

LA RELAZIONE DI COMUNIONE E IL DONO

SIMONETTA MAGARI - PIETRO ANDREA CAVALERI

LA CULTURA DEL NOSTRO TEMPO

Nel mondo occidentale e nei modelli culturali da esso espressi non sembra esserci sufficiente attenzione verso l'esperienza del dono e del donarsi. Di essa, in genere, si ha una visione disincantata, se non addirittura intrisa di diffidenza. Più che in passato, l'uomo di oggi teme che il dono sia ambiguo e possa celare in sé un'insidia, una manipolazione, un terribile "veleno". Aleggia in lui il forte sospetto che il dono non sia mai veramente gratuito e disinteressato, che possa in realtà nascondere sempre un'implicita aspettativa, l'attesa di uno scambio.

Sembra che la cultura moderna abbia accentuato il carattere ambiguo e misterioso del dono, rendendolo ancora più complesso e meno scontato di prima¹. Nelle società più arcaiche il dono fondava lo scambio di relazioni interpersonali, creava "la relazione umana", alimentava di fatto la coesione sociale. Nel mondo pre-moderno, invece, e successivamente in quello moderno, il dono, soprattutto in quanto dono gratuito, riveste un ruolo sempre meno importante, fino a scomparire quasi del tutto e ad essere relegato

¹ Cf. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

nell'ambito della vita privata o della beneficenza².

Nel contesto moderno si assiste alla clamorosa estromissione del dono e della "gratuità" dalla rete delle relazioni sociali. Qualcuno, addirittura, arriva a sostenere che l'intera cultura moderna si fonda essenzialmente sulla "rimozione del dono"³. Nell'attuale società, infine, il dono appare come una realtà residuale, quasi irrazionale. Esso sembra ormai essere diventato impensabile e "impossibile"⁴.

Mentre il dono per sua natura crea legami, la cultura moderna invece tende a "slegare", in quanto attribuisce una equivalenza monetaria ad ogni cosa e tutto rende funzionale alla logica di mercato. Essa, a motivo di ciò, non può in alcun modo "tollerare" il dono, soprattutto se gratuito.

La gratuità si sottrae ad ogni forma di calcolo e oggi ha difficoltà a coesistere con le dinamiche dominanti del mercato⁵. La gratuità non può mai essere quantificata da un "prezzo economico" e da subito assume una valenza essenzialmente "morale", manifesta un carattere "pubblico" e non "privato", svela un'evidente implicazione "sociale".

È la gratuità del dono, infatti, che permette di "raggiungere" l'altro, di creare con lui un vincolo sociale, di generare una relazione "propriamente umana", dotata cioè di caratteristiche specifiche dell'esperienza "umana". Da questo punto di vista, allora, la gratuità del dono "fonda" la relazione sociale e, soprattutto, ne alimenta quelle qualità che la connotano in modo inequivocabile come "umana".

In conseguenza di ciò, sarebbe troppo riduttivo concepire il dono come il frutto esclusivo di uno scambio fra individui ed occorre, invece, riscoprirlo come la tangibile «manifestazione della

² Cf. M. Mauss, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, tr. it., Einaudi, Torino 1965.

³ Cf. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

⁴ Cf. J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1996.

⁵ Cf. L. Bruni, *La ferita dell'altro*, Il Margine, Trento 2007; L. Bruni - S. Zamagni, *Economia civile*, il Mulino, Bologna 2004.

loro interna socialità, del loro bisogno di entrare, stare, vivere in relazioni umane»⁶.

Alla società tardo-moderna, o post-moderna, in cui oggi viviamo, risulta molto difficile prendere atto che il dono in modi diversi “fonda” l’umano. Essa conosce la gravosa difficoltà di cogliere nel dono un potente tramite che pone in relazione gli umani e permette ad essi di comunicare, di elaborare linguaggi e significati condivisi, di sperimentare l’appartenenza ad una medesima specie, ad un’unica famiglia.

L’alta tecnologia e la finanza globalizzata, innescando complessi processi che prescindono ormai quasi del tutto dall’umano, inducono nella società contemporanea il rischio reale di rimuovere completamente la “funzione fondativa” del dono⁷. Si delinea, dunque, come improrogabile la necessità di promuovere un serrato e fertile confronto fra saperi diversi, allo scopo di recuperare la realtà del dono nella sua valenza umanizzante e nelle molteplici implicazioni da esso prodotte. Per la psicologia, a tale riguardo, non pochi stimoli e indicazioni possono provenire da un dialogo col sapere della fede ed in particolare con la *spiritualità di comunione* espressa da Chiara Lubich.

