire disinteressato a sé, sollecita cioè a dare senza aspettarsi qualcosa in cambio. Allo stesso tempo, non è filantropia: 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.

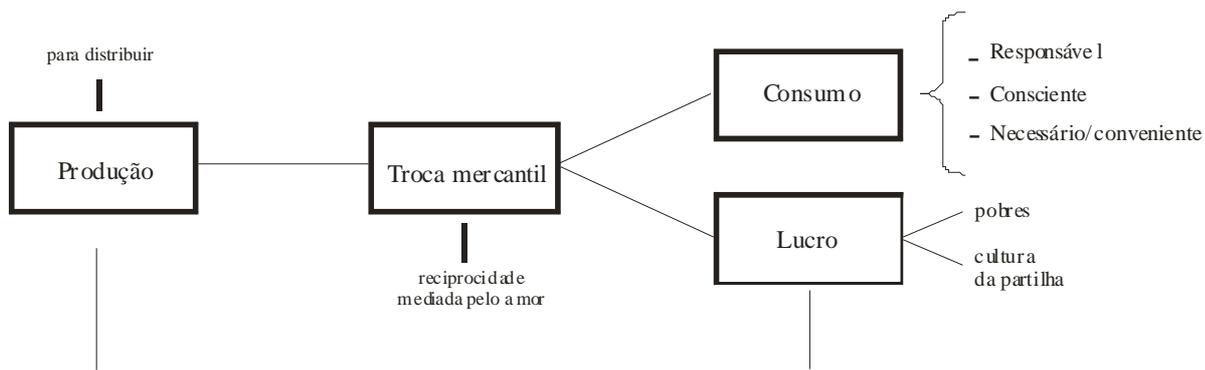
Un'altra caratteristica dell'amore-*agape* è quella di spingere la persona ad andare oltre se stessa, nella direzione dell'altro. Nell'EdC, le aziende funzionano aperte agli altri, dato che la produzione di ricchezza, gli utili, e anche la proprietà privata, non sono fini a se stessi, ma uno strumento 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, Anthropos.
- 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.