

1222·2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

Corso di Laurea in
CULTURE, FORMAZIONE E SOCIETÀ GLOBALE

Curriculum “Scienze Pedagogiche”

Tesi

**Il dono, un’alternativa davvero possibile?
Dall’apparato teorico all’approccio economico**

Relatrice:

Prof.ssa Silvia Mocellin

Laureanda:

Erika Preto

Matricola: 2004227

Anno Accademico: 2021/2022

Ai miei figli, le mie muse ispiratrici.
Perché qui, un domani, possano ritrovare il
tempo che gli ho sottratto.

Auguro loro di avere sempre il desiderio di
*“prendere in mano la loro vita e farne
un capolavoro!”* (Papa Giovanni Paolo II)

Indice

Introduzione	7
1. La figura del dono da Seneca, ai poemi Omerici, alla tradizione cristiana	13
1.1 Seneca.....	13
1.2 Omero.....	17
1.3 Restituire a Dio.....	21
2. “Dare, ricevere, ricambiare” ciò che sta alla base del dono secondo Mauss	25
2.1 Due paradigmi a confronto: utilitarismo vs collettivismo.....	25
2.2 Un terzo paradigma: quello del dono.....	30
2.3 Il dono secondo Mauss.....	32
2.4 Il potlâc come forma estrema del dono	36
2.5 Lo <i>hau</i>	40
2.6 Il dono come “fatto sociale totale”.....	44
3. L’impossibilità del dono secondo Derrida	47
3.1 Rapporto con il tempo.....	47
3.2 Dono come possibilità dell’impossibilità.....	55
3.3 Rapporto tra dono e perdono.....	61
3.4 La falsa moneta.....	63
4. Verso nuove prospettive del dono	69
4.1 L’approccio antropologico di Mauss e l’analisi filosofica di Derrida a confronto sul tema del dono.....	69
4.2 Dono, scambio e reciprocità.....	78
4.3 Una nuova economia del dono oltre i confini del capitalismo patriarcale: il dono materno.....	82
4.3.1 Un esempio di società matriarcale: il Moso.....	92
4.4 Ripensare il dono oggi cominciando dall’economia civile e dallo sviluppo sostenibile.....	93
Conclusioni	103
Bibliografia	109

Introduzione

Che cos'è un dono? Che cosa significa donare? Può essere oggi un'alternativa davvero possibile rispetto al paradigma economico imperante? Sono queste le domande di partenza a cui cercheremo di dare delle possibili risposte.

In prima battuta, secondo il modo di pensare comune, potremmo definire il dono come il trasferimento di un oggetto da una persona ad un'altra. Secondo questa prospettiva quindi, l'atto di donare non si discosta molto rispetto dall'atto di dare puro e semplice se non per il fatto che l'oggetto donato (e non semplicemente dato) diviene proprietà di colui che lo riceve. Ecco quindi una prima differenza tra "dare" e "donare".

La linea di demarcazione però viene definitivamente segnata dal fatto che per poter parlare di dono, esso deve essere inteso come un atto libero e lontano da qualsiasi obbligo o interesse con cui un oggetto e la sua proprietà viene trasferito da una persona all'altra. Gli studi antropologici, filosofici e sociologici che nel tempo hanno dimostrato il loro interesse per la figura del dono hanno contribuito ad arricchirne il senso e il significato in molteplici sfaccettature.

In questo lavoro di tesi vi sarà una prima ricostruzione della figura del dono nei diversi contesti letterari, filosofici e religiosi della cultura occidentale e in particolare nell'ambito della tradizione greco-latina e giudaico-cristiana. Successivamente si affronterà la lettura antropologica fornita da M. Mauss sino alla sua radicalizzazione proveniente dal pensiero filosofico di J. Derrida cercando di intravederne l'opposizione ma anche l'intreccio.

Con questi due autori infatti, la nostra prima definizione di dono si arricchisce di importanti elementi: in prima battuta Mauss, attraverso lo *hau*, ovvero la credenza che lo spirito di chi dona è insito nella cosa donata, fa sì che il soggetto consegnato all'altro una parte di sé. Chi riceve sarà, da quel momento, in una condizione di debito e sarà obbligato a ricambiare perché solo così l'equilibrio iniziale sarà posto. Ecco quindi che i tre momenti di *dare*, *ricevere* e *ricambiare* diventano le basi del principio di *reciprocità* sul quale i due autori avranno però idee discordanti: per Mauss scambio e reciprocità sono sullo stesso livello, per Derrida invece, quest'ultima ha un'accezione negativa,

essendo definita “egoista” ovvero come movimento circolare chiuso su se stesso e nella sua simmetria del “va e vieni”.

Continuando sul versante opposto, Derrida sostiene che sia proprio la coscienza umana a far venire meno la vera essenza del dono: semplicemente, nel momento in cui esso viene pensato, si annulla. Per rimanere, il dono dovrebbe non apparire mai nella coscienza dei soggetti coinvolti. Del dono non si può render conto, nè pendere atto. L'unico imperativo che deve seguire è che ad esso nulla è dovuto.

In questo frangente, si apre l'idea di dono derridariamente concepito in modo aporetico perchè in esso non vi è soluzione, in quanto, la sua stessa definizione sembra impossibile e la ragione stessa viene portata ai suoi limiti. Ponendolo al di là della soglia della possibilità, il filosofo francese arriverà a sostenere che se il dono c'è, esso non può che donare *l'impossibile*. Dove vi è coscienza, si pone l'annullamento del dono, ecco quindi che, affinché esso possa esistere, deve essere il risultato di un atto di cui non si può avere nè coscienza nè materialità. In altre parole, asservire il dono al circolo dell'economia o delimitarlo dentro i confini dello scambio pone l'evento stesso in una dimensione fenomenica di cui l'individuo ha conoscenza, la quale non potrà mai appartenere al dono.

In questo quadro, viene spiegato come solo il tempo nella sua inafferrabilità e incalcolabilità può essere “oggetto” di dono: “*l'enigma si concentra [...] in quel dono che dona senza donare niente e senza che nessuno doni niente - niente se non l'essere e il tempo (che non sono niente)*”¹.

Sul fronte contrario, Mauss mette a tema la struttura economica del dono. Studiando i rituali del dono nelle società arcaiche, l'antropologo evince come la logica sottostante a queste pratiche è il voler mantenere sempre attivo il debito tanto da concepirlo come intrinsecamente unito al dono stesso: il debito contratto, infatti, obbliga gli attori coinvolti a mantenere vivo il rapporto per colpa dello squilibrio che il dono ha prodotto. Ecco quindi che, da una parte, il dono produrrà una circolarità aperta, data dal fatto che il dono ricevuto non sarà mai uguale a quello ricambiato rendendo quindi necessaria una contro risposta; dall'altra, il dono produrrà legame sociale utile a mantenere uno stato di pace all'interno della società. Esso diviene quindi, nello stesso

¹ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 22.

tempo, fattore di socializzazione e strumento di potere in quanto creatore di gerarchie: solo chi dona infatti può aumentare il suo prestigio sociale (partendo da un bisogno di riconoscimento personale e sociale di ogni essere umano).

Questo meccanismo sociale ci permette di chiarire la differenza tra dono e scambio: nel primo caso è richiesto un certo grado di libertà in quanto un dono obbligato non avrebbe senso. Esso invoca un universo affettivo/relazionale che chiama in causa la reciprocità come principio regolatore e fondamento dell'agire umano. Nel caso dello scambio mercantile invece, la relazione si basa sulla parità dei beni scambiati e sul presupposto di restituzione degli stessi: seguendo questa prospettiva, al termine, le parti risulteranno rispettivamente proprietarie del bene scambiato sciogliendosi quindi da ogni obbligo verso l'Altro.

L'analisi svolta fin qui ci permette di delineare una nuova identità del dono. Nell'ultima parte della tesi, mossi dal tentativo di dare risposta alle domande iniziali, cercherò di trovarla nel concetto di *reciprocità* teorizzato da Mauss, quale logica sociale lontana da qualsiasi egoismo o ritorno economico.

In particolar modo egli teorizza il concetto di "*reciprocità alternativa indiretta*"² tale per cui il dono di restituzione viene offerto a chi verrà dopo, quasi a simboleggiare il riconoscimento della generazione precedente in quella successiva. Secondo tale prospettiva quindi i figli appaiono come i sostituti dei genitori oppure i nipoti nei confronti dei nonni. Questa reciprocità porta ad intessere relazioni sociali nel tempo passando da una *logica della risposta* a un'*etica della condivisione*³ riponendo ogni speranza in ciò che verrà, donando senza chiedere nulla in cambio.

Questo tipo di dono unilaterale è possibile scorgerlo nel *dono materno* il quale è centrato sui bisogni del bambino che, in maniera creativa, riceve ciò che gli viene offerto dalla madre. Questo è facilmente spiegabile per il fatto che il bambino, appena nasce non può certamente provvedere da sé al proprio sostentamento e, nello stesso tempo, non può ricambiare ciò che gli viene offerto. Saranno la reciprocità e la fiducia, generati dal dare e dal ricevere, gli elementi che porranno le condizioni dell'attaccamento tra bambino e madre tenendo fermo l'atteggiamento responsivo di quest'ultima.

² Cfr. MAUSS, M. (1997). *I fondamenti di un'antropologia storica*. Torino: Biblioteca Einaudi.

³ *Ivi*, p. 164 (parti in corsivo)

Il latte materno è considerato l’emblema del dono originale. Con il progredire del tempo poi, evolvendo i bisogni, cambierà anche il modo per affrontarli, per cui si passerà dal latte materno al cibo solido e così via. Il tutto sempre contraddistinto dalla gratuità. Nel tempo i doni della madre lasceranno il posto a quelli offerti dall’ambiente sociale circostante. I primi anni di vita quindi sono il momento in cui l’economia del dono prende piede.

Il processo di dare e avere attraverso cui le madri rispondono ai bisogni dei figli creerà il terreno fertile dove poter coltivare e raccogliere i principi del dono lontani dallo sfruttamento dell’economia parassitaria dello scambio⁴.

L’economia del dono è stata da sempre ridotta ad un atto sociale in costante simmetria con la logica economica, arrestando così il suo fluire dirompente e creativo che lo contraddistingue in quanto “*logica della vita*”⁵. Includere il “*valore di legame*”⁶ all’interno dell’orizzonte culturale economico, per andare oltre la tradizionale visione dell’economia di mercato, diviene oggi un obiettivo da raggiungere. Quest’ultima ha da sempre rappresentato uno degli strumenti principali di inclusione sociale e di democrazia, ma, negli ultimi decenni, con l’affermarsi del fenomeno della “finanziarizzazione” e della “globalizzazione” dell’economia, sembra aver ridotto le opportunità di vita di ognuno.

La grande sfida di oggi è quella di superare la tradizionale visione dell’economia di mercato ripensando ad un nuovo modello. Al mercato sarà sempre più chiesto non solo di produrre ricchezza e far crescere il reddito, ma anche di puntare allo “*sviluppo umano integrale*”⁷, ovvero alla contemplazione dell’armonia tra la dimensione materiale, relazionale e spirituale.

