RICERCHE

Il codice simbolico per una comunicazione generativa

di Ana Cristina Montoya

The essay offered is based on the interconnection and the fruitful contamination between 'gift' and communication, where the expression 'to relate' means the communicative act leading a subject to make the whole experience of going from self to the other. The 'initial impulse' that can give life to a human relationship is always prevalently a communicative act. Following the thought of the sociologist, Pierpaolo Donati, an effort is made through the essay to answer the question about what should characterize this communicative act, so that it is the generator or regenerator of a social bond.

Il tema dell'innovazione può costituire l'immagine che maggiormente simboleggia l'attualità[1]. Un *nuovo* che non è più legato all'idea di crescita intesa come progresso, ma che raffigura qualcosa che non deve solo passare, fluire costantemente, ma generarsi *ex novo*. Nel pensiero di Pierpaolo Donati[2] questa prospettiva investe anche la perdita del senso del trascendente e della verità come qualcosa che esiste e va cercata; ciò costituisce oggi, forse, una delle più forti conseguenze della ricerca dell'umano.

Dinanzi ad un tale panorama, in cui tutto sembra diventare sporadico, transitorio e inafferrabile, Donati considera necessario proporre un nuovo 'traguardo visibile a cui tutti possono convergere', un codice simbolico che, vicino alla conformazione del mondo attuale, esprima anche un paradigma relazionale rispondente alle esigenze di socialità insite nella natura umana.

L'ipotesi dell'Autore è che per ritrovare oggi, in questo quadro epocale, il vincolo sociale spezzato, debilitato a causa della sfiducia, della paura e dell'isolamento, occorre una nuova semantica della relazione, in cui «l'identità non si definisca come la negazione di altre identità, ma come relazione con ciò che è Altro da sé»[3].

Per il sociologo l'identità si costruisce a partire dal dono, che egli descrive come il fondamento e il vincolo delle relazioni: le relazioni nascono dall'offerta di un dono «perché è il dono e non un atto di potenza, che è operatore di sociabilità e socievolezza, la relazione si instaura e continua nella misura in cui il dono è accettato e diventa un reciproco eccedersi dei soggetti»[4]. In questa logica un codice simbolico che sappia esprimere e comunicare questo messaggio e che abbia la forza di muovere in questa direzione diventa una priorità. La proposta dell'Autore è di identificarlo nel Dio uni-trino dei cristiani.

«Se con spirito scientifico, osserviamo l'affermazione della teologia cristiana secondo cui, 'Dio è uno e trino', lo stesso spirito scientifico deve condurci ad intravvedere dei precisi correlati sul piano dei fenomeni sociali, mediante l'interfaccia dell'ontologia sociale. Usiamo il codice simbolico di una matrice teologica per illuminare (deduttivamente) l'essere di ciò che sperimentiamo (induttivamente) sul piano effettuale, in modo che ciò che esiste nella realtà, ci riveli qualcosa dei suoi fondamenti ultimi»[5].

---

1 - La ricerca che segue, qui ampliata ed opportunamente rivista, è stata parzialmente pubblicata in: A.C. Montoya, *Comunicazione ed enigma della relazione*, Franco Angeli, Milano 2019.

2 - Attualmente Pierpaolo Donati è Professore ordinario di sociologia dei processi culturali e comunicativi, è Professore dell'Alma Mater nella Scuola di Scienze Politiche dell'Università di Bologna, già direttore del Centro di Studi e Ricerche sulla Innovazione Sociale (CERIIS).

3 - P. Terenzi, *Sociologia e trascendenza. Oltre i paradigmi tradizionali*, Rubbettino, Soveria Manelli 2010, p. XXIV.

4 - P. Donati, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Manelli 2010, p. 38.

5 - *Ibid.*, p. 46.

Per capire meglio cosa voglia dire scegliere la Trinità come codice simbolico nell'ottica delle scienze sociali, Donati considera necessario entrare in quello che denomina il 'terreno di frontiera'[6], un nuovo tipo di rapporto tra sociologia e teologia, che da un lato permetta alla sociologia di aprirsi al trascendente e dall'altro alla teologia di confrontarsi con il reale della vita nella società. Questo territorio può essere, appunto, *la relazione*, «il terreno di confronto più propizio su cui misurare le convergenze e le differenze fra le due discipline»[7] e il punto che, a suo avviso, custodisce il significato stesso della vita.

Essendo la comunicazione umana elemento costitutivo di ogni relazione sociale, è chiaro che, come disciplina, anche la scienza della comunicazione entra, di diritto, in questo territorio di frontiera.