LA SPIRITUALITÀ DI COMUNIONE

Nella sua *lectio* a Malta, Chiara Lubich riserva al tema del dono alcune non trascurabili considerazioni, che di certo può risultare utile riprendere nell’ambito di questa nostra riflessione. Sono tre i passaggi su cui è necessario soffermarci. In primo luogo, esprime la considerazione che l’uomo contemporaneo debba recuperare un “Io integro”.

⁶ P. Donati, *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*, in E. Scabini - G. Rossi (a cura di), *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p.78.

⁷ Cf. U. Galimberti, *Psiche e techne*, Mondadori, Milano 1999; J. Rifkin, *La civiltà dell’empatia*, tr. it., Mondadori, Milano 2010.

Un “Io”, cioè, capace di liberarsi dai modelli culturali dominanti, che lo spingono in modo acritico verso il possesso, per aprirsi invece ad una arricchente esperienza di *comunione* con gli altri. Sicché l’integrità dell’Io risulta per molti versi legata sia alla capacità di donare (di svuotarsi, di spogliarsi), sia alla possibilità di sperimentare una *relazione di comunione* con gli altri⁸.

Con molta semplicità, ma anche con molta decisione, ella afferma a questo riguardo: «Il problema dell’uomo, oggi, sta proprio nella necessità di ricostruirsi un Io integro, liberandolo dalle tendenze dell’ego, ossia da ogni sorta di avidità e di possesso, poiché l’Io integro lo possiede chi sa svuotarsi, spogliarsi, per arricchirsi nella comunione con gli altri»⁹.

In una seconda osservazione, di marcata connotazione psicologica, Chiara Lubich pone in luce il cruciale tema del *riconoscimento*. Ogni individuo non può delineare la propria identità senza la necessaria presenza degli altri, senza il loro indispensabile contributo, senza che essi lo “riconoscano” nella sua irripetibile soggettività.

L’esperienza del riconoscimento è da lei considerata una sorta di condizione preliminare ed indispensabile perché in un individuo possa insorgere il “senso della propria identità”. Inoltre, ella collega, in modo esclusivo ed inestricabile, la possibilità del riconoscimento con la qualità dell’esperienza relazionale. Non tutte le esperienze relazionali, infatti, sono in grado di produrre e di assicurare riconoscimento, ma soltanto quelle che si fondano sulla “genuinità” dell’incontro e sono aperte alla reciprocità.

Avverte a tal proposito: «Psicologicamente, per un individuo non è possibile avere il “senso della propria identità” se non ci sono gli altri che lo riconoscono come soggetto. [...] Gli uomini hanno bisogno di confermarsi l’un l’altro nel loro essere individuale mediante incontri e contatti genuini»¹⁰.

In un denso e ulteriore passaggio, infine, mette in evidenza

⁸ Sulla “comunione”, sulle sue caratteristiche relazionali e sulle sue implicazioni psicologiche cf. S. Magari - P.A. Cavaleri, *Il senso del sé, l’incontro con l’altro e l’accettazione del limite*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/3) 183, pp. 379-394.

⁹ C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, p. 275.

¹⁰ *Ibid.*

il legame che unisce fra loro il “riconoscimento”, il “dono” e la “comunione”. A suo giudizio l’istanza di riconoscimento, che ogni individuo avverte e manifesta, non è mai fine a se stessa, non è mai in sé conclusa, ma è fondamentalmente aperta all’altro, al “dono” a lui rivolto.

Il bisogno, che ciascuno sperimenta, di essere riconosciuto nella propria “diversità” non rimanda ad uno sterile autocompiacimento narcisistico, quanto piuttosto ad una naturale e spontanea esigenza di fare all’altro dono della propria differenza. In altri termini, desideriamo essere riconosciuti dagli altri nella nostra diversità, per poi fare di essa un dono agli altri, in una reciprocità circolare che crea il senso dell’identità personale, ma anche della relazione con l’altro, generando in tal modo l’esperienza della *comunione*.