L’economia civile deve essere inserita nel tessuto sociale, che dovrebbe rifarsi ai tre principi di *solidarietà*, *uguaglianza* ed *equità*. Ogni impresa dovrebbe agire in una società che sente propri questi valori e che favorisca le virtù civiche. L’etica della virtù, propria dell’economia civile, intende superare la visione individualista per porre al

⁴ Cfr. VAUGHAN, G. (2005). *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*. Roma: Meltemi editore.

⁵ *Ivi*, p. 136.

⁶ BECCHETTI, L., BRUNI, L., ZAMAGNI, S. (2019). *Economia civile e sviluppo sostenibile. Progettare e misurare un nuovo modello di benessere*. Roma: Ecra editore, p. 76.

⁷ *Ivi*, p. 82.

centro il *bene comune*, che è il bene dello stesso “essere in comune”, in quanto essere inserito in una struttura di azione comune.

In questo quadro, deve esserci anche una riscoperta del dono, il quale, se intrecciato a questo nuovo paradigma di economia civile, può dar conto anch'esso, in modo più coerente, del fatto sociale ed offrire nuovi modelli di comportamento.

Il reciproco obbligo di *dare, ricevere e ricambiare* deve essere riscoperto anche nelle nostre società perchè, come teorizzato da Mauss, esso stringe gli individui in un legame stabile e vincolante che esula dagli interessi e dall'utilità immediata; al tempo stesso, tale legame viene a delinarsi come il frutto della libera azione di ciascun soggetto, e non come una realtà preesistente ad essi che va a determinarne i comportamenti.

Il dono, quindi, può essere veramente la carta vincente che permette di superare sia l'individualismo (il quale porta ad uno sgretolamento delle relazioni), che il comunitarismo, restituendo la libertà tolta.

CAPITOLO PRIMO

La figura del dono da Seneca, ai poemi Omerici, alla tradizione cristiana

1.1 Seneca

La figura del dono ha da sempre avuto un certo rilievo nei diversi ambiti: filosofico, antropologico e sociologico. Una prima rappresentazione del dono ci viene fornita fin dall'Antichità da Seneca nell'opera *De beneficiis*.

Il filosofo romano introduce la figura delle tre Grazie (Aglaia lo splendore, Eufrosine la gioia, Talia la prosperità) le quali incarnano la perfezione del sentimento verso cui l'uomo dovrebbe tendere. Nella loro raffigurazione danzante in cerchio, con le mani intrecciate, vuole simboleggiare un moto che unisce la prima alla terza per poi ricominciare. Straordinario è il rapporto che le connette, il quale viene trasmesso sia dal movimento dei corpi che dalle braccia. Il significato vero del dono non è negli oggetti concreti che vengono scambiati, ma è altro da questo. Come *“un beneficio, passando di mano in mano, alla fine ritorna al suo autore e perde la sua caratteristica di interezza se in qualche punto la catena viene interrotta”*⁸. Il cerchio quindi ha inizio da chi per primo dà senza aver ricevuto; da qui il dono comincia il suo movimento. *“L'ultima a destra guarda al beneficio ricevuto che, trattenuto con la sinistra, è pronto ad essere subito restituito di molto accresciuto”*⁹ quasi a voler simboleggiare il parallelismo della natura nella quale i doni ritornano alla fonte di chi li ha generati.

Seneca e la sua concezione del dono ispirò l'iconografia del cinquecento e del seicento. Pensiamo, ad esempio, alle Grazie raffigurate nella Primavera di Botticelli: le loro mani vuote, unite ad intreccio, sono simbolo di un'armonia che esse si trasmettono vicendevolmente e che non è il risultato dello scambio dei doni, ma discende dall'alto, da una forza superiore. Il dono si manifesta qui nella relazione di scambio che unisce e rende felici: perde quindi la sua connotazione di materialità per trasformarsi in potenza

⁸ SENECA, *De beneficiis*. 1,3,4, trad. it. (a cura di) REALE, G. (1994). *SENECA. Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*. Milano: Rusconi libri. È questa la traduzione italiana che si userà d'ora in poi come riferimento.

⁹ RIGON, F. (1998). *Le tre Grazie, Iconografie dall'antichità a oggi, dal classicismo al marketing*. Cittadella: Biblos editore, p. 27.

spirituale. La connessione tra dono e donazione si manifesta in “*sensu proprio e nella sua fecondità speculativa soprattutto nel fenomeno saturo, di cui l’opera d’arte è un esempio paradigmatico come speciale luogo rivelativo della dinamica del dono*”.¹⁰ Il quadro in questo senso diviene *norma autonoma del visibile*¹¹.

Offrire, accettare e restituire (restituzione non intesa come ricambio, ma come nuovo dono), sono quindi le tre caratteristiche qui simbolicamente espresse che danno forma alla circolarità del dono: ciò che è arrivato ritornerà sempre al punto di partenza. “*Nel beneficio ciò che conta non è l’oggetto donato ma la relazione che viene istituita e che viene meno se la catena viene interrotta*”¹². Ricevere un dono significa assumersi un impegno inestinguibile e, nello stesso tempo, disporsi non a ricambiare, ma a propria volta a donare. Questo si contrappone all’orizzonte dello scambio economico di beni nel quale ciò che è dato viene anche pagato.

Le *Grazie* sono la versione latina delle greche *Charites* (personificazione della gratitudine benevola) cantate da Omero¹³ e Pindaro¹⁴. *Charis*, secondo questi due autori, significa “favore reciproco” ovvero ciò che ci si aspetta dagli Dei in cambio di preghiere e sacrifici¹⁵. Questa parola “*definisce ciò che è venuto nel mondo dal cielo*”¹⁶ ovvero quella benevolenza che scende agli uomini per corrispondere alle loro offerte. Nella *II Pitica* di Pindaro viene cantato il mito di Issione il quale è stato condannato a girare in eterno, inseguendo se stesso senza mai raggiungerlo, colpevole di aver violato la legge della circolarità del dono¹⁷.

Nella lettura dell’immagine delle Grazie presenti nel *De beneficiis*, Seneca riporta i due più gravi errori che affliggono la vita comune degli uomini ovvero: “*la tirchieria e l’arroganza di chi dà e l’ingratitude di chi riceve. Non si può accusare la*

¹⁰ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, p. 21.

¹¹ Cfr. SOMAINI, A. (2001). *Il dono. The gift. Offerta, ospitalità, insidia*. Milano: Charta editore.

¹² GIACOMINI, B. (2006). *In cambio di nulla. Figure del dono*. Padova: Il poligrafo, p. 20.

¹³ Cfr. OMERO (2014). *Iliade*. XIV, Torino: Einaudi, dove Era promette in sposa al Dio Sonno, Pasitea una delle fiorenti Cariti.

¹⁴ Cfr. PINDARO (2017). *Olimpiche*. XIV; *Pitiche*. II, 17 sg. Milano: BUR Rizzoli.

¹⁵ Cfr. in proposito BURKERT, W. (2003). *La religione greca in epoca arcaica e classica*. Milano: Jaca Book. Il filosofo tedesco insiste in particolare sulla “*reciprocità della charis*”, p. 549.

¹⁶ KENENYI, K. (2015). *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita delle civiltà*. Milano: Il Saggiatore, p. 91.

¹⁷ Cfr. OVIDIO, P. N. (2015), *Le metamorfosi*. Torino: Einaudi, p. 461.

mancanza di gratia da parte degli uomini senza riconoscerne l'origine in un'insufficienza del dare"¹⁸. I due sono intrecciati.

Insiste il filosofo nell'affermare che il valore intrinseco del dono non è nella quantità degli oggetti donati ma solamente nell'animo del donatore e nel modo in cui egli lo fa:

*"È la disposizione d'animo che rende grandi le cose piccole, nobilita le cose meschine, rende misere le cose considerate importanti e pregiate; persino le cose che noi desideriamo hanno una natura indifferente, nè di bene, nè di male: ciò che conta è dove le orienta colui che le governa e dà loro forma"*¹⁹

Interrogandosi in merito al rapporto tra dono e beneficio, Seneca sottolinea come il dono obbliga ad uno scambio, mentre si può parlare di vero beneficio (ovvero quello che merita riconoscenza), solamente quando il dono non richiede alcuna restituzione, discostandosi in questo modo rispetto a qualunque obbligo di reciprocità istituzionale o economica. Ciò che viene fatto o dato, viene poi dimenticato.

Le caratteristiche del beneficio sono: l'invisibilità, perchè si possono toccare con mano solamente i "*segni esteriori del beneficio*" (la sua materialità) ma non la "*volontà di chi dà*"²⁰, e l'indistruttibilità, in quanto l'azione, contrariamente alla materialità, è una forza che nessuno può far venire meno o annullare. Il beneficio è considerato quindi un'azione benevola nella volontà di produrre la felicità dell'altro.

Il significato e il valore intrinseco del dono non sta nell'oggetto in sè, ma nell'animo di chi dona portando quindi ad una struttura insuperabilmente complessa tra la dimensione invisibile manifesta nell'azione rivolta all'altro e quella visibile attraverso cui il segno prende corpo. La duplicità del beneficio non si manifesta solamente nell'intreccio tra visibile e invisibile, ma anche nel rapporto tra dare ed accettare come "*momenti inseparabili di un agire che è nella sua essenza duale*"²¹. Il beneficio crea un legame che nessun contraccambio potrà mai sciogliere.

¹⁸ GIACOMINI, B. (2006). *In cambio di nulla. Figure del dono*. Padova: Il Poligrafo, p. 31.

¹⁹ SENECA, *De beneficiis*. II, 17, 3.

²⁰ *Ivi*, II, 5, 2.

²¹ GIACOMINI, B. (2006). *In cambio di nulla. Figure del dono*. Padova: Il Poligrafo, p. 36.

“Colui che nega di aver ricevuto un beneficio o lo dimentica significa che è incapace di quella “gratia” che è propria soltanto di chi, distogliendo gli occhi dal futuro, è in grado di godere di ciò che ha. La gratitudine sgorga infatti da quella naturale contentezza della propria vita che sorge quando, sottraendoci all’inesauribile rincorsa dei desideri, siamo in grado di volgerci al passato non come ad un’esistenza per sempre perduta, ma come a ciò che abbiamo ricevuto e di cui ci rallegriamo”²².

Solo chi avrà memoria dei doni ricevuti potrà esserne grato e solo a costui si potrà donare. Secondo questa prospettiva, quindi, il beneficio istituisce tra le parti un rapporto elettivo che sarà ben lontano dallo scambio economico o dalla distribuzione indiscriminata di beni.

Seneca, quindi, contrappone lo scambio economico al dono. Il primo, presupponendo la restituzione, ripristina l’equilibrio di partenza riportando i soggetti allo stato precedente di reciproca assenza di legami. Il rapporto che si viene a creare quindi è interamente determinato dagli oggetti scambiati. Il dono invece, presuppone uno sbilanciamento iniziale racchiuso nell’atto di donare senza nulla ricevere in cambio. Sia l’atto di dare che di ricevere richiede che entrambe le parti si aprano, si sporgano e si sbilancino. Tale asimmetria non è mai compensabile. Mentre nello scambio economico il rapporto tra i soggetti rimane inalterato, nello cambio del dono, donatore e donatario sono diversi da prima, sbilanciati l’uno verso l’altro. Ricevere un dono significa, in altre parole, assumersi una responsabilità che non può venir meno e, nello stesso tempo, mettersi nella posizione di non ricambiare, ma, nuovamente, di donare.