1. I codici simbolici

Tutti i sistemi di comunicazione umana presentano una grande varietà di codici e di codificazioni, alcuni sono più forti o altamente codificati in quanto seguono regole molto precise e «ciascuno dei segni che li compongono o combinazione di segni, rappresenta in modo inequivoco e costante un determinato messaggio per lo più di tipo regolativo o prescrittivo»[8]; altri sono meno codificati e quindi «ammettono senza forzature arbitrarie, interpretazioni differenti da parte di differenti riceventi, del contesto, del momento storico»[9]: di questo secondo tipo fanno parte i cosiddetti codici simbolici.

Un simbolo è innanzitutto un'immagine di facile acquisizione e percezione, che possiede una straordinaria forza significante di valori e credenze condivise, e che ha la forza di muovere all'azione.

Un'immagine, una metafora diventa un simbolo per un gruppo umano quando avviene per essa una 'trasfigurazione simbolica'[10], quando, cioè, essa entra a far parte della loro identità e tale gruppo vi si identifica in modo profondo, intenso, facendola propria[11].

---

6 - Cfr. P. Donati, *Teologia e sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale*, in «Acta Philosphica», 4/1 (1995), p. 30.

7 - P. Terenzi, *Sociologia e trascendenza. Oltre i paradigmi tradizionali*, cit., p. XV.

8 - L. Gallino, *Comunicazione*, in *Dizionario di sociologia*, De Agostini, Novara 2014, p. 136.

9 - *Ibid.*, p. 141.

10 - L'immagine costituisce un tipo di segno che mostra, o dove l'altro si mostra in forma riflessa, in una dimensione diversa. Cfr. G. Mura, *Dio nella prospettiva ermeneutica*, in L. Romera (ed.), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando editore, Roma 1999, pp. 135–170.

11 - Per spiegare la forza contenuta in un simbolo, Carlo Tullio Altan e Marcello Massenzio affermano: «Si può dire che un soggetto possiede un concetto, mentre è il simbolo che possiede un soggetto e dà un

Parlando di questo Jean Baudrillard afferma che «il simbolo è sempre una forma di legame, esprime sempre un modo di relazione che fa sì che l'oggetto o l'immagine diventi simbolica proprio in funzione di un dato rapporto a qualcos'altro o a qualcun altro ed è il motivo per il quale non può essere codificabile alla maniera dei segni»[12]. Nell'oggetto simbolico dunque, si percepisce la manifestazione concreta di una relazione totale, che non si riferisce semplicemente a qualche cosa di dato, ma rimanda al suo stesso essere.

La forza coinvolgente del simbolo non denota però una mera emotività o mancanza di razionalità: il simbolo ha una razionalità che gli è propria. Donati riflette sulla necessità di superare il dualismo tra concetti (razionali) e simboli (irrazionali) come forme di esperienza dei soggetti umani con il reale; egli sottolinea: «La razionalità del simbolo è quella del riconoscimento di un 'valore' che legittima certi scopi altrimenti non spiegabili o comprensibili. Essa può rimandare a un mito, ma il mito deve essere veritativo. Il 'valore' di cui il mito è portatore è un criterio di distinzione fra ciò che è bene e ciò che è male, laddove la distinzione è una relazione»[13].

Un codice simbolico rappresenta dunque un insieme di simboli e delle precise chiavi d'interpretazione necessarie perché i simboli possano essere decodificati e compresi; possiede tutto il peso significante del simbolo, la sua carica valoriale ed esperienziale, la presenza dell'Altro che richiama; esso ha una forza di aggregazione e di coinvolgimento nei confronti di interi gruppi umani.

Nella prospettiva di Donati, il codice simbolico che scaturisce dall'immagine del Dio Uni-Trino, può dare senso a una ontologia che metta *la relazione* al centro della realtà, che evidenzi non solo la relazione sociale, ma anche la relazione tra 'l'umano e il divino'[14].

2. La perdita del senso del tempo

Donati mette in luce come sia stata la perdita del senso del tempo, in quanto progresso della storia che avanza verso una meta, e del senso del trascendente -

senso alla sua vita» (C. Tullio-Altan, M. Massenzio, *Religioni, simboli, società. Sul fondamento umano della esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 79). Per questo, in genere, si parla di simboli legandoli al senso dell'essere, alla bellezza, alla morale.

12 - J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia del segno*, Mimesis, Milano 2010, p. 54.

13 - P. Donati, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazione per un mondo comune*, Laterza, Lecce 2008, p. 101.