Così, nella genuina comunione con l’altro, posso prima sperimentare il pieno riconoscimento della mia diversità, per poi fargliene “dono” e in tal modo sentirmi “integro”, cioè in pieno e vitale possesso della mia intera identità. Dice Chiara Lubich: «Si ha infatti bisogno di sentirsi e di venire riconosciuti “diversi” per poter essere dono agli altri. Ma per essere dono personale è necessario entrare in comunione»¹¹.

La *relazione di comunione*, dunque, e non una qualsiasi altra relazione, rende possibile l’autentico riconoscimento della diversità ed è in grado di far germinare il dono, in una perfetta circolarità che intanto crea e “fonda” l’uomo, la “relazione umana”. Si tratta di una dinamica relazionale circolare che apre alla “comunione” e a cui Chiara Lubich fa cenno già in un suo precedente scritto: «Ho sentito che io sono stata creata in dono a chi mi sta vicino e chi mi sta vicino è stato creato da Dio in dono per me»¹².

Tuttavia, giunti a questo punto della nostra riflessione, non possiamo non chiederci se e in quale misura le originali intuizioni di Chiara Lubich trovino un qualche riscontro in altri saperi, primo fra tutti quello della psicologia. A stimolare una tale verifica è soprattutto la centralità attribuita da Chiara Lubich all’esperienza del riconoscimento e la sua “ardita” affermazione secondo cui l’i-

¹¹ *Ibid.*

¹² C. Lubich, *Appunto del ’49*.

stanza di riconoscimento non è mai in sé conclusa, ma ogni volta destinata a trasformarsi in dono per l'altro.

L'ESSERE COME DONO E IL DONO PRESUPPOSTO

Già nella ricerca filosofica che ha caratterizzato lo scorso secolo, alcuni pensatori hanno posto in rilievo la donazione di sé come elemento determinante e centrale per la comprensione stessa dell'essere; ne sono uno straordinario esempio per un verso Martin Heidegger e per un altro Jacques Maritain¹³.

Heidegger, ad esempio, sostiene, quasi in modo paradossale, che l'essere "non è", ma "si dà"¹⁴, sottolineando in tal modo che l'atto del dare non costituisce un elemento secondario dell'essere, ma al contrario lo qualifica nella sua essenza e nel suo senso più originario. Per il filosofo tedesco, la stessa vita costituisce la prova inconfutabile che l'essere giunge all'uomo per "darsi" a lui.

Maritain, da prospettive molto diverse, condivide la medesima tesi. Egli, infatti, concepisce l'essere come un continuo dispiegarsi e rifrangersi, come un costante espandersi e oltrepassarsi. In questo suo perenne "sovrareffluire" l'essere è soprattutto comunicazione di sé, è essenzialmente «un esistere nel modo del dono»¹⁵.

Donati, muovendosi dal versante sociologico, ritiene che sia in primo luogo il *dono* a "fondare" la categoria dell'umano e a rendere umana una relazione. Ogni relazione sociale, a suo giudizio, non può in alcun modo sussistere, riprodursi, assicurarsi continuità e coerenza, senza «un atto iniziale di dono». Il fatto di riconoscere l'altro nella sua diversità, di accordargli fiducia, di comprendere il suo punto di vista, rinunciando ai propri interessi e al proprio

¹³ Per un approfondimento di questo tema cf. A. Pelli (a cura di), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2010.

¹⁴ M. Heidegger, *La questione dell'esistenza*, in id., *Segnavia*, tr. it., Adelphi, Milano 1987, p. 359.

¹⁵ J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui principi della ragione speculativa*, tr. it., Massimo, Milano 1985, p. 100.

punto di vista, costituisce il *dono presupposto*, l'indispensabile premessa, la necessaria condizione, che rende possibile la relazione umana. Privata di questo "dono presupposto", che è l'autentico riconoscimento dell'altro, la relazione si disumanizza, diviene solamente "consumatoria", cioè consuma la socialità senza rigenerarla in alcun modo.

Per entrare in una relazione umana – ribadisce Donati – occorre primariamente fare un dono: riconoscere l'Altro come dotato di una sua dignità, dargli fiducia e mettersi nei suoi panni. Tutto ciò che evita o elimina questa donazione di senso rende la relazione meno umana. Quando questa donazione di senso viene totalmente negata, per ciò stesso lì la relazione diventa non-umana. Per questo, il dono gratuito è ancora, anzi diventa ancor di più, il "segno di salvezza" della società se, in quanto e laddove la società può (ri)generarsi come "società dell'umano"¹⁶.