La regola del dono secondo Seneca è: *“chi ha dato deve dimenticare e chi è in debito deve ricordare durevolmente”²³*. Tra le parti, il donatore deve subito dimenticare di aver donato, il donatario non deve mai dimenticare di aver ricevuto.

Colui che riceve il dono dovrebbe rispondere al donatario: *“Tu non sai quel che hai fatto per me, ma devi sapere quanto ciò è al di sopra di quel che pensi [...]. Non potrò mai sdebitarmi con te”²⁴*.

²² SENECA, *De beneficiis*. II, 17, 3.

²³ *Ivi*, I, 4, 5.

²⁴ *Ibidem*.

Tanto più il donatario si sentirà libero di non dover contraccambiare, tanto più egli cercherà occasione per farlo. È importante quindi, in questa prospettiva, aprirsi al sentimento della gratitudine come adesione spontanea al proprio debito rimanendo dentro i confini della libertà. Il valore della riconoscenza non deve essere soggetto a nessun obbligo.

Visto sotto una prospettiva critica, la teoria del beneficio presentata da Seneca può trovare molte comunanze con il concetto di reciprocità espresso nei tre momenti irriducibili del dare, ricevere e restituire teorizzati da M. Mauss.

1.2 Omero

Il tema del dono viene trattato anche nell'Illiade e nell'Odissea. In particolare modo, nell'Illiade²⁵ vengono narrati due episodi in cui si evince il rapporto tra il dono e la guerra di Troia. Omero racconta come due eroi avversari, Ettore a Aiace²⁶, dopo aver combattuto in un violento duello, decidono di scambiarsi le loro armi²⁷: in questo modo da nemici essi sono diventati amici.

*“Il rapporto che Aiace ed Ettore così istituiscono, non solo è manifestato dal dono, ma trova in esso un autentico symbolon destinato a durare nel tempo, a testimoniare e a ricordare la seppur provvisoria alleanza stretta tra i due eroi”*²⁸. Il dono quindi nel poema omerico, diviene simbolo di relazione e di riconoscimento e, nel caso specifico, testimonia il venir meno dell'inimicizia tra le parti.

Lo scambio dei doni appena analizzato avviene come atto reciproco tra le parti il cui rapporto si istituisce grazie al valore dell'oggetto (lontano sia dal valore d'uso che di scambio) che ne determina l'adeguatezza; nel versante opposto invece, come ad esempio nei rapporti economici, la relazione tra le parti viene istituita tramite gli oggetti scambiati.

²⁵ Cfr. OMERO, *Illiade*. trad. it. (a cura di) CIANI, M. G. (2001). Venezia: Marsilio. È questa la traduzione alla quale si farà d'ora in poi riferimento.

²⁶ Cfr. SOFOCLE, *Aiace*. trad. it. (a cura di) CIANI, M. G. (1999). Venezia: Marsilio. È questa la traduzione alla quale si farà d'ora in poi riferimento.

²⁷ Cfr. STAROBINSKI, J. (2019). *Tre furori*. Milano: SE.

²⁸ GIACOMINI, B. (2006). *In cambio di nulla. Figure del dono*. Padova: Il Poligrafo, pp. 46-47.

Un altro episodio narrato nell'Iliade è lo scambio di armature tra Glauco e Diomede successivamente alla scoperta dell'antico legame di ospitalità che correva tra le loro famiglie. Anche in questo caso, lo scambio di armi vuole affermare il decadimento dell'inimicizia. In questi episodi citati, la situazione viene completamente ribaltata: da un orizzonte di avversione spinta alle estreme conseguenze dalla guerra, si passa ad un'immaginabile e solida amicizia.

È significativo il fatto che siano proprio le armi, quale oggetto donato e simbolo per eccellenza dell'ostilità tra le parti, a rappresentare il rovesciamento della situazione. Ricordiamo l'importanza che aveva l'armatura in quel contesto, anche etico, perché essa non è solo uno strumento di difesa e offesa nei confronti del nemico ma rappresenta l'identità dell'eroe quindi l'identità guerriera (lo scambio di armi non ha significato economico ma ha valore simbolico e determina la fine del conflitto, ma solo tra i due combattenti). Vi è un ulteriore aspetto che viene sottolineato: dopo essersi riconosciuti i due protagonisti si stringono la mano e sigillano la pace.

L'Iliade e Odissea sono scenari diversi: da una parte, come abbiamo visto, è cantata l'amicizia che unisce compagni di battaglia, cioè coloro che intraprendono una comune impresa militare e combattono assieme, dall'altra, invece, vi sono le relazioni pacifiche che si instaurano tra Odisseo e le popolazioni presso le quali egli chiede ospitalità. È proprio nel rapporto di ospitalità che emerge la connessione tra la figura dello *xenos*²⁹ (ospite/straniero) e lo scambio di doni ospitali. Lo straniero viene trasformato da potenziale nemico (colui che viene da fuori) in amico, ovvero qualcuno con il quale instauro un rapporto non occasionale o momentaneo, ma destinato a durare nel tempo, ossia un'amicizia permanente.

L'Odissea³⁰ è segnata da diversi episodi di ospitalità nei quali vediamo come lo *xenos*, nella prima accezione ovvero *straniero* e potenziale nemico – si trasforma in

²⁹ Figura ad esso contrapposta è quella dello straniero come *barbaros* ovvero colui che non parla la lingua degli elleni e per questo quindi, lontano da ogni possibile prospettiva di relazione e di scambio. Per la figura dello *xenos* si rinvia ai seguenti testi: CURI, U. *Introduzione. Filosofia dello straniero*, in CURI, U., GIACOMINI, B. (2002). *Xenos. Filosofia dello straniero*. Padova: Il Poligrafo e GIACOMINI, B. (2019). *Philoxenos. Per una filosofia dell'ospitalità*, Genova: Il Nuovo Melograno.

³⁰ Cfr. OMERO, *Odissea*. trad. it. (a cura di) PRIVITERA, G.A. (2004), Milano: Mondadori. È questa la traduzione italiana alla quale si farà d'ora in poi riferimento.

xenos nella seconda accezione, cioè in *ospite*. Il protagonista di questo poema omerico è il “viandante” ovvero colui “*che oggi viene e domani va*”³¹.

Viene riportato l’episodio di Telemaco il quale è alla ricerca di notizie del padre e viene accolto al palazzo di Menelao nel bel mezzo di un banchetto (ovvero in una situazione di estrema importanza). Nessuno qui conosce la sua identità e il suo arrivo è inaspettato. Lo straniero viene subito accolto e gli viene offerta la parte migliore del bue che era stata riservata a lui. Viene inoltre fatto sedere a tavola in posizione d’onore dandogli la parte più pregiata del banchetto stesso. Nessuno però lo interroga sulla sua identità e sui motivi del suo viaggio (ciò avverrà in seguito). Al momento del congedo vengono a lui offerti anche dei doni e questo fa sì che avvenga la metamorfosi da *xenos* a *philos*³² ovvero viene sancita, da una parte, la nascita di un legame definitivo e indistruttibile, reciprocamente riconosciuto, e, dall’altra, vi è il passaggio dal mondo sconosciuto e potenzialmente pericoloso, a quello familiare e sicuro nel quale fa il suo ingresso³³.

Gli *xenia dora* ossia i doni ospitali (come oggetti preziosi di vario genere che vengono donati dal padrone di casa) fanno parte del rituale di iniziazione dello *xenos* ed egli li conserverà in ricordo dell’amicizia che così è stata contratta lasciando quindi un segno indelebile. Quella che viene stretta non è solo un’alleanza tra individui, ma una vera e propria alleanza/amicizia tra comunità.

La consegna finale dei doni è parte integrante del rituale di ospitalità e si manifesta prima di tutto mettendo a disposizione ciò che è più intimo e personale: la propria casa. Nasce quindi in questa prospettiva un rapporto di interdipendenza reciproca, tale per cui chi riceve perde la propria autonomia e intimità per accogliere l’altro; chi viene ricevuto si dispone a dipendere da chi lo accoglie. Il circuito di reciprocità che prende vita non compromette però la libertà quale presupposto indispensabile affinché lo *xenos* venga trasformato in amico. Colui che ospita non si limita a donare o mettere a disposizione dello straniero tutto quello che ha, ma fa qualcosa in più: condivide, con il rischio che ad esso è connesso e che invece non lo è al dono.

³¹ SIMMEL, G. (2018). *Sociologia*. Roma: Meltemi, p. 580.

³² Cfr. BENVENISTE, E. (2001). *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società*. Torino: Einaudi.

³³ Cfr. BERKING, H. (1999). *Sociology of Giving*. London: Sage Pubns Ltd, p. 84.

Potremmo dire che i protagonisti della relazione di ospitalità restano in qualche modo ad essa intrappolati, cosa che invece non accade nel caso del dono puro e semplice.

Quando però l'ospitalità viene meno o non ne vengono rispettati i limiti, la situazione cambia completamente. I doni infatti possono trasformarsi da simboli di amicizia a manifestazioni di odio fino alla guerra.

“Il dono dell’ospitalità, che suggella l’amicizia con lo straniero trasformandolo in ospite e dunque, amico, diviene anche il mezzo con cui le relazioni di falsa ospitalità vengono riportate al loro autentico significato”³⁴.

Nell’Odissea viene riportato l’esempio delle Supplici di Eschilo³⁵, donne barbare fuggite dall’Egitto per sottrarsi al matrimonio a loro imposto con i cugini, chiedendo asilo agli abitanti di Argo. Questo comporta però un duplice pericolo per la città: da un lato si rischia di dar luogo a una guerra rovinosa con il popolo da cui provengono; dall’altra parte, la loro presenza stabile nel paese, in qualità di straniere che però ambiscono a diventare cittadine, rappresenta una minaccia perchè si rischia di contaminare, data la mescolanza, le due figure che dovrebbero restare distinte: quella dello *xenos* (straniero) e quella dei cittadini della città, che dovrebbero avere ruoli ben distinti.

La tragedia di Euripide è un esempio di come lo scambio di doni in alcuni casi mira ad annientare il destinatario distruggendo ogni legame con esso. Viene infatti narrata la dolorosa storia di Medea³⁶, donna che ha abbandonato la patria, dopo aver ucciso il fratello, per seguire Giasone, uomo di cui lei si era innamorata. I due si sposano e avranno due figli. Giasone poi però la ripudierà per convolare a nozze con un’altra donna. Medea, per vendicarsi, decide di uccidere i loro figli³⁷ (i quali per tradizione erano di proprietà del padre) e offrire dei doni nuziali, quali riconoscimento

³⁴ GIACOMINI, B. (2006). *In cambio di nulla. Figure del dono*. Padova: Il Poligrafo, p. 55.

³⁵ Cfr. si riporta la traduzione italiana curata da MEDDA, L. (1996). *Eschilo, Supplici*. Pisa: Edizioni ETS, p. 34.

³⁶ Cfr. si riporta la traduzione italiana curata da CIANI, M. G. (2001). *Medea. Variazioni sul mito*. Venezia: Marsilio, pp. 243-244.