14 - Cfr. P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015, p. 46.

che non per caso avvengono contemporaneamente[15]- a modificare profondamente l'epoca attuale. «È ovvio che se viene meno la distinzione eternità/tempo, la quale sta alla base della teologia classica e arriva sino alla prima modernità, si genera un'altra matrice della storia (il postmoderno ha una matrice teologica completamente alterata dalla modificazione del senso del tempo)»[16].

Questo passaggio fa riferimento ad una particolare dimensione temporale, quella che Donati chiama il 'tempo simbolico', il tempo delle realtà ultime. Per capire come l'Autore le intende conviene prendere in esame brevemente il modo in cui egli classifica il tempo, attraverso una sua particolare e personale ermeneutica. Sono quattro le dimensioni temporali da lui identificate e classificate: tempo biologico, psicologico, sociale e culturale[17].

Il tempo biologico è definito da ritmi naturali, dalla crescita all'invecchiamento, ha un carattere lineare e non può essere modificato; quello psicologico «è il tempo della coscienza e della personalità, che si sente più o meno matura o immatura, piccola o grande»[18]; il tempo sociale è il tempo della storia nella quale una relazione nasce, si sviluppa e muore; il tempo culturale è il tempo dei simboli. Oggi, quella che viene in maggiore evidenza è «una marcata tendenza a 'restringere' questo tempo, mediante una sorta di 'privatizzazione di trascendenza', e quindi a ridurlo a archetipi che riportano sulla scena certi 'arcaismi' culturali (per esempio i 'vincoli dello stesso sangue') che la modernità sembra aver eliminato o reso residuali»[19]. Questo tempo simbolico corrisponde al tempo delle realtà ultime, e perciò è stabile 'da sempre e per sempre'. Per dirlo con Bauman, si tratta di un periodo storico in cui: «La socialità, per così dire, è incerta, alla vana ricerca di un punto fermo cui appigliarsi, un traguardo visibile a cui tutti convergere, compagni con cui serrare le file. Ce n'è molta tutto intorno: caotica, confusa, sfocata. Priva di sfoghi regolari, la nostra socialità viene tendenzialmente scaricata in esplosioni sporadiche e spettacolari, dalla vita breve, come tutte le esplosioni»[20].

---

15 - Indica Donati: «Non è un caso che, nel postmoderno, l'uomo perda contemporaneamente il senso del tempo e il senso della trascendenza». *Ibid.*, p. 28.

16 - P. Donati, *Teologia e sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale*, cit., p. 40.

17 - Cfr. P. Donati, *Tempo sociale, famiglia e transizioni*, in E. Scabini – P. Donati (a cura di), *Tempo e transizioni famigliari*, "Studi interdisciplinari sulla famiglia" n. 13, Vita e pensiero, Milano 1994, pp. 61-80, qui p. 66.

18 - *Ibid.*, p. 67.

19 - *Ibid.*, pp. 67–68.

20 - Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 11.

Si spazia allora tra un tempo sociale solipsistico, in cui l'individuo è misura, e un tempo culturale segnato dalla ricerca - come indica Maffesoli[21] - di elementi identitari tribali, religiosi, etnici, in grado di rinchiuderci in una nicchia per garantire un minimo di sicurezza e per proteggerci dalla paura. Il tempo culturale si lega a quello 'simbolico'[22], che per Donati è diventato una 'restrizione della trascendenza', un tempo che Giuseppe Zanghì denomina 'notte della cultura europea'[23]: «non possiamo non cogliere una realtà che nella maniera più diffusa e partecipata, nel nome di una realtà 'soggettiva' di pensiero, tutta da capire, si presenta come l'indifferentismo nei confronti sia del Dio annunciato dal cristianesimo sia di qualunque forma di Assoluto. L'esistenza è così tutta consumata nel flusso di una temporalità senza sollievo»[24].

La lettura di questo tempo compiuta da Zanghì si snoda dentro un orizzonte di senso che vede quest'epoca come un processo di crescita dell'uomo il quale, nel suo percorso verso la pienezza, sperimenta l'insoddisfazione dinanzi a tutto quello che non è infinito e, per questo, anche se angosciosamente, non smette di cercare la novità.