Appare evidente, da queste osservazioni, come a rendere "umana" ogni relazione, a fare di ognuno di noi un "essere umano", sia sempre il dono ed in particolare il "dono presupposto" del riconoscimento. Il "dono presupposto" è l'esperienza nella quale possiamo donare all'altro la nostra capacità di "riconoscerlo", di porci davanti a lui a partire dal suo punto di vista, dalla sua personale prospettiva.

L'umano e la qualità umana di ciascuna relazione, dunque, si originano da questo fondamentale atteggiamento, da questa indispensabile disponibilità a riconoscere l'unicità e la differenza dell'altro. In definitiva, se da una parte il riconoscimento genera il dono, dall'altra è anche vero che l'atto di riconoscere è già esso stesso un dono, un "dono presupposto".

In questi ultimi anni, Axel Honneth ha saputo cogliere con grande lucidità le implicazioni psicologiche ed antropologiche del riconoscimento, elaborando una originale e interessante teoria sulla

¹⁶ P. Donati, *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*, cit., pp. 97- 98.

“lotta per il riconoscimento”, che tiene molto in considerazione gli apporti della psicologia, in particolare i contributi di Mead, di Winnicott e di altri importanti autori della psicologia dello sviluppo¹⁷.

DALLA LOTTA PER IL POSSESSO ALLA LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO

Come è noto, il modello antropologico delineato da Hobbes¹⁸, ed in buona parte ripreso poi da Freud, rappresenta uno degli elementi costitutivi della cultura moderna. L'uomo, all'interno di un tale modello, viene concepito come un individuo che vive soprattutto sotto l'impulso dell'autoconservazione. In origine, esso è posto in un contesto sociale segnato dalla competizione e dalla lotta per la sopravvivenza, che rischia drammaticamente di distruggerlo. Per scongiurare l'autodistruzione, gli individui pervengono allora ad un “contratto sociale”, che limita la loro libertà e le loro singole pretese autoconservative, ma assicura condizioni di vita più certe e stabili.

Gradualmente, da queste premesse “contrattualistiche”, nascono per un verso la cultura umana e la società umana, ma per un altro verso la sofferenza dell'autolimitazione e la coartazione degli impulsi primordiali. Questa iniziale contraddizione, colta soprattutto nella prospettiva freudiana, se da un lato garantisce la sicurezza protettiva di una civiltà evoluta e di uno stato di diritto, dall'altro dà origine al conflitto nevrotico e alla sofferenza mentale di ogni essere umano¹⁹.

A giudizio di Honneth, il modello antropologico su cui si basa la filosofia sociale moderna, quindi Hobbes e per molti aspetti anche Freud, risulta del tutto parziale, riduttivo ed incapace di rendere conto di alcuni aspetti nodali dell'esistenza umana. Seguendo

¹⁷ Cf. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2002.

¹⁸ Cf. T. Hobbes, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 2005; id., *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma 2005.

¹⁹ Cf. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, tr. it., Boringhieri, Torino 1978.

alcune suggestive intuizioni del giovane Hegel, Honneth afferma la necessità di dover sostituire la centralità della “lotta per l’autoconservazione” con la centralità della “lotta per il riconoscimento”.

La lotta, che ha da sempre caratterizzato la vita dell’uomo, non può risolversi, come ipotizza Hobbes, in un contrasto per il possesso di beni di sopravvivenza, in una continua competizione per la pura e semplice autoconservazione fisica. La lotta mira, piuttosto, al riconoscimento intersoggettivo di determinate e irriducibili dimensioni dell’individualità umana. La lotta di tutti contro tutti per la sopravvivenza fisica va, dunque, reinterpretata come lotta per ottenere le forme più elementari ed essenziali di riconoscimento intersoggettivo.

La famiglia, la comunità, lo stato di diritto, non nascono dalla necessità di un rassicurante contratto, che baratta la libertà della natura con la sicurezza della cultura, ma scaturiscono dalla necessità di costruire spazi relazionali dove possono essere appagati vitali ed insopprimibili istanze di riconoscimento reciproco. La lotta sociale non può essere concepita soltanto in termini di conflitto di interessi particolari, ma nella prospettiva di un indispensabile riconoscimento delle differenze individuali, da cui ciascuno fa scaturire la propria unica ed irripetibile identità.