³⁷ Cfr. GIACOMINI, B. *Sacrificio del corpo femminile politica*, in CHEMOTTI, S. (2005). *Corpi e identità. Codici e immagini del corpo femminile nella cultura e nella società*. Padova: Il Poligrafo.

per la nuova unione, alla futura moglie di Giasone, i quali, però, saranno dei doni di morte; sono essi infatti dei malefici e non ammettono quindi nessun contraccambio. “*I doni scambiati nella tragedia non mirano a beneficiare il destinatario, ma ad annientarlo, non intendono creare legami, ma distruggerli*”³⁸. Ogni ordine familiare e sociale sarà qui annientato e in questo, il ruolo decisivo è dato dai doni.

La tragedia di Medea è il caso opposto rispetto a quanto visto in precedenza: da *xenos* ella si trasforma in massima nemica.

In conclusione, rispetto ai numerosi esempi riportati, possiamo affermare come il dono, nei poemi omerici, abbia un significato ambivalente: lega e scioglie nello stesso momento, così come succede alle relazioni umane, segno quindi di una fragilità interna costitutiva. Al fluire virtuoso dei doni si può contrapporre una imprevedibile inversione dei rapporti tra gli uomini, tanto da poter essere trascinati in un movimento sottratto al loro controllo. Come abbiamo visto, inoltre, l’ambivalenza del dono si accompagna all’altrettanto instabile amicizia che lega tra loro, mediante l’ospitalità, gli stranieri.

1.3 Restituire a Dio

Altro genere di doni sono quelli che vengono scambiati tra uomini e Dei. Il divario che separa l’uomo dalla divinità toglie senso a qualsiasi tentativo di restituzione (“ogni contro-dono sarebbe ridicolo”), ecco quindi che il dono agli Dei non può essere visto come un contraccambio di quello che loro hanno fatto per l’uomo. In questo modo il concetto di circolarità (enunciato da Seneca) qui viene meno. La potenza e la sovranità di Dio si manifesta nella facoltà di “*fare tutto e annientare tutto*”³⁹ traducibile in una manifestazione di una libertà assoluta.

Nel contesto ebraico-cristiano ci sono due ordini di realtà diversi - l’uomo e Dio - i quali entrano in relazione. Nel racconto della Creazione, Dio, in sei giorni, ha creato il mondo, e alla fine del sesto giorno, egli compie un doppio atto di donazione: crea l’uomo a propria immagine e somiglianza, dando vita ad un rapporto elettivo con

³⁸ GIACOMINI, B. (2006). *In cambio di nulla. Figure del dono*. Padova: Il Poligrafo, p. 73.

³⁹ ELIADE, M. (2008). *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 106.

Adamo, e assegna all'uomo un luogo a lui riservato affinché possa coltivarlo e custodirlo (il giardino dell'Eden). All'uomo è data la possibilità di cibarsi dei frutti che la natura spontaneamente gli offre:

“Iddio disse ancora: “Ecco io vi dò ogni pianta che fa seme su tutta la superficie della terra e ogni albero fruttifero, che fa sema: questi vi serviranno per cibo. E a tutti gli animali della terra e a tutti gli uccelli del cielo e a tutto ciò che sulla terra si muove, e che ha in sé anima vivente, io dò l'erba verde per cibo.”⁴⁰

Sarà proprio qui che Adamo commetterà il peccato originale (sotto la tentazione del serpente) ovvero, mangiando dall'albero della conoscenza, si approprierà del segreto divino della vita. Da questo momento, l'egoismo diventerà un tratto fondamentale dell'uomo. Adamo sarà così cacciato dal Paradiso affinché esso non possa più coglierne i frutti.

Ad Adamo era stato donato il giardino per potersi nutrire e questo rende chiara l'idea che qualsiasi ipotesi di contraccambio venga meno sia nei confronti di Dio, sia verso la natura. L'impossibilità di ricambiare si manifesta appieno nella dipendenza che l'uomo ha verso Dio. Adamo si limita a ricevere e non vi è, alla base, alcuna relazione che lo lega a Dio. L'unica condizione posta è quella di impegnarsi a rispettare i confini che gli sono stati posti.

La capitolazione di tale avvenimento porterà ad una duplice punizione: in primis la donna, la cui funzione generatrice sarà paragonata a quella della *“Terra come madre suprema di ogni vivente”⁴¹*, d'ora in poi genererà nel dolore e sarà per sempre sottomessa all'uomo; in secondo luogo, la sua sofferenza sarà accompagnata dalla sofferenza dell'uomo che per nutrirsi dovrà coltivare, con lavoro faticoso, *“la terra maledetta”*. Quella stessa terra che l'uomo sarà costretto a coltivare, prima o poi lo riconurrà a sé quando morirà. Il fine ultimo dell'esistenza sarà la morte, mentre la vita sarà un continuo *“sforzo penoso”*. *“Il paradosso della condizione in cui ora è costretto*

⁴⁰ VON RAD, G. (2000). *Teologia dell'Antico Testamento. Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*. Torino: Paideia, pp. 57-58.

⁴¹ Cfr. ELIADE, M. (2013). *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 92-93.

a vivere l'uomo: condannato a lavorare quelle stesse zolle che finiranno con l'averle la meglio su di lui, riconducendolo a sè."⁴²

Tale punizione attesta l'assoluta verticalità e superiorità dell'elargizione divina e segnerà un profondo mutamento nella storia dell'umanità. Se da una parte l'inferiorità dell'uomo è tale da non permettergli alcun contraccambio, dall'altra la sua libertà gli permette di obbedire e quindi di corrispondere a ciò che gli è stato dato.

Rispetto a quanto appena trattato, si può evincere come i doni del paradiso e i doni della vita umana siano diametricamente opposti: se da una parte infatti il dono viene espresso nella gratuità, dall'altra dominano le leggi di scambio, tale per cui tutto ciò che è dato deve essere ripagato (anche la nascita sarà ripagata con la fatica).

Il dono originario che Dio fa agli uomini è Cristo, suo figlio, che diviene figlio dell'uomo e per esso sacrifica la sua stessa vita. Qui la verticalità viene meno in quanto Cristo si fa uomo e ad esso porta la vita eterna. Il dono della grazia viene dato in cambio di nulla, non si pretende nessun contraccambio. Dio *"non ha mandato il Figlio suo nel mondo, perchè condanni il mondo"* attenendosi alla legge da lui stesso diffusa, *"ma perchè il mondo per mezzo di lui venga salvato"* (Giovanni, 3, 17).

Il dono della grazia si avrà soltanto con la fede. Dio dona all'uomo la vita in modo gratuito e questo dovrà dedicare la sua intera vita alla glorificazione di Dio (donando agli altri) senza attendersi nulla in cambio. *"Se l'uomo però non è in grado di donare nulla a Dio, ma soltanto può restituire quanto da lui ha ricevuto, egli può però donare agli altri uomini"*⁴³.

In seguito alla cacciata dell'uomo dal giardino dell'Eden, nella Bibbia sono narrati vari episodi nei quali agli uomini viene chiesto di corrispondere con dei doni ascendenti (dall'uomo a Dio). Un esempio è quello in cui ad Abramo viene chiesto di sacrificare suo figlio Isacco nato per concessione divina⁴⁴. Con il suo gesto, segno di una richiesta di obbedienza totale, egli deve rinunciare, attraverso il sacrificio, a quello che fu un dono di Dio, con l'unico significato ipotizzabile che *"colui che riceve non può*

⁴² *Ivi*, p. 99.

⁴³ *Ivi*, p. 105.

⁴⁴ Nel patto con Adamo Dio gli promette di farlo diventare il padre dei popoli perché da esso nascerà una numerosa discendenza e possiederà una terra assai estesa (Cfr. *Genesi*, 17, 4-8).

diventare padrone della cosa donata”⁴⁵. Se Abramo non avesse obbedito all’ordine impartito, sarebbe venuto meno ai patti.

*“Abramo avrebbe accettato di soffrire la morte o peggio della morte, e tutto ciò senza calcolo, senza investimento, senza prospettiva di riappropriazione: dunque apparentemente al di là della ricompensa e della retribuzione..Abramo si trova nel non-scambio con dio [...] perché’ non parla con Dio e non attende da lui nè risposta nè ricompensa.”*⁴⁶

Questa richiesta di sottomissione mette in evidenza l’abisso che divide Dio dall’uomo. Ciò avviene per tre motivi: il dono originale fatto da Dio agli uomini è stato fatto senza che questi lo potessero chiedere; in secondo luogo, l’uomo non ha nulla di equivalente con cui ricambiare ciò che gli è stato donato e, infine, gli dei donano anche quando ricevono (accettando “per grazia”). Così come gli Dei non sono obbligati a donare, essi non sono obbligati a ricambiare.

Il dono umano inteso nella sua gratuità può davvero assomigliare alla *charis* di Dio in quanto il suo scopo non è la salvezza (a cui l’uomo può tendere ma non potrà mai giungere completamente) ma l’affidamento ad una fede in Dio la cui essenza e volontà non potranno mai essere indagate dalla ragione.

⁴⁵ Cfr. GILBERT, P., PETROSINO, S. (2001). *Il dono*. Genova: Il Nuovo Melangolo, p. 37.

⁴⁶ DERRIDA, J. (2009). *Donare la morte*. Milano: Jaca Book, pp. 126-127.

CAPITOLO SECONDO

“Dare, ricevere, ricambiare” ciò che sta alla base del dono secondo Mauss

2.1 Due paradigmi a confronto: utilitarismo vs collettivismo

Nelle scienze sociali si sono delineati due modelli configgenti di comportamento umano:

- Utilitarista o individualismo metodologico il quale rivolge la sua analisi all'*homo oeconomicus* quale idea di uomo che prende corpo in epoca moderna e, riprendendo la definizione di A. Smith, è l'uomo i cui moventi d'azione sono propri della condotta economica⁴⁷. Ogni sua azione verrà giudicata in base alle sue conseguenze e non più sul suo valore morale in sé, facendo sì, che sia l'intenzione a contare non il risultato (in opposizione alla tradizione religiosa la quale ritiene che in ogni azione vi sia un carattere buono o cattivo legato alle intenzioni che sono indipendenti dalle conseguenze dell'azione stessa). L'*homo oeconomicus* è spinto al sistematico e razionale perseguimento del proprio interesse individuale che nel mercato sembra trovare espressione e soddisfazione. Affinchè la società funzioni bene, secondo A. Smith, è importante che ciascuno persegua l'interesse egoistico: in tale modo, la società concretizzerà l'interesse e la felicità della collettività. La sua passione è quella di appropriarsi di ciò che serve al suo bene e all'economia è affidato il compito di disciplinare questa passione. La specie umana, in questo quadro, deve massimizzare i suoi guadagni, prendendo decisioni che siano il risultato del rapporto tra vantaggi e svantaggi.