E poiché la cultura cristiana ha dominato la vita dell'Occidente, con le sue conseguenti difficoltà, ma anche con le sue realizzazioni e i suoi riflessi in tutte le dimensioni del pensare, la trasformazione in atto si è espressa con maggiore evidenza nella rottura di quella sintesi tra fede e intellettualità, istituzioni e pensiero che si era raggiunta nel medioevo; «Cristianesimo e cultura si dissociano. La teologia viene inevitabilmente emarginata e si presenta un sapere autonomo, oggi chiamato 'laico' il quale delimita il confine conoscitivo della ragione per separazione»[25]. La fede è percepita come estranea alla ragione, fuori dell'atto pensante.

Questa realtà storica che ha attraversato gli ultimi secoli, diventando sempre più acuta e visibile ad occhio nudo è, dice Zanghì: «la consumazione 'ontologica' dell'umano, aperta nel nichilismo, diventa allora nella superficie il consumismo mediatico, il consumismo delle merci, il consumo del singolo nella massa […] lo stare insieme, quando non è difesa corporativa o riparo dall'angoscia, troppo spesso è pura questione di potere eteronomo, imposto da fuori»[26].

---

21 - Cfr.: M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Siglo XXI editores, Mexico D.F. 2004, p. 9.

22 - Secondo la classificazione già indicata di Pierpaolo Donati.

23 - G.M. Zanghì, *Notte della cultura europea*, Città Nuova, Roma 2007[3].

24 - *Ibid.*, p. 17.

25 - *Ibid.*, pp. 27–28.

26 - *Ibid.*, p. 36.

Infatti, gli ultimi decenni del Ventesimo secolo, dopo l'eclissarsi della ragione -affermata violentemente dai due conflitti mondiali - emerge con forza l'ansia di verità dell'uomo di oggi che cerca nuove forme di realizzazione, di autenticità, di convivenza e, dopo aver negato Dio, finisce per negare ogni altro. E questo comporta la frammentazione esponenziale, il dissolversi del vincolo sociale.

3. Una cultura emergente

Ci si trova, quindi, davanti ad una società che non ha una matrice teologica, ma 'tutte quelle possibili altrimenti', rese ormai indifferenti tra loro. Eppure Zanghì, che legge la storia nella prospettiva della redenzione cristiana, è convinto che, anche se viviamo una notte particolarmente buia, essa contiene in sé l'attesa del giorno, perchè quella che attraversiamo è in realtà l'alba di un nuovo inizio. La sua speranza poggia ancora sull'agire dell'uomo, sulla sua capacità di ripartire.

Per il nostro tempo occorre quindi una matrice teologica in grado di generare una cultura concreta[27], che risponda alle esigenze relazionali della postmodernità, ed abbia al suo interno una semantica relazionale delle differenze. Dinanzi a queste, Donati considera che si possono assumere almeno tre diversi atteggiamenti, che corrispondono ad altrettante diverse semantiche: dialettica, binaria e relazionale. *Le semantiche dialettiche* concepiscono le identità come impenetrabili e alternative, sempre estranee: la massima relazionalità può consistere in un accordo. *Le semantiche binarie* affermano l'identità a partire della negazione di tutto ciò che è esterno o diverso. *Le semantiche relazionali* concepiscono la differenza come relazionale; esse considerano come punto di partenza una comunanza in cui l'opposizione non è vista come contraddizione.

Nell'opera *L'enigma della relazione*, Donati spiega come la matrice teologica, uni-trinitaria, debba diventare a sua volta matrice ontologica, «per la quale la sostanza e la relazione sono co-principi originari dell'essere»[28], un'ontologia (e non una metafisica) che svolga funzione d'interfaccia tra le scienze sociali e dia vita ad una cultura.

L'assunzione dell'icona trinitaria da parte di Donati non si presenta quindi come una scelta confessionale, ma come un approccio alla struttura della società. Attesta infatti l'Autore che il sociologo, per poter fare sociologia, non è certamente

27 - Per dirla con altre parole, la religiosità del futuro - quella che non si chiuderà nella astratta trascendenza, formule entrambe destinate ad autosconfiggersi - nascerà dalle risposte al quesito che porta nel suo seno: se Dio è l'assoluto della relazione (quindi la relazione pura di reciproca alterità) e il mondo è fatto a sua somiglianza, con quali categorie simboliche dovremmo trattare il mondo e le sue relazioni con Dio?. Cfr. P. Donati, *La matrice teologica della società*, cit., p. 58.

28 - P. Donati, *L'enigma della relazione*, cit., p. 46.

obbligato a credere nella Trinità, ma, «chi fuoriesce da una 'visione trinitaria', nel senso di rifiutarla o di rinunciarvi per presupposizioni metafisiche o per scelte metodologiche a priori, perde o modifica la prospettiva della relazione (come generatività, mediazione, reversibilità) in modo tale che il rapporto di immanenza/trascendenza viene distorto anche nel sociale»[29].