A questo punto, il contratto sociale emerge non più in termini di coartante e necessario baratto, che nega la libertà individuale ed alimenta la sofferenza mentale, ma come esito coerente di un percorso pratico scaturito nel tempo da precedenti e meno evolute relazioni di riconoscimento. Anche negli aspetti più negativi del conflitto sociale, come quelli che si esprimono attraverso l’aggressività, con l’offesa alla persona o alla norma, si nasconde una possibilità ed una richiesta implicita di riconoscimento. Al di là del puro possesso dell’oggetto conteso, il conflitto scaturisce dal bisogno che l’altro “sappia” e prenda atto di me e della mia peculiare differenza.

Il conflitto sociale, al di là degli interessi autoconservativi che in superficie lo agitano, si profila innanzitutto come meccanismo di socializzazione che “costringe” gli esseri umani a riconoscersi, a prendere atto ciascuno delle peculiarità e delle differenze degli altri. La lotta per il riconoscimento si delinea anche come una sorta

di *medium*, di spazio mediano, all'interno del quale ogni persona può individuarsi, può identificarsi con se stesso, con ciò che vuole e intende agire.

La famiglia, la comunità e lo Stato di diritto sono indispensabili spazi mediani di riconoscimento, le cui forme sono l'amore, la solidarietà, il diritto. Ma, al contempo, tali spazi possono trasformarsi in tragiche realtà di esclusione, di "misconoscimento", cioè di "revoca del riconoscimento", che ignora l'identità di una persona, lede l'integrità psichica di un soggetto. La conseguenza inevitabile di una tale evenienza è che il misconoscimento si trasformi in "morte psichica", in "morte sociale", prenda l'oscura forma della "malattia" organica o mentale.

L'identità personale di ciascun essere umano è il risultato di una matrice intersoggettiva ed è a motivo di ciò che non possiamo ignorare l'esistenza di un nesso molto forte tra l'esperienza del riconoscimento e il rapporto con se stessi. Gli individui, sostiene Honneth, si autorealizzano, «si costituiscono come persone solo apprendendo a rapportarsi a se stessi dalla prospettiva di un altro che li approva e li incoraggia come esseri positivamente caratterizzati da determinate qualità e capacità»²⁰.

IL DONO NELLA RICERCA PSICOLOGICA

I contributi fin qui proposti confermano l'originale intuizione di Chiara Lubich, che lega in modo vitale tra loro la realtà del dono e l'esperienza del riconoscimento. Ciò che rende possibile il dono è il riconoscimento. Si è visto come il dono crei il legame sociale e come da esso si generi la società dell'umano. A sua volta, però, esso può aver luogo se il donatore possiede in sé e per intero la capacità psicologica di riconoscere il donatario, il destinatario del dono, ponendosi dal suo punto di vista, vedendo la realtà attraverso i suoi occhi e la sua sensibilità.

²⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 202.

È da questa complessa esperienza psicologica, costituita dal riconoscimento e dall'empatia, che nasce non solo la realtà del dono, ma anche la definizione dell'identità individuale. Imparo a riconoscermi perché qualcuno mi ha già riconosciuto nella mia differenza, che non voglio però trattenere per me e della quale adesso sono pronto a fargli dono. In questa dinamica psicologica, fondata sulla reciprocità e sulla circolarità della relazione, l'identità soggettiva può continuare a sussistere e ad alimentarsi solo se rimane "aperta" all'altro, solo se si trasforma in un ulteriore dono per l'altro, in un ulteriore riconoscimento di lui.

Non a caso Alfred Adler²¹ esprime la convinzione che la possibilità stessa di dare un senso alla vita consiste soltanto nell'interessarsi ai propri simili, nel sentirsi parte di un tutto, nel "dare" un proprio contributo personale al benessere del genere umano. Già negli anni trenta ed in netto contrasto con la tradizione psicoanalitica classica che lo aveva preceduto, Ian Suttie, seguendo alcune intuizioni di Ferenczi, elabora il concetto di "bisogno di dare", che egli concepisce come motivazione dominante in ciascun essere umano per tutto il corso della sua vita²². Riferendosi allo specifico ambito dell'universo familiare, Iván Böszörményi-Nagy afferma che «donare è l'unica moneta che abbia valore»²³. Gary Chapman, a sua volta, riflettendo sul ruolo del dono nelle relazioni familiari, ed in particolare nel rapporto che intercorre fra genitori e figli, ricorda che nel dare e ricevere doni si esprime nella sua pienezza il «linguaggio dell'amore»²⁴.