La legge dello scambio, che governa la circolazione e la produzione di merci, presuppone che tutto ciò che è dato venga anche contraccambiato secondo la regola della reciprocità. L'*homo oeconomicus* vive in una società paragonabile ad un enorme mercato dove vige una pressione diretta e indiretta delle condizioni dello sviluppo capitalistico. Gli indicatori utilizzati in questo sistema sono quelli del PIL, tale per cui gli economisti pensano che esso debba coincidere con il benessere e la soddisfazione

⁴⁷ Cfr. SMITH, A. (1965). *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*. Torino: Unione Tipografo Editrice Torinese.

di vita. In realtà, come si evince anche da un ormai noto discorso tenuto dal Presidente R. Kennedy⁴⁸, il PIL non tiene in considerazione molti fattori che riducono la felicità, ma aumentano l'indicatore o, al contrario, fattori che diminuiscono la percentuale di PIL, aumentando tuttavia la soddisfazione nella vita.

Che ne è del dono in questo contesto?

L'atto del dono diviene qui un comportamento privato; è un mezzo per acquisire il più possibile e quindi anche *“uno strumento in vista dello scopo finale che è sempre il guadagno”*⁴⁹. Esso quindi obbedisce ad una logica strumentale in quanto si dà allo scopo di ricevere. In quest'ottica, quindi, il vero dono, nel senso di dono gratuito e unilaterale, non esiste più.

- Collettivista, il quale ritiene che la società possa sussistere grazie allo scambio di doni. Il dono infatti è promotore di relazioni sociali ed è contrapposto all'economia. Contraddistinto da volontarietà e da gratuità, è in antitesi rispetto al carattere di obbligatorietà e interesse delle transazioni economiche. L'obbligo di restituire (nella sua forma originaria o sotto forma di doni equivalenti) è morale e non prevede un arco di tempo prestabilito.

Per quale caratteristica si differenzia il dono rispetto allo scambio mercantile? Per la libertà e assenza di obbligo o costrizione. Non vi è infatti alcun obbligo di restituzione per chi riceve, cosa invece diversa rispetto a quanto avviene nel mercato dove vige un contratto implicito: basti pensare al fatto che, pagando, l'altro mi dà una determinata merce. Questo obbligo tacito tra le parti non esiste nel dono.

La libertà che lo caratterizza comporta la perdita di garanzie di restituzione, la quale è una conseguenza data dal sentimento di fiducia tra le parti. Il dono, infatti, *“presuppone che, anche se si fa il gesto del dono al fine di ricevere, gli altri, anch'essi liberi, lo faranno volontariamente, senza alcun obbligo”*⁵⁰. La fiducia è la condizione che assicura la restituzione, la quale rimane comunque contrassegnata dalla libertà: la restituzione, alla pari del dono, è anch'essa libera. Quando infatti si negozia, non si

⁴⁸ R. Kennedy il 18 marzo 1968 disse: *“Il PIL misura tutto, in breve, eccetto ciò che rende la vita veramente degna di essere vissuta. Può dirci tutto sull'America, ma non se possiamo essere orgogliosi di essere americani”*.

⁴⁹ GODBOUT, J. T. (1998). *Il linguaggio del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 15

⁵⁰ Ivi, p. 22

tratta più di un dono (pensiamo ad esempio quando facciamo un regalo ad una persona, nel momento in cui le viene dato non andremmo mai a dirle che ci aspettiamo che anch'essa ne faccia uno a noi). Nel caso in cui avvenisse poi una restituzione, non bisogna desumere che si è donato a tal scopo. Il contro-dono non è mai sicuro e di conseguenza anche la reciprocità non lo è. In questa prospettiva quindi, anche *la restituzione è un dono*⁵¹.

La libertà, quindi, è importante per definire il valore della cosa donata, al contrario invece, se il dono è avvenuto per obbligo, questo perderà il suo valore. Nel dono più si libera l'altro dall'obbligo di donare e più la cosa donata avrà valore per chi la riceve. Ogni dono, per essere gratuito, deve qualificarsi come gesto libero.

Ma di che tipo di libertà si tratta?

A tal proposito è bene distinguere due tipi di libertà: *libertà da* e *libertà di*. Nel primo caso è una libertà negativa, in quanto qui il dono viene inteso come liberazione da qualsiasi causa determinante di cui non sarebbe altro che un effetto; la *libertà di* è intesa in senso positivo, come libertà di legarsi all'Altro nel desiderio di un reciproco convenire. Tenendo in considerazione queste due tipologie di libertà e accostandole al dono, avviene un apparente paradosso, in quanto possiamo dire che nella *libertà da* l'offerta del donatore rompe la catena del bisogno e del calcolo; nella *libertà di*, invece, si dà vita ad un dono con il quale il donatore spera che il donatario restituisca rispettando quella libertà incondizionata che è condizione di possibilità.

La fiducia, che è alla base del dono, è anche la base di ogni società quale lotta al determinismo e alla necessità. Dono e mercato (Stato) si muovono entrambi dentro il loro sistema di leggi: da una parte, la circolazione delle cose deve avvenire rispettando il principio di equivalenza, dall'altra, tutto deve avvenire in un contesto di non prevedibilità.

Il primo modello analizzato, ovvero quello utilitarista, è quello ad oggi più diffuso. Se è vero però che il motore dell'azione degli individui in questa società è il guadagno, come è possibile spiegare l'importanza del dono?

⁵¹ GODBOUT, J. T. (1998). *Il linguaggio del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 80.

“Nelle società dove vige l’obbligo di donare (come nel caso di società caratterizzate dal potlâc, dall’obbligo di impegnarsi in una competizione di doni) le cose sembrano sostituirsi alle persone, gli oggetti si comportano come soggetti. Nelle società dominate dall’obbligo di vendere e fare soldi, guadagnare facendosi concorrenza nella vendita di beni e servizi, sono invece le persone che, fino ad un certo punto, vengono trattate come cose”⁵².

Il dono intende dare ragione, in modo più coerente, ai fatti sociali ed offrire nuovi modelli di comportamento. Il reciproco obbligo di *dare, ricevere e ricambiare* stringe gli individui in un legame stabile e vincolante che esula dagli interessi e dall’utilità immediata. Tale legame viene a delinarsi come il frutto della libera azione di ciascun soggetto, e non come una realtà preesistente ad essi che ne va a determinare a priori i comportamenti. Il dono permette di superare sia l’individualismo (il quale porta ad uno sgretolamento delle relazioni), in quanto le persone sono costrette ad entrare in relazione, che il comunitarismo, restituendo la libertà tolta.

Secondo questa prospettiva, che fa del dono una condizione di possibilità per intessere relazioni sociali, due sono le tesi centrali: *il dono è scambio* per cui la risposta al dono e il suo rilancio sono parti costitutive del dono come sistema; e, in secondo luogo, questa forma di scambio così intesa *non può essere ridotta ad alcuna forma di utilitarismo* in quanto il dono spinge verso una relazione di reciprocità asimmetrica che va oltre qualsiasi comportamento volto all’acquisizione o alla ricerca di equità e di simmetria.

In sintesi, quindi, potremmo dire che si dona perchè mossi dal *“desiderio e dalla volontà di far parte di un mondo dove le cose circolano e tornano a noi [...] C’è come un dovere, ma anche un bisogno di essere membro di quel circolo strano che si intende come una sorta di legge universale che ci supera, alla quale del resto si è liberi di partecipare oppure no, ma alla quale si desidera partecipare”⁵³.*

Il linguaggio attraverso il quale il dono si esprime è il *linguaggio dell’amore* ovvero ciò che muove il dono quale passione pura e semplice è il bisogno di amare e di essere

⁵² GODELIER, M. (2013). *L’enigma del dono*. Milano: Jaca Book, p. 98.

⁵³ GODBOUT, J. T. (1998). *Il linguaggio del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 74-75

amato e questo è molto più forte rispetto al movente del guadagno. “L’uomo è in primo luogo un essere in relazione e non un essere in produzione”⁵⁴.

Oggi, tuttavia, abbiamo perso l’idea profonda del dono. Attraverso di esso i soggetti non si scambiano beni materiali (non si fa per volere qualcosa in cambio per puro altruismo), come vorrebbe una certa prospettiva incapace di liberarsi dal “martello economico”, bensì, in primis, “beni simbolici”: chi dona fa ciò perché intende stabilire dei legami, fissare delle relazioni, ricorrendo a tal fine all’offerta di oggetti. Il volontariato è una forma di dono. Dono inteso come mezzo per intessere legami (alla cui base c’è la fiducia) il quale diviene più importante del bene. Alla base c’è una forma di gratitudine. L’interesse è rivolto al legame sociale ovvero alle persone e non più alle cose e questo spezza la logica del guadagno quale tendenza naturale primaria di tutti gli esseri umani⁵⁵.

Negli anni ‘80, con l’avvento della globalizzazione, nasce un movimento eterogeneo e pluralista denominato M.A.U.S.S. (Movimento anti-utilitarista nelle scienze sociali) per il quale l’opera di M. Mauss, *Saggio sul dono*, è il caposaldo.

Questo movimento vuole dare una rilettura, in chiave moderna, del concetto di dono i cui principi base sono:

- 1) Rifiuto dell’economicismo (l’economia permea tutti gli ambiti della vita) *dell’*homo oeconomicus**, ovvero dell’uomo *senza qualità*, perché conosce solo la *quantità*;
- 2) Radicale critica dell’attuale processo di globalizzazione o mondializzazione quale minaccia per la vita civile, pericolo per le fragili popolazioni non occidentali e minaccia per tutto ciò che costituisce la vita sociale che non passa (ancora) per il mercato. La globalizzazione porta all’exasperazione dell’economicismo.

In altre parole, il M.A.U.S.S. intende individuare nuove strade per la stessa pratica politica in alternativa ai modelli di socialità oggi imperanti e non proporsi quale scuola di carità o beneficenza. Esso nasce in un’epoca in cui, sia le politiche liberiste, sia quelle assistenziali legate alla tradizione dello Stato sociale, sembrano entrate in crisi (dal 2008) e nuove visioni e soluzioni appaiono sempre più urgenti.

⁵⁴ *Ivi*, p. 30 (vedi frasi in corsivo)

⁵⁵ Godbout nel suo libro “*Il linguaggio del dono*”, ha definito la tendenza ad acquisire e guadagnare sempre di più come un “motive di guadagno” che spinge all’azione ed è la sola motivazione profonda dei comportamenti umani.

Il M.A.U.S.S. fa proprio il pensiero di Mauss tale per cui bisognerebbe ritornare ai principi antichi del dono; sono le nostre società infatti che, di recente, hanno trasformato l'uomo in “*un animale economico [...] L'uomo è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, una macchina calcolatrice*”⁵⁶.

L'ipotesi maggiore di questo movimento è quella di creare sinergia fra le tre modalità dello scambio: il *dono* (in cui la reciprocità eccede ogni equilibrio formale), lo *scambio di mercato* (in cui vi è il calcolo dei costi e dei benefici) e la *redistribuzione statale* (basata su una giustizia distributiva, persegue un fine di reciprocità proporzionale).⁵⁷

Solo così il legame sociale, poggiando sull'azione combinata di queste tre sfere, potrà dirsi completo. Solamente la reciprocità sarà il *fondamento* e la manifestazione della *relazionalità umana*⁵⁸.