Dello studio della Trinità si è occupata la teologia cristiana in ogni periodo della storia, a diversi livelli di approfondimento e di comprensione, ma questa ricchezza concettuale è rimasta non di rado separata sia dalla vita che può esprimerla sia dall'esperienza del pensare che «ha finito con lo smarrire il senso radicale d'illuminazione e di vivificazione dell'essere e dell'agire che s'irradia dalla Trinità, sperimentando in ragione di ciò l'emarginazione progressiva dal cammino del pensiero e la sterilità sul piano pratico»[30].

Per rispondere quindi alle sfide dell'oggi, occorre che la teologia sia capace di interagire e di mettersi in dialogo con la filosofia e le altre scienze, se pure in un territorio di frontiera, come quello che è stato denominato ontologia trinitaria in cui «l'essere-in-reciprocità di teologia e filosofia è ciò che andiamo cercando, poiché dire *ontologia trinitaria* è dire la relazione di reciprocità che sussiste tra teologia e filosofia. Dove, occorre precisare, essere-in-reciprocità non rimanda ad una logica semplicemente binaria o duale, ma ad un *tertium* sussistente, intrinseco alla relazione stessa»[31]. Non è un'ontologia della Trinità, ma un pensare che comporta un vivere, come è possibile, quella stessa relazionalità.

Una sfida aperta, che porta alcuni studiosi ad ipotizzare che filosofia, teologia e scienze, in un vero dialogo, possano ritrovare, nel pensiero regolativo della Trinità, il luogo dove può configurarsi un'ontologia capace di gettare luce su questo nostro tempo. Si tratta di trovare le strade attraverso le quali la Trinità della grande mistica si trasformi in storia[32]. Il teologo Piero Coda lo esprime lucidamente: «senza alcuna pretesa assolutistica e deduttivistica, ma tenendo conto delle prospettive d'interpretazione del reale offerte dalla storia del pensiero, e non da ultimo dalle scienze naturali e umane contemporanee, dove diventa centrale, sotto diversi profili, il paradigma della relazionalità»[33].

---

29 - P. Donati, *Teologia e sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale*, cit., p. 38.

30 - P. Coda, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, «Sophia», IX/1 (2017), pp. 13–14.

31 - E. Pili, *Ontologia trinitaria*, «Sophia», IX/1 (2017), p. 53.

32 - Cfr. P. Coda, *La Trinidad regresa del exilio*, publicado en *El Mercurio*, sección *Artes y Letras*, 7/5/1995, p. 15.

33 - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 558–559.

Di che relazione si tratta? Coda intende quell'esperienza unica secondo cui Dio è uno perché è Agape[34], dono totale di sé, amore, comunicazione di vita gratuita e totale, dove l'amore e la libertà si rinnovano di continuo, si arricchiscono, crescono nel rapporto di *co-originalità* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ogni Persona, dunque, nella Trinità è tale nel reciproco atto di darsi alle altre due. Spiega la sociologa Vera Araújo: «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, nata e alimentata dal loro essere e dal loro agire e, a sua volta, alimenta il loro agire, li aiuta a crescere, in un dato modo e con una crescente profondità di vita»[35].

Enrique Cambón, in *La Trinità, modello sociale* [36], propone quelle che potrebbero essere le conseguenze concrete di tale premessa per le dinamiche sociali. Accettare che «l'intimità dell'uno è la Trinità»[37], vuol dire assumere che esiste un tipo di rapporto specifico e unico.

Ma come intendere che questa relazione paradigmatica, questo evento della storia divina e umana, possa diventare una matrice per una nuova cultura nel contesto odierno, in quella che abbiamo sentito chiamare notte della cultura?

Perché questo sguardo relazionale, in quanto approccio alla realtà, possa 'parlare' alla cultura contemporanea, è necessario che indichi un agire sociale capace di salvaguardare la differenza e l'identità, capace di andare incontro alle persone nelle loro condizioni di incomprensione e solitudine, nella frattura, poiché è proprio quello il luogo in cui si può capire meglio la novità e la profondità di un simile codice simbolico.

È questo quindi l'orizzonte di senso in cui si può capire la proposta donatiana di dare all'occidente - pluriculturale, multietnico, dopo-moderno - una matrice teologica dalla quale possa scaturire quella nuova cultura, o, come la chiamava la filosofa spagnola Maria Zambrano, quell'alba che chiude la notte oscura della cultura occidentale[38].