Benché si sia mostrata solo marginalmente interessata alla realtà del dono, la psicologia, soprattutto negli ultimi decenni, ha invece dedicato una particolare attenzione al ruolo centrale che l'esperienza del riconoscimento riveste nella vita di ogni uomo e nello sviluppo adeguato della sua psiche²⁵. Ricordare, pur se bre-

²¹ Cf. A. Adler, *Il senso della vita*, tr. it., De Agostini, Novara 1990.

²² Cf. L. Aron, *Menti che si incontrano*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2004.

²³ Cf. I. Böszörményi-Nagy - J. Spark, *Lealtà invisibili. La reciprocità nella terapia familiare intergenerazionale*, tr. it., Astrolabio, Roma 1988.

²⁴ Cf. G. Chapman, *I cinque linguaggi dell'amore con i bambini*, tr. it., Elle-dici, Torino 2007.

²⁵ Cf. E. Molinari - P.A. Cavaleri, *Le implicazioni psicologiche del dono e del*

vemente, gli apporti espressi in questa direzione dalla ricerca psicologica, ci permetterà, dunque, di elaborare meglio una lettura “psicologica” del dono e di coglierne gli elementi psicologici che lo generano.

Un primo filone, molto variegato e composito, è costituito da ricerche che condividono una medesima visione della mente umana, concepita soprattutto come “mente relazionale”²⁶, come espressione cioè di intense dinamiche intersoggettive²⁷. In quest’area di ricerca ricadono teorizzazioni che ci hanno permesso di approfondire notevolmente ciò che sul piano psicologico accade nell’esperienza di riconoscimento e di riconoscimento reciproco. Ne sono un esempio la teoria della “sintonizzazione affettiva”²⁸ o quella del “mutuo riconoscimento”²⁹, quella della “funzione riflessiva”³⁰ o dell’autoregolazione della relazione³¹.

C’è poi un altro filone nel quale confluiscono quelle ricerche che, a vario titolo, si occupano dello sviluppo sociale del bambino, del suo comportamento morale, dell’altruismo. Un particolare rilievo, in questo ambito, rivestono le ricerche sul comportamento pro-sociale, sulla motivazione interiore dell’azione morale³². Alla

donarsi, in G. Castelnuovo - R. Menici - M. Fedi (a cura di), *La donazione in Italia*, Springer, Milano 2011, pp. 257-273; E. Parolari, *Debito buono e debito cattivo. La psicologia del dono*, in «Tredimensioni», 3, 2006, pp. 31-45.

²⁶ Cf. D.J. Siegel, *La mente relazionale*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2001.

²⁷ Cf. S.A. Mitchell, *Il modello relazionale. Dall’attaccamento all’intersoggettività*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2002.

²⁸ Cf. D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1987.

²⁹ Cf. B. Beebe - J. Jaffe - F.M. Lechmann, *A dyadic system view of communication*, in N.J. Skolnick - S.C. Warshaw (a cura di), *Relational perspectives in psychoanalysis*, The Analytic Press, Hillsdale 1992.

³⁰ Cf. P. Fonagy - M. Target, *Attaccamento e funzione riflessiva*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2001.

³¹ Cf. G. Salonia, *Cambiamenti sociali e disagi psichici*, in G. Francesetti (a cura di), *Attacchi di panico e post-modernità. La psicoterapia della Gestalt fra clinica e società*, Franco Angeli, Milano 2005; M. Spagnuolo Lobb, *Il now-for-next in psicoterapia*, Franco Angeli, Milano 2011.

³² Cf. M. De Beni, *Prosocialità e altruismo*, Erickson, Trento 1998; P. Mussen - N. Eisenberg Berg, *Le origini della capacità di interessarsi, dividere e aiutare*, tr. it., Bulzoni, Roma 1985; R. Roche Olivar, *L’intelligenza pro sociale*, tr. it., Erickson,

luce di tali contributi, lo sviluppo morale del bambino, l'acquisizione da parte sua di valide abilità e competenze sociali, non sono il risultato di una "costruzione solipsistica", né di un processo esclusivamente cognitivo, ma l'espressione dell'incontro con l'altro e del reciproco riconoscersi che ne scaturisce³³. In una direzione non dissimile si orientano negli ultimi tempi anche gli studi su altruismo, stili di vita e "benessere mentale"³⁴.