2.2 Un terzo paradigma: quello del dono

Alain Caillé (fondatore e principale sostenitore del M.A.U.S.S.) afferma che sia il paradigma utilitarista che quello collettivista non forniscono una spiegazione ammissibile per quanto riguarda l'origine del legame sociale e per questo propone un terzo paradigma⁵⁹, quello del dono⁶⁰, che intende spingersi oltre rispetto a quello collettivista e, grazie al quale, vengono istituiti rapporti di obbligazione reciproca, costituendo così le basi della società. In questo modo, ogni bene o servizio non avranno più un valore di puro interesse, ma di promozione di relazioni sociali e di legami che diventeranno ancora più importanti del bene/servizio scambiato.

Alain Caillé individua nel dono uno straordinario strumento generativo e conservativo dei legami sociali; ciò non funzionerebbe però se il dono non fosse nello stesso tempo obbligo e libertà, interesse e disinteresse. La logica del dono, racchiuso

⁵⁶ MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, pp. 94-95.

⁵⁷ Questi sono tre modelli, analizzati da K. Polanyi, di integrazione economica antecedenti il mercato autoregolato di oggi. Cfr. POLANYI, K. (2000). *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Torino: Einaudi, pp. 64-80.

⁵⁸ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, p. 15.

⁵⁹ Questo termine viene utilizzato rispettando la concezione di Thomas Kuhn il quale lo intende come l'insieme di asserzioni di diversa natura che guidano la ricerca verso un determinato ambito.

⁶⁰ Cfr. CAILLÉ, A. (1998). *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*. Torino: Bollati Boringhieri.

nella formula citata da Mauss di *donare, ricevere e ricambiare*, diventa la risposta teorica e pratica all'apparente contrapposizione tra la condizionalità e la libertà del dono, evolvendosi alla fine nel concetto di “*incondizionalità condizionale*”⁶¹.

Il dono si differenzia dallo scambio mercantile per tre ragioni:

- Il dono è libero, in quanto non vi è nessun vincolo e nessun contratto che ci induca a donare o a ricambiare, quindi il sentimento di obbligatorietà verso l'altro può nascere solamente da un dovere morale. Nel dono non sarà prevista alcuna sanzione legale come invece lo è per lo scambio mercantile;
- Nel dono non esistono delle garanzie, in quanto il rapporto tra le parti è alimentato dalla fiducia reciproca. Diversamente, invece, nello scambio mercantile, la relazione si basa sulla parità dei beni scambiati e sul presupposto di restituzione degli stessi;
- Grazie al dono si instaura anche un rapporto di reciprocità. Lo scambio mercantile si basa sull'estinzione del debito contratto all'inizio, e al termine le parti risulteranno rispettivamente proprietarie del bene scambiato sciogliendosi quindi da ogni obbligo nei confronti dell'altra parte. Al contrario, il dono porta all'indebitamento, in quanto la restituzione del dono prolungata nel tempo crea un debito che mantiene attivo il legame tra donatore e donatario.

Partendo dal presupposto che, attraverso il dono, viene prodotto un certo legame e un determinato “*postulato di razionalità*”⁶², è bene considerare l'aspetto della solidarietà connesso a quello di altruismo che sembra racchiuso nell'atto del donare. In questo gesto, il donatario si abbandona totalmente alla libertà del donatore in quanto non potrà mai sapere (se non ad atto compiuto) se lo stesso sentimento viene provato anche dall'altro. Il rischio di ingannarsi c'è. Il dono, allora, può essere pensato come il presupposto delle relazioni etiche, in quanto esse sono rapporti di riconoscimento e non di dominio sull'altro. Per comprendere tutto ciò, è possibile pensare alla relazione tra genitori e figli, o tra amici, oppure tra fidanzati o tra marito e moglie dove si dona, a

⁶¹ Cfr. CAILLÈ, A. (1998). *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Torino: Bollati Boringhieri.

⁶² Questo tipo di razionalità è molto più ampia di quella strumentale perchè tutte le “buone ragioni” che hanno spinto un soggetto ad agire in un determinato modo. Concetto terrorizzato da BOUDON, R., MARTINI, M., SANTORO, M. (1996). *Trattato di sociologia*. Bologna: Il Mulino.

volte di più di quanto si riceve, ma non per questo ci si deve sentire in credito o in debito.

Il dono è uno strumento indispensabile nella creazione e nel mantenimento dei rapporti: la situazione di disparità che si viene a creare consente alla relazione di rimanere “viva”. Anzi, è proprio la situazione opposta, ossia quella di equilibrio, che determina la rottura del rapporto. Per questo, basti pensare alla restituzione dei regali alla fine di un rapporto sentimentale, la quale determina l’annullamento del debito e il ritorno alla parità.

L’idea del dono gratuito, del dare senza chiedere nulla in cambio, è stata favorita dalla religione cristiana, la quale ha comportato la sua radicalizzazione portando a pensare che è possibile donare se stessi e la propria vita. Cosa può esserci infatti di più gratuito e privo di ostentazione del sacrificio di Gesù, morto in croce, spendendo quindi la sua vita per l’umanità intera e quindi anche per chi non lo merita?

2.3 Il dono secondo Mauss

Nelle osservazioni condotte su alcuni popoli della Melanesia e della Polinesia, Mauss ci restituisce una chiara immagine del regime del dono. Il *Saggio* ci fornisce una concezione di dono che si pone da spartiacque tra libertà e obbligatorietà (come vedremo il dono non è mai una prestazione gratuita ma, nello stesso tempo, esso si differenzia dallo scambio mercantile con scopo di lucro), tra materiale e spirituale, tra visibile e invisibile, e che ne fa una “*specie di ibrido*”⁶³.

Una prima caratteristica del dono, infatti, per Mauss, è la sua obbligatorietà sia nel dare che nel ricevere. Si deve “dare” per mostrare la propria potenza, la propria ricchezza; si è nell’obbligo di “ricevere”, cioè non si può rifiutare il dono, pena la scomunica della comunità ed il disonore; si deve “ricambiare”, cioè restituire alla pari o accrescendo ciò che si è ricevuto: restituire meno di ciò che si è ricevuto è un’offesa al donatore. L’obbligo di *dare, ricevere e ricambiare*, come è stato dimostrato dalle

⁶³ Cfr. AIME, M. *Da Mauss al MAUSS*. prefazione a MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.

indagini etnografiche condotte da Mauss, viene inteso come il perno centrale della relazione del dono.

L'ipotesi soggiacente alla restituzione è che il contro-dono serve per ristabilire un certo equilibrio che era venuto meno. In quest'ottica, l'equilibrio ricostituito è analogo allo spirito di equivalenza del sistema mercantile. Il dono, quindi, non è una pratica libera, è un obbligo sociale, è un vincolo comunitario, non è liberalità del singolo, non è disinteresse. In questa prospettiva siamo ricondotti al paradosso teorizzato da Mauss: il dono è libertà e obbligatorietà nello stesso momento, e per comprenderlo è necessario capire anche la dinamica di questi movimenti contrari. È come se nel dono ci fosse *“una forza naturale che tende verso l'obbligo, forza da cui gli attori tentano di liberarsi e di liberare gli altri in permanenza quando sono in situazione o in stato di dono.”*⁶⁴

La cosa donata sembra portare con sé una parte dell'identità di chi dona, la quale continua ad avere dei diritti su di essa. Donare, quindi, in questo senso, significa, utilizzando un linguaggio giuridico occidentale, *“cedere i diritti d'uso senza cedere i diritti di proprietà”*⁶⁵.

Questa logica di scambio di doni è completamente diversa dalla logica dello scambio commerciale: quando ci si scambiano merci (acquistate attraverso la moneta), infatti, alla fine della transazione l'acquirente diviene anche proprietario di ciò che si è scambiato o acquistato. Presupponendo che gli oggetti scambiati o venduti siano completamente separabili da coloro che li mettono in vendita, prima i due soggetti dipendevano l'uno dall'altro, mentre poi sono indipendenti e senza obblighi reciproci. Questo, però, non avviene *“in una economia e in una morale del dono, perché la cosa donata non è alienata, e chi la dona continua a conservare di diritti su ciò che ha donato, e a ricavarne quindi una serie di “vantaggi”*⁶⁶. Accettare un dono significa accettare prima di tutto che chi dona possa esercitare dei diritti su chi riceve. Questo assume veridicità per il fatto che c'è nella cosa donata una “forza” che si esercita su colui che la riceve obbligandolo a ricambiare. Come dice l'autore, infatti, *“gli oggetti donati possederebbero pertanto una forza propria, un loro spirito, trasmesso all'oggetto dalla persona che li possiede. Questo perché sono una sorta di*

⁶⁴ GODBOUT, J. T. (1998). *Il linguaggio del dono*. Torino: Bollati Boringhieri, p. 83.

⁶⁵ *Ivi*, p. 62.

⁶⁶ *Ivi*, p. 63.

prolungamento degli individui e questi si identificano nelle cose che possiedono e che scambiano”⁶⁷.

“Donare sembra creare simultaneamente un doppio rapporto tra chi dona e chi riceve. Un rapporto di solidarietà, poiché chi dona condivide ciò che ha, se non addirittura ciò che è, con colui cui dona, e un rapporto di superiorità, poiché chi riceve e accetta il dono si trova in debito verso colui che ha donato. A causa del debito si troverà obbligato nei suoi confronti, e quindi parzialmente dipendente, almeno fino a quando non avrà ricambiato ciò che gli è stato donato”⁶⁸.

Il dono quindi crea legame tra i soggetti perché è condivisione ma, nello stesso tempo, li allontana perché pone l'uno in obbligo verso l'altro. Una sola azione fa nascere due movimenti completamente opposti.

Ciò che ha messo in moto l'oggetto (che non è necessariamente una cosa materiale, ma può essere costituito da tutto ciò che ha senso e può essere condiviso) e lo ha fatto partire per poi tornare al punto di partenza è la volontà degli individui di creare legami sociali che uniscono solidarietà e dipendenza. Questo può trovare la sua spiegazione nel fatto che gli esseri umani non si limitano a vivere passivamente nella società, ma devono produrre/costruire la società in cui vivono. I rapporti sociali costituiscono la base della società e la fonte dell'identità sociale degli individui che la abitano. Il dono rappresenta il mezzo affinché avvenga il raggruppamento ovvero l'incontro e l'interazione tra persone diverse da cui poi nascono relazioni e rapporti reciproci.

Donare sembra creare una differenza di status tra chi dona e chi riceve, e questa può trasformarsi in alcuni casi, come abbiamo visto, in gerarchia.

L'obbligo al dono è indotto innanzitutto da vincoli comunitari e di onore: chi non partecipa al rito del dono, chi non è nella capacità di reperire e possedere oggetti da immettere nel circolo del dono, è soggetto alla esclusione dal gruppo. La scoperta della obbligatorietà del donare, nella individuazione delle relazioni sociali che inducono e forzano il donare e il contraccambiare al dono, pone la socialità del dono all'interno

⁶⁷ Cfr. AIME, M. *Da Mauss al MAUSS*. prefazione a MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, p. XIV.