Questa operazione culturale richiederebbe che, partendo dalla comprensione di questo nuovo codice simbolico, si passi alla formulazione di nuovi concetti e categorie per le scienze sociali, come quello di amore-agape[39] che, muovendo dall'am-

---

34 - Cfr. P. Coda, *L'ontologia Trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», IV/2 (2012), p. 160.

35 - V. Araújo, *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, «Nuova Umanità», XXVII/162 (2005), p. 859.

36 - E. Cambón, *La Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 2009.

37 - *Ibid.*, p. 15.

38 - M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 2.

39 - Il concetto è sviluppato da un gruppo di sociologi «seguendo un'intuizione di natura meta-sociologica, come quella insita negli scritti spirituali di Chiara Lubich. Alla luce di questa il 'dare' non sarebbe altro

bito teologico verso il campo dei saperi storico-sociali, estendano la tipologia di azioni già individuate e classificate dai sociologi classici[40]. Secondo il pensiero donatiano possono emergere nuovi concetti e nuovi modi di agire, solo se si parte da uno sguardo realista critico relazionale, che sa vedere, pure nella attuale società complessa, l'inalienabile capacità umana di donare, di darsi, di generare. «La relazione di dono può essere essenzialmente gratuita oppure può essere un dare che attiva la norma del dare-ricevere-contraccambiare in un circuito allargato di scambi simbolici. Di qui i tanti e diversi modi di amare. Ma, in ogni caso, bisogna riconoscere che il dono-per amore è l'impulso iniziale che dà vita ad ogni e qualsiasi relazione propriamente umana»[41].

4. Agire comunicativo generativo

Secondo queste nuove suggestioni il 'dono' si intreccia con la comunicazione, poiché l'espressione 'mettersi in relazione' sta ad indicare un *atto comunicativo* che porta un soggetto ad andare da sé verso l'altro. 'L'impulso iniziale' che può dare vita ad una relazione umana è sempre e solo un atto comunicativo.

Quali allora dovrebbero essere le caratteristiche di tale atto comunicativo perché sia generatore di un vincolo sociale alla luce della logica del codice simbolico trinitario? Nel pensiero sociologico attuale diventa sempre più chiaro che ci sono alcune forme di dono che stanno alla base dell'esistenza, del consolidamento e della trasformazione dei vincoli sociali; in modo speciale, si tratta della 'gratuità'[42],

che 'amore in atto' (V. Araújo, *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, cit., p. 865) e, dunque, il dono starebbe ad identificare un particolare tipo di 'azione sociale' suscitata da amore, movente capace di rendere efficace, nelle dinamiche sociali, quella che altrimenti resterebbe un'intenzione, un tipo di azione orientata universalmente ('amare tutti'), guidata da una logica incondizionale ('amare per primi') e capace di suscitare reciprocità e instaurare relazioni, legami di amore reciproco tra attori sociali. Un'intuizione questa che dal piano meta-sociologico può trovarsi traslata e confermata sul piano sociologico in particolare nell'idea espressa dal sociologo canadese J.T. Godbout, secondo il quale il dono è «semplicemente […] il linguaggio dell'amore» e il suo movente «si basa […] sul bisogno di amare e di essere amato […]» (Godbout 1998, p. 30), dunque di dare e ricevere amore, in una forma di scambio reciproco generativo di legami» M.L. Paglione, *Per un dialogo tra dono e amore. Alcuni spunti da intuizione di natura meta-sociologica*, in «Sophia», V/1 (2013), pp. 64–65.

40 - V. Araújo, *Una sociologia per i tempi nuovi*, «Sophia», IV/1 (2012), p. 11

41 - P. Donati, *L'amore come relazione sociale*, «smp», 2/4 (2011), pp. 33–34.

42 - Un importante chiarimento sul rapporto tra i concetti di amore e dono, in ambito sociologico, è presentato da Paglione: «Il rapporto tra il concetto di 'dono' e quello di 'amore', sebbene spesso sottolineato nel pensiero sociologico contemporaneo, sottende varie ambiguità legate, soprattutto, a differenti interpretazioni date ad altri due concetti, ritenuti incompatibili tra loro: quello di 'reciprocità' e quello di 'gratuità'. Mentre al dono, inteso, in una prospettiva socio-antropologica, come forma di scambio (Mauss 2002 [1925]) e «operatore privilegiato di socialità» (Caillé 1998, p. 43), pare connaturata la reciprocità

che arriva alla - e si esprime pienamente nella -reciprocità ma non la esige, in qualche modo la genera. I doni capaci di generare reciprocità, ribadisce Paglione, sono quelli gratuiti, che generano vincoli di libertà, identità ed altri beni relazionali[43].