È il caso, inoltre, di ricordare gli apporti che provengono anche dalla cosiddetta "psicologia evoluzionista", che ha posto in evidenza come la cultura umana sia espressione di un complesso sforzo unitario, sia il frutto prezioso di sofisticati processi psicologici che hanno come esito finale la cooperazione fra gli esseri umani³⁵. La traiettoria evolutiva percorsa dal cervello umano sembra avere una chiara direzione. Nato inizialmente per esprimere comportamenti predatori, acquisitivi, autocentrati, il cervello umano si è poi di fatto evoluto in senso opposto, divenendo capace di gestire complesse relazioni sociali, di donare perfino la propria vita, di contravvenire clamorosamente all'iniziale imperativo di predare per sopravvivere³⁶.

Infine, non possono essere tralasciati gli apporti che provengono dalla più recente ricerca neuroscientifica. Rilevanti, a questo proposito, sono gli studi che chiariscono le basi neurali dell'empatia, individuando i processi neurofisiologici e neurobiologici che rendono possibile la "simulazione incarnata". La scoperta dei "neuroni specchio" e le successive ricerche fanno luce come non

Trento 1997.

³³ Cf. U. Gilien, *La ricerca sul ragionamento morale*, in L. Kuhmerker (a cura di), *L'eredità di Kohlberg*, Giunti, Firenze 1995; M.L. Hoffman, *Empatia e sviluppo morale*, tr. it., il Mulino, Bologna 2008.

³⁴ Cf. P. Ionata, *Il cielo nella mente. La vita secondo la psicologia positiva*, Città Nuova, Roma 2003; M. Seligman, *La costruzione della felicità*, tr. it., Sperling & Kupfer, Milano 2003.

³⁵ Cf. M. Tomasello, *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli. Le basi scientifiche del nostro istinto ad aiutare il prossimo*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2010.

³⁶ Cf. L. Cozolino, *Il cervello sociale*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2008; M.S. Gazzaniga, *Human. Quel che ci rende unici*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2009.

mai sulle relazioni intersoggettive, sull'esistenza di uno "spazio intenzionale condiviso", sul forte nesso che intercorre fra percezione di sé e percezione dell'altro³⁷.

LA FORMA DEL DONO

Nella sua *lectio* a Malta, Chiara Lubich afferma che, per "essere dono personale" agli altri, occorre "entrare in comunione" con essi. Esistono, infatti, vari livelli di condivisione e varie forme di dono. Ogni gruppo sociale umano per sussistere deve necessariamente condividere specifiche motivazioni, medesimi obiettivi. Tuttavia, a suo giudizio, si tratta sempre di ambiti di condivisione molto ristretti, che si limitano ogni volta a specifici interessi comuni da perseguire.

Invece, perché si abbia la pienezza del "dono personale", del dono di sé senza alcuna limitazione specifica, occorre non una qualsiasi "motivazione estrinseca", ma l'«amore che crea la comunione» fra gli esseri umani. L'amore che crea la comunione è un amore universale, privo cioè di condizioni, esente da calcoli e da criteri selettivi, aperto a tutti. Si tratta di un amore i cui «effetti psicologici sono straordinari», in quanto «ciascuno, essendo relazione d'amore agli altri, si realizza di fatto persona autentica»³⁸.

Nella concezione di Chiara Lubich, la "forma" più elevata di dono, e quindi di riconoscimento, è espressa in Gesù Crocifisso e Abbandonato. Nel supplizio della croce, infatti, Egli sperimenta la solitudine, il tradimento, il rifiuto, la separazione dalla comunità. Ma è in questo contesto che Egli manifesta pienamente il suo essere "se stesso", cioè il suo essere amore incondizionato

³⁷ Cf. V. Gallese, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 293-326; M. Iacoboni, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2008.

³⁸ C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, p. 275.

e gratuito, il suo essere dono di sé fino alla donazione stessa della vita. Egli, quasi in modo paradossale, nella più assoluta assenza di comunione, facendosi dono totale e incondizionato di sé, genera la *comunione*.

Sottolinea Chiara Lubich a tale riguardo: «È in questo suo annientarsi nell'abisso dell'individualità, dove ogni relazione è morta, che egli ci fa dono della sua stessa realtà di *persona* capace di incontrare Dio e le altre persone»³⁹. La *relazione di comunione* nasce laddove ciascuno replica in sé questa "forma" di dono espressa da Gesù sulla croce, nella quale diventa possibile riconoscere senza essere riconosciuti, aprirsi all'incontro con l'altro e all'accoglienza di esso, nonostante il suo rifiuto e la sua chiusura, costruire la comunione a partire dall'abisso della propria solitaria individualità.