⁶⁸ GODELIER, M. (2013). *L'enigma del dono*. Milano: Jaca Book, p. 23.

della nozione di utile. Mauss dimostra come il dono nel passato non fosse gratuito e disinteressato come la concezione contemporanea vuole fare credere: il donare è nell'interesse del donatore, così come il contraccambiare è nell'interesse del donatario. Rifiutarsi di donare, così come rifiutare di accettare equivalgono ad una dichiarazione di guerra, si rompono legami di parentela, si creano rancori che possono durare per sempre. Il dono, descritto da Mauss nelle società primitive, non è quindi gratuito e disinteressato, ma instaura un ricircolo dei beni cui tutti hanno interesse a farne parte. Nella sua forma più antica, quella della prestazione totale, presenta un aspetto di "rudimentale credito", una aspettativa di ricambio al dono, "un potere" del donatore nei confronti del donatario.

Nelle società arcaiche esiste anche un tempo stabilito, entro il quale il dono deve essere ricambiato e entro il quale il debito deve essere risarcito. Entro questo termine, il donatario è colpito dall'influenza negativa della cosa donata e, non più tardi di questo tempo, il donatario diviene soggetto al giudizio negativo della comunità.

Il dono diviene quindi un baratto a scadenza, uno scambio ricambiato a termine, e rientra a tutti gli effetti in una dinamica economica primitiva. Dice l'autore:

*"Il dono si porta dietro necessariamente la nozione di credito. L'evoluzione non ha fatto passare il diritto all'economia del baratto alla vendita, e la vendita da quella in contanti a quella a termine. È da un sistema di doni, dati e ricambiati a termine, che sono sorti, invece, da una parte, il baratto, per semplice avvicinamento di tempi separati, e dall'altra, l'acquisto e la vendita, quest'ultima a termine ed in contanti, ed anche il prestito"*⁶⁹.

Tracciando quindi una genealogia della prassi economica della vendita, il dono verrebbe prima del baratto. Quest'ultimo sarebbe originato dal dono come avvicinamento dei tempi di ricambio della cosa donata; dal baratto si sarebbe poi passati alla vendita. All'interno di questa interpretazione del dono come economia rudimentale, possiamo anche dire che questo "obbligo della reciprocità", al corrispondere sempre più di quanto si sia ricevuto, si presenti come una spinta, come una fonte di dinamismo di

⁶⁹ MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, p. 44.

questa “economia primitiva e premoderna”. Il donatario, costretto al ricambio del dono, pena la scomunica sociale (o la schiavitù per debiti), si vede nella necessità di reperire, produrre e possedere una quantità crescente di oggetti, aumentando così la quantità di beni circolante. Mauss porta come esempio il caso in cui si riceve una coperta dal proprio capo, per un servizio ricevuto, e si è obbligati a ricambiare il dono con due coperte. L’obbligo di ricambiare degnamente quindi diviene imperativo. Si perde la “faccia” per sempre se non si ricambia ciò che si è ricevuto, o se non si distrugge un valore equivalente.

Come ci spiega Mauss, l’oggetto che ritorna al proprietario non è “ricambiato”, ma è “ri-donato”. Grazie a questo trasferimento, due relazioni sociali opposte sono ora legate da un doppio rapporto di dipendenza reciproca.

2.4 Il potlâc come forma estrema del dono

Cosa fa sì che in molte società, in tempi e contesti diversi, gli individui si sentano in obbligo di donare o si sentano obbligati a contraccambiare quanto ricevuto?

Con questa domanda Mauss raccoglie tutto il materiale presente nel suo libro portando a dimostrare l’esistenza, all’interno delle più diverse forme di scambio e di prestito, di una stessa grande forza che si incarna in tre obblighi: *dare*, *ricevere* e *ricambiare*. All’interno di questi tre momenti, vi è sempre la logica del *dare*; anche l’atto del *ricevere*, infatti, viene qui concepito come “dono” in quanto esso diviene una forma di gratitudine e riconoscenza nei confronti dell’altro, gettando quindi le basi per il terzo momento che Mauss chiama “contro-dono”, che rappresenta il punto di chiusura del circolo che si è creato.

Con questa formula, secondo Mauss, si creano e si stabiliscono alleanze, lontane da ogni natura economica e contrattuale. Il dono offerto senza condizioni è irriducibile rispetto alla forma del contratto e del patto. Questo aspetto fa sì che esso si possa differenziare da altre forme di scambio economico e politico. Attraverso il dono vi è la costituzione del legame sociale (in opposizione all’individualismo metodologico); solo donando, infatti, si può uscire dallo stato di guerra. Non ci sono diritti nel dono e questa sua caratteristica lo contraddistingue da ogni rapporto contrattuale.

Per spiegare perchè gli uomini donano, Mauss procede fin da subito con l'analisi del *potlâc* il quale è una forma estrema di dono che possiamo ritrovare tra le popolazioni degli indiani Kwakiutl e nella costa nordoccidentale del Nord America. In questa pratica vengono coinvolte due frate di una medesima tribù oppure tribù diverse.

Esso si manifesta nel corso di grandi feste durante le quali clan o tribù differenti si incontrano in occasione di nascite o matrimoni. Vengono qui offerti reciprocamente dei doni, ovvero quanto di più prezioso posseggono, come ad esempio conchiglie, oggetti di rame, oggetti scolpiti ma anche oggetti non materiali come danze e riti e così via. Ciascuno di questi oggetti preziosi "*possiede - come alle Trobriand - una individualità, un nome, delle qualità, un potere*"⁷⁰.

Durante, ad esempio, un ricco banchetto a cui partecipa tutta la comunità, venivano distribuiti e scambiati beni di prestigio e di consumo i quali poi, in modo apparentemente irrazionale ed immotivato, venivano distrutti bruciando carne di foca e di salmone, incenerendo vestiti e pelli di animale, spargendo per terra olio e sale. Tutti questi oggetti producono attrattiva verso la ricchezza e verso gli onori ad essa collegati. Gli oggetti in rame erano molto rari ed erano considerati degli oggetti "divini" donati a loro volta agli esseri umani (è chiaro come le rappresentazioni religiose e le credenze propongono un certo tipo di interpretazione del mondo; questo ha fatto sì che le cose abbiano preso il posto degli esseri umani e gli oggetti scambiati dagli esseri umani sono diventati oggetti prodotti dagli dei).

La particolarità di questo costume sta proprio nel fatto che quando il dono viene consegnato, l'altro lo distrugge giungendo ad assumere le sembianze di una vera e propria guerra. Nel *potlâc* si dona per "annientare" l'altro attraverso il dono, quindi si dà più di quanto l'altro può restituire o, per inverso, si restituisce molto di più rispetto a quanto ricevuto. La distruzione fisica della cosa donata simboleggia il completo disprezzo per ogni forma di ricchezza.

Il dono è qui l'antitesi di ogni forma di appropriazione: la distruzione equivale all'eliminazione dell'asservimento cui cose e persone sono sottoposte nei rapporti ordinari governati dall'interesse. Dalla rinuncia ad ogni bene materiale (in quanto viene

⁷⁰ MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, p. 54.

distrutto) segue un arricchimento morale fornito dalla generosità e dalla virtù; il rango così acquisisce nuovo motore.

La questione del dono, in questa sua forma radicalizzata, si trasforma dalla nozione di *dépense*⁷¹ quale dono in pura perdita. L'operazione sovrana che qui si manifesta ha un duplice significato: da una parte, vi è la critica e la demolizione di tutte le forme di pensiero e di azione in cui l'uomo vive un'esistenza subordinata con la sua conseguente liberazione dalla prigione dell'utile; dall'altra, vi è la sua proiezione in un mondo in cui non ha più senso vivere.

Nel *potlâc* si assiste ad una competizione sfrenata tra individui volta ad affermare lo status sociale della tribù. Gli individui della comunità gareggiano a chi riesce ad accumulare la maggior quantità di beni da distribuire e sperperare: chi sperpera di più ottiene il primato sociale e si afferma come individuo di valore. Mauss afferma che il *potlâc* è *“una lotta dei nobili per assicurarsi una gerarchia da cui trae un ulteriore vantaggio il loro clan”*⁷².

Il valore dei beni distribuiti e sperperati diventa quindi la misura del valore dell'uomo, sancisce il rango nella comunità e la sua potenza: un individuo di alto rango deve poter disporre, distribuire e sperperare beni commisurati al suo status sociale. Più si è in alto, più si deve distribuire e distruggere, pena il declassamento sociale. La distruzione interessa le ricchezze e gli oggetti preziosi di fronte ad un grande pubblico:

*“In un certo numero di casi non si tratta neppure di dare e di ricambiare, bensì di distruggere [...] si mandano in pezzi gli oggetti di rame più cari, li si getta in acqua per schiacciare, per «annientare» il rivale. Così facendo, non solo si ottiene di innalzare se stessi, ma di innalzare anche la propria famiglia nella scala sociale. Ecco dunque un sistema giuridico ed economico in cui si profondono e si trasferiscono costantemente ricchezze considerevoli”*⁷³.

⁷¹ Nozione sviluppata da Bataille utile per ripercorre la storia della civiltà umana attraverso le nozioni di eccesso, sacrificio e dispendio. In questo principio arriva a compimento, secondo lo scrittore, la catastrofe della ragione utilitaria. Cfr. BATAILLE, G. (2015). *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*. Torino: Bollati Boringhieri.

⁷² *Ivi*, p. 10.

⁷³ *Ivi*, pp. 45-46

Mauss rileva come il *potlâc* sia parte della economia del dono, ed allo stesso tempo, ne rappresenti l'esasperazione. Come nel dono, anche nel rito del *potlâc* gli individui sono, sia per motivi magici che sociali, obbligati a donare e obbligati a ricambiare più di quello che gli altri hanno donato loro. I componenti della tribù sono vincolati a distruggere una quantità sempre maggiore e sempre crescente di beni. Il *potlâc* è quindi essenzialmente sperpero e distruzione irrazionale di beni e di energie, ed è per questo una ritualità la cui essenza è in antitesi rispetto a quella mercantile e borghese del risparmio, dell'accumulo e dell'uso razionale delle risorse. Ognuno deve cercare, il più possibile, di dare più degli altri se non vuole "perdere la faccia", l'onore e la reputazione.

In questo tipo di società è pressochè impossibile, per la maggior parte delle persone e dei gruppi che le abitano, non entrare nel meccanismo dei doni e dei controdoni; possono non farne parte solamente coloro che hanno un rango elevato rispetto agli altri oppure coloro che si trovano in una condizione troppo inferiore, come i servi. Paradossalmente, in questo contesto, l'obbligo di donare porta con sé la speranza di spezzare a proprio vantaggio la reciprocità dei doni.

Un'altra funzione del *potlâc* è quella sociale perchè crea, rafforza e conserva i legami comunitari tra individui, tra famiglie, tra tribù, tra sessi. L'economia del dono, nell'obbligo a concorrere al continuo "dare e ricevere", rinsalda e fortifica un fitto insieme di relazioni sociali e comunitarie all'interno delle tribù primitive.

Mauss definisce il dono come facente parte del "*sistema delle prestazioni totali*"⁷⁴ in quanto capace di rinsaldare le relazioni tra tutte le classi sociali. Scrive Mauss a tal proposito: "*C'è prestazione totale nel senso che è tutto il clan che contratta per tutti, per tutto ciò che possiede e per tutto ciò che fa, tramite il suo capo*"⁷⁵. Abbiamo visto però come la logica del *potlâc* sia completamente diversa da quella dei doni e contro-doni non agonistici (per i quali donare significa trasferire una cosa cedendone l'uso ma non la proprietà). Il dono crea un debito che un contro-dono equivalente non può annullare.