I teorici del MAUSS[44], propongono che «il legame sociale può nascere, secondo loro, solo grazie ad un primo dare, un 'dono di apertura' (*opening gift)* fatto da qualcuno che 'scommette', che agisce cioè incondizionalmente»[45].

Lo stesso Donati considera che il dono: «è stato riscoperto come categoria sociale fondante della società, in tutti i suoi ambiti, e in special modo come motore delle relazioni sociali che chiamiamo 'civili', in quanto non sono dettate né dal comando della legge, né dal motivo del profitto o interesse economico, ma da valori e motivazioni che mettono capo al libero agire delle persone come soggetti di relazioni umanizzanti»[46].

Dall'osservazione, dall'analisi e dalla traduzione in categorie sociali e comunicative della Trinità come codice simbolico, è possibile dunque inferire che esista una comunicazione che muove da un principio di 'gratuità', porta un soggetto a muoversi da sé per andare incontro all'altro per fare dono di sé. Si può dire ancora che il *dono iniziale* chiama la risposta del ricevente ma non la pretende, è un dare per generare un rapporto sociale e non per convincere, ottenere una adesione, influire sulle decisioni altrui, ma per provocare l'incontro. Tale comunicazione può essere oltremodo generativa, ma diventa feconda solo quando è seguita dalla reciprocità.

Si tratta dunque di sviluppare quelle che potremmo chiamare *azioni comunicative relazionali*, cioè azioni comunicative che hanno come unico fine il mettersi in

quale fondamento dei «legami propriamente sociali» (Godbout 2002, p. 22), all'amore, assunto spesso quale sinonimo di disinteresse per sé, pura perdita, sacrificio, tale dimensione non sembra necessaria: la sua 'purezza', al contrario, aumenterebbe in misura proporzionale all'assenza di contraccambio, cioè di reciprocità. Tale prospettiva dicotomizzante lascia, tuttavia, aperte alcune perplessità, legate alla constatazione che dono e amore, nelle dinamiche sociali in cui si manifestano, sembrano condividere molti aspetti e, in particolare, il fatto di essere caratterizzati da una simile e apparentemente paradossale compresenza di gratuità e reciprocità» M.L. Paglione, *Per un dialogo tra dono e amore. Alcuni spunti da intuizione di natura meta-sociologica*, cit., p. 64.

43 - *Ibid.*, p. 72.

44 - *Mouvement anti-utilitariste dans sciences sociales* (MAUSS): gruppo d'intellettuali che negli anni Ottanta del secolo scorso in Francia inizia a sviluppare 'il paradigma del dono'. Tra i più rappresentativi: Alain Caillè, Jacques T. Godbout, Gérald Berthoud, Serge Latouche, Mark Anspach, Guy Nicolas, Philippe Chanial, Camille Tarot, Jean-Luis Laville, Jacques Dewitte. M.L. Paglione – B. Callebaut, *Oltre il limite. L'incondizionalità come clima specifico dell'agire sociale capace di creare legami*, «Sophia», XXX (2011), pp. 227–228.

45 - *Ibid.*, p. 230.

46 - P. Donati, *Dono*, in *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009, p. 279.

relazione con l'altro: linguistiche o no, partendo da una relazione sociale pre-esistente (che può essere anche di 'assenza di relazione', di vincolo sociale frammentato, di distanza o di vicinanza, per esemplificarne alcune) fungono da '*opening gift*', da scommessa incondizionale, per generare o rigenerare una relazione.

Queste azioni possono essere innescate solo da quelli che Donati e Archer chiamano *soggetti relazionali*. Si differenziano da altre azioni comunicative non strumentali, e da quelle performative, perché cercano la relazione sociale, il vincolo, lo spazio 'fra', in cui sia emittente che ricevente possono trovare realizzazione e identità. Sono gratuite ma non sono neutre, hanno una chiara intenzionalità, quella di provocare l'incontro ma non lo esigono. Quando questa azione diventa rel-azione, reciproca azione comunicativa relazionale, si chiude in qualche modo il cerchio della proposta donatiana e la *rel-azione* dà vita ad un 'terzo', alla *relazione emergente*, ad un soggetto collettivo relazionale, in grado di produrre processi di morfogenesi nella società di oggi.