Si comprende meglio, allora, l'affermazione di Chiara Lubich secondo cui «per essere dono personale è necessario entrare in comunione». Il dono scaturisce dal riconoscimento, ma nella sua pienezza, nel suo essere "dono personale", dono di sé, esso necessita della comunione. La relazione che nasce dalla comunione, cioè la *relazione di comunione*, non è la semplice relazione intersoggettiva conosciuta dalla psicologia, che scaturisce dall'"empatia" e dalla "simulazione incarnata", né una qualche forma evoluta di interazione sociale, che nasce dalla necessità di migliorare la condivisione sociale per migliorare così le possibilità di sopravvivenza, come viene teorizzato, ad esempio, dalla psicologia evuzionista.

La *relazione di comunione*, come massima espressione della relazionalità umana, nasce dalla "forma di dono" incarnata da Gesù⁴⁰. Nasce, cioè, dal dono gratuito e incondizionato di sé, dalla deliberata e intenzionale disponibilità a riconoscere l'altro, mentre egli mi disconosce, ad accoglierlo, mentre egli mi rifiuta, contravvenendo così all'imperativo naturale della lotta per la sopravvivenza e introducendo un nuovo legame sociale, una nuova modalità di

³⁹ *Ibid.*, p. 343.

⁴⁰ Sulla forma e sulla percezione della forma da una prospettiva cristologica cf. P. Coda, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007; id., *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», XXXII (2010/6) 192, pp. 659-672.

interagire fra gli esseri umani⁴¹.

In ambito sociologico, Boltanski, con il suo concetto di *agape*, ha già in qualche modo tentato di analizzare questa nuova forma di relazione sociale e di coglierne le complesse implicazioni che ne derivano⁴². Nel contesto della psicologia, invece, se si fa l'eccezione di Jung⁴³, il modo di riconoscere e di donarsi espresso da Gesù attende ancora di essere compiutamente focalizzato e preso in considerazione per la sua rilevanza psicologica.

La psicologia, come abbiamo visto prima, ha ormai da tempo consolidato l'esistenza dell'inestricabile rapporto che unisce l'esperienza del riconoscimento alla definizione dell'identità personale. Rimane tutto da indagare, invece, sia sul piano sperimentale che teorico, il nesso che intercorre tra il costituirsi dell'identità personale e la capacità di fare dono di sé, di entrare in una *relazione di comunione* con l'altro. È un nesso che Chiara Lubich ritiene fondamentale per l'integrale formarsi della persona umana sul piano psicologico. È un nesso che il confronto fra spiritualità di comunione e psicologia non tarderà di sicuro ad illuminare.

SUMMARY

The cultural models of the west appear to give insufficient attention to the experience of gift and self giving. It is difficult to grasp

⁴¹ Qui risulta evidente anche come siano fra loro contigui dono e perdono, come il secondo sia una espressione del primo. Sugli aspetti psicologici del perdono cf. E. Molinari - A. Ceccarelli, *Il processo del perdono: aspetti psicologici*, in «Rivista di psicologia clinica», 3, 2007, pp. 342-251.

⁴² Cf. L. Boltanski, *L'amour e la justice comme compétences*, Métailié, Paris 1990; id., *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e pensiero, Milano 2005. Per un approfondimento cf. Vera Araùjo, *Una sociologia per i tempi nuovi*, in «Sophia», 1, 2012, pp. 7-16.

⁴³ C.G. Jung, *Il simbolismo della Messa*, tr. it., Boringhieri, Torino 1979. Per un approfondimento cf. S. Cola, *Morte e resurrezione: la dinamica del "saper perdere" per lo sviluppo integrale della persona*, in «Nuova Umanità», 134, 2001, 229-246.

that in diverse ways giving forms the basis of humanity. For some time now, psychology has demonstrated the intrinsic relationship between the experience of acknowledgment and the definition of personal identity. What still needs to be investigated however at an experimental and theoretical level is the connection between the construction of personal identity and the ability to give of oneself in a relationship of communion with the other.

According to Chiara Lubich, this connection is fundamental for complete human psychological formation. The authors maintain that in this respect, psychology could benefit in stimuli and ideas from a dialogue with the spirituality of communion.