Se prima facendo riferimento alla funzione dei codici simbolici, si è sottolineato che un simbolo sta per 'altro' e che la sua presenza indica qualcosa d'altro, non immediatamente visibile, cosa sta a indicare allora la Trinità come simbolo? Quali le conseguenze sul piano sociale e per l'agire comunicativo?

Come abbiamo già indicato, non si tratta solo di trarre una conclusione di valore etico, quanto piuttosto di aprire la dimensione epistemologica ad una comprensione della comunicazione come ci è rivelata dalle pagine recenti della storia dell'umanità in Occidente e dalla natura stessa dell'uomo, aperto al trascendente.

L'assenza di vincoli, di impegni, la riduzione alle interazioni o la mera performance, svuotano l'essere umano di sé stesso e, invece di renderlo libero, lo costringono all'isolamento e alla mancanza di senso. L'uomo è fatto per comunicare, ma non in modo qualsiasi: è fatto per quella comunicazione che è *refero*, che fa cioè riferimento a qualcosa della vita, il che comporta nuova conoscenza o informazione; ma anche per quella comunicazione che è *religo*, in quanto stabilisce vincoli con altri, al punto di poter dare vita a beni relazionali che sono usufruibili sia dall'emittente che dal ricevente. Una comunicazione di questo spessore è in sé anche *generativa*, capace di dare vita a nuove relazioni sociali a partire da quel nuovo tipo di azione in cui il *dire* (parlare, attuare, ecc.) è *dare*. Il comunicare così, fa essere l'altro e al contempo costruisce la propria identità.

Il simbolo trinitario sta anche a dire che il rapporto con l'altro, destinatario di un qualsiasi tipo di messaggio, è un rapporto di *co-originalità:* con uno sguardo relazionale, significa riconoscere ed evidenziare che emittente, ricevente e relazione vivono al contempo, hanno la stessa fonte ed origine simultanea. Ricevente, emittente e relazione prendono vita nello stesso momento, sono interdipendenti e si implicano reciprocamente.

Misconoscere questo rapporto significa impoverire il processo comunicativo, privandolo di una delle sue essenziali componenti semantiche (*refereo, religo, emergenza*). In questo quadro, la qualità della comunicazione influisce in modo direttamente proporzionale sulla qualità della relazione sociale. Comprendere che nell'atto del comunicare si dà vita ad un particolare tipo di relazione sociale implica che il soggetto si renda atto a scegliere riflessivamente a quale tipo di relazione vuole dare vita.

Assumere dunque la Trinità come codice simbolico dell'agire comunicativo richiede di declinare in pensiero e prassi le categorie e i modi di relazione che esistono tra i Tre, di dare significato ad un nuovo concetto della differenza, di assumere il dono come modo di comunicare; richiede di far essere l'altro considerato come funzione prioritaria dell'emittente, di fare riferimento agli altri ed alla realtà circostante - sia questa sociale o naturale - coscienti della *co-originalità* che ci lega ad essa, di comprenderne infine il rapporto dinamico e generativo, in modo tale che venga riconosciuto e curato.

Il comunicatore è chiamato a questo mediante l'esercizio del decentramento da sé verso l'altro, che deve diventare reciproco. E così l'amore, in questo caso l'amore agapico, non significa solo dare una cosa, ma è prima di tutto sostanziato dal 'mettersi in relazione'.

Non si tratta quindi di una scelta confessionale: riconoscere la realtà relazionale e un più maturo ruolo della comunicazione significa piuttosto, usando le parole di Coda, «far entrare nell'esercizio del comunicare la dinamica della relazione, e non di una qualunque relazione, ma di quella ritmata trinitariamente»[47], quella dinamica che fa sì che ognuno sia sé stesso in quanto fa essere l'altro, essere gli altri. Si tratta, con tutta probabilità, di una chiave capace di rifondare il vincolo sociale e di dare risposta, con ciò, alla crisi della socialità contemporanea.

Se non si riconosce il peso della relazione sociale all'interno della comunicazione (e viceversa), si svuota la comunicazione del suo senso che è dono, e si svuota l'uomo della sua stessa vita sociale. La relazione sociale e la comunicazione sono *co-originate* e *co-originarie:* per questo vanno curate con coscienza, libertà e responsabilità, ancor più nelle attuali società pluriculturali.

ANA CRISTINA MONTOYA
Professore incaricato del Corso *Comunicazione e intercultura* presso l'Istituto Universitario Sophia. Ricercatrice in comunicazione generativa.
cristina.montoya@sophiauniversity.org

47 - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., pp. 558–559.