⁷⁴ Cfr. MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.

⁷⁵ *Ibidem*

2.5 Lo hau

Nelle isole Trobriad (Melanesia), gli abitanti sono da sempre ricchi pescatori di perle, fabbricanti di vasellame e di oggetti preziosi, nonché buoni commercianti e navigatori. Sono anch'essi coinvolti nel “*sistema di commercio intertribale e intratribale*”⁷⁶ nominato *kula*⁷⁷ il quale, secondo Mauss, è un esempio melanesiano di *potlâc* su più larga scala. Questo tipo di commercio è di ordine nobile in quanto è riservato ai grandi capi (nel *kula* “le parti in gioco” non sono persone fisiche ma “soggetti giuridici”) e questo aspetto lo accomuna al *potlâc*: entrambi, infatti, sono scambi che non hanno lo scopo di accumulare ricchezze, ma quello di elevare la reputazione del donatore assumendo “*forme molto solenni*”⁷⁸ data la grande contesa che avviene tra i compagni che ambiscono allo stesso oggetto.

Il *kula* dà vita a relazioni di alleanza che hanno effetti determinanti per quanto concerne l'identità degli individui stessi. A Kiriwina (un'isola di Papua in Nuova Guinea) il *kula* accompagna momenti importanti come la nascita, il matrimonio e la morte degli individui: nel caso della morte, questo scambio di doni viene effettuato con lo scopo di “sostituire il defunto”, riconoscendo la perdita subita e l'indebolimento dei rapporti di alleanza.

Il *kula* consiste nel dare da parte degli uni e nel ricevere da parte degli altri. Mauss, in particolare modo, si è concentrato sul movimento dei *vaygu'a* che interessa braccialetti (ritenuti di sesso femminile) e collane di conchiglie (ritenuti di sesso maschile). Un braccialetto non può mai essere scambiato con un braccialetto né una collana con una collana; lo scambio deve quindi avvenire tra braccialetto e collana così come nel caso opposto (a voler significare la ricerca del corrispettivo di “sesso opposto” come fosse l'equivalente di un matrimonio) con la sola condizione che i due oggetti siano di pari valore. “*I vaygùà non sono cose trascurabili, semplici pezzi di moneta.*”

⁷⁶ Ivi, p. 26.

⁷⁷ Anche se non vi è effettiva traduzione da parte di Malinowski, sembra che il termine *Kula* significhi “circolo”. L'opera a cui si fa riferimento è quella di MALINOWSKI, B. (2011). *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. VOL. 1, Torino: Bollati Boringhieri.

⁷⁸ MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, p. 27.

*Ciascuno di essi, almeno i più cari e i più ambiti [...] ha un nome, una personalità, una storia, perfino un romanzo*⁷⁹.

La circolazione dei *vaygu'a* non può mai essere interrotta perchè, come scrive Mauss, *“la circolazione di questi segni di ricchezza è incessante e infallibile. Non bisogna conservarli troppo a lungo, essere lenti o restii a disfarsene, gratificarne qualcuno che non sia un compagno determinato, in un senso determinato, nel “senso del braccialetto”, o nel “senso della collana”*⁸⁰.

La donazione assume qui forme molto solenni, la cosa viene data a condizione di usarla per un altro, o di trasmetterla a un terzo, “compagno lontano”: i compagni generalmente sono situati ai due estremi della catena e non si conoscono, l'oggetto viene trasmesso ad un terzo e tutti sanno che quanto donato può essere reclamato dal primo donatore in qualsiasi momento interrompendo quindi la catena del *kula*. Importante quindi, in questo processo, la presenza di tre partecipanti: donatario, donatore e intermediario (se ci fossero infatti solo due persone, saremmo in presenza di uno scambio non agonistico di doni di pari valore). Il *kula*, nella sua forma essenziale di sistema di prestazioni e di controprestazioni, sembra inglobare la totalità della vita economica e civile delle Trobriand.

Una differenza essenziale tra *kula* o *potlâc* e i doni e controdoni non agonistici risiede nel fatto che nel primo caso, quando l'oggetto di valore equivalente prende il posto del dono iniziale, il debito si annulla; nel caso dei doni non agonistici, invece, questi non annullano i doni, in quanto creano dei debiti che possono superare anche la durata dell'intera vita delle persone interessate. L'oggetto viene donato, non “ricambiato”. Nel *kula* o *potlâc*, i debiti sono di breve durata ecco quindi perchè è necessario donare di più per poi restituire in modo da creare sempre nuovi debiti.

Un rapporto del tutto analogo al *kula* è il *wasi*, il quale istituisce scambi regolari e obbligatori tra compagni di tribù agricole da una parte e di tribù marittime dall'altra.

Nelle isole Samoa, invece, il sistema dei doni avviene in particolari momenti come, ad esempio, quello della nascita, della circoncisione, della malattia, della pubertà della ragazza, dei riti funebri e del commercio. Si ritrovano alcuni elementi che contraddistinguono il *potlâc* come ad esempio l'onore e l'obbligo assoluto di ricambiare i doni, pena la perdita dell'autorità.

⁷⁹ *Ivi*, p. 29.

⁸⁰ *Ivi*, p. 28.

In queste feste vengono ricevuti e ricambiati gli *aloo* (beni maschili come, ad esempio, i mobili) e i *tonga* (beni femminili come, ad esempio, le stuoie da matrimonio). Se ampliamo però la nozione di *tonga*, ci si può riferire a tutto ciò che rende ricchi e potenti e a tutto ciò che può venire scambiato.

I *taonga* e tutti i beni personali sono dotati di uno *hau* ovvero di uno spirito. Lo *hau* seguirà tutti i detentori: *“animato da un’indole odissea, lo hau intraprende un viaggio per tornare al luogo della propria nascita, cioè al luogo stesso del legame”*⁸¹.

Ciò che obbliga, nel regalo ricevuto e scambiato, è che la cosa ricevuta non è inerte, ma gli appartiene qualcosa di colui che la dona. A far sì che la restituzione del contro-dono avvenga, non è tanto il valore dell’oggetto in sé, quanto un valore che potrebbe essere definitivo come “aggiuntivo”, ad esso esterno, insito nel carico di identità che ogni *taonga* porta con sé.

*“Questo “legame di anime” si costituisce prima degli individui e prima delle cose, rappresentando quindi una dimensione che precede sia la concezione soggettivistica che sulla oggettivistica”*⁸². Tale anticipazione crea le condizioni affinché questi elementi diventino un tutt’uno per cui non vi è più distinzione tra cose e persone.

Per comprendere bene come Mauss intende lo *hau*, riporto di seguito le sue parole:

“Vi parlerò dello hau...Lo hau non è il vento che soffia. Niente affatto. Supponete di possedere un oggetto determinato (taonga) e di darmi questo oggetto; voi me lo date senza un prezzo già fissato. Non intendiamo contrattare al riguardo. Ora, io do questo oggetto a una terza persona che, dopo un certo tempo, decide di dare in cambio qualcosa come pagamento (utu); essa mi fa dono di qualcosa (taonga). Ora, questo taonga che essa mi dà è lo spirito (hau) del taonga che ho ricevuto da voi e che ho dato a lei. I taonga da me ricevuti in cambio dei taonga (pervenutimi da voi), è necessario che ve li renda. Non sarebbe giusto (tika) da parte mia conservare per me questi taonga, siano essi graditi (rawe) o sgraditi (kino). Io sono obbligato a darveli, perché sono uno hau del taonga che voi mi avete dato.

⁸¹ MULÈ, P. *Pensare il dono. Figure dell’impossibile in Jacques Derrida*. Tesi di Dottorato di ricerca in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane, Università degli studi di Roma Tre, a.a. 2006-2007, p. 274.

⁸² GOBBICCHI, L. (2018). *Paradosso, aporia, scandalo. Il dono impossibile in Jacques Derrida*. Roma: Stamen, p. 22.

Se conservassi per me il secondo taonga, potrebbe venirmene male, sul serio, perfino la morte. Questo è lo hau, lo hau della proprietà personale, lo hau dei taonga, lo hau della foresta Kati ena (basta su tale argomento)”⁸³.

Nel diritto maori quindi il vincolo giuridico si ha proprio per questo legame di anime che viene a crearsi donando. Regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di sé stessi; accettare qualcosa da qualcuno significa accettare qualcosa della sua essenza spirituale, della sua anima.

Due ragioni portano, secondo Mauss, il ritorno dell’oggetto verso il donatore originario: prima di tutto la cosa possiede uno spirito (o un’anima) che spinge l’oggetto a ritornare al suo proprietario originario; in secondo luogo, poi, colui che dona ha potere su chi riceve perchè la cosa porta con sé un qualcosa del donatore che obbliga il donatario a ricambiare. Le cose donate “non sono mai completamente svincolate” da chi per primo ne aveva la proprietà, “*questo simbolo della vita sociale - il permanere dell’influenza delle cose scambiate - non fa che esprimere, abbastanza direttamente, il modo in cui i sottogruppi di queste società frammentate, di tipo arcaico, sono costantemente connessi reciprocamente e sentono di doversi tutto*”⁸⁴. Questo è quello che la gente crede.

La forza determinata dallo spirito dell’oggetto controlla e definisce l’uso e i suoi movimenti:

“Ciò che obbliga, nel regalo ricevuto e scambiato, è che la cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui. Per mezzo di essa, egli ha presa sul beneficiario, [...] Il taonga, infatti, è animato dallo hau della sua foresta, della sua terra [...]: lo hau insegue tutti i detentori. Esso insegue non solo il primo donatario, ed anche eventualmente un terzo, ma ogni individuo al quale il taonga venga semplicemente trasmesso. In fondo, è lo hau che desidera tornare al luogo della sua stessa nascita, al santuario della foresta e del clan e al proprietario. È il taonga o il suo hau – che, d’altra parte, è esso stesso una specie di individuo – che si attacca a tutti coloro che ne beneficiano

⁸³ MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, pp. 14-15.

⁸⁴ *Ivi*, p. 41.

[...] un equivalente o un valore superiore, che, a sua volta, darà ai donatori autorità e potere sul primo donatore, divenuto ultimo donatario”⁸⁵.

È proprio lo spirito a spingere l’oggetto a tornare verso il proprietario originario quanto prima, pena la perdita della faccia. Il dono quindi, passando “di mano in mano” non è nè posseduto nè utilizzato da nessuno e bisogna quanto prima liberarsene. Accettare, infatti, qualcosa da qualcuno equivale ad accettare l’essenza spirituale della cosa stessa e ciò sarebbe pericoloso e mortale. Passando da una persona all’altra, ognuno imprime nell’oggetto stesso la sua traccia. Lo scambio di un dono è un evento che trasforma sia chi lo offre, sia chi lo riceve. La credenza dell’anima nelle cose idealizza i rapporti sociali delle persone poichè li rende sacri alterandone la natura e il senso: “*gli oggetti si trasformano in soggetti, e i soggetti in oggetti*”⁸⁶. Non sono più solamente gli esseri umani che creano legami gli uni con gli altri, ma sono le cose e lo spirito che è in esse che agiscono sulle persone.

Il donatario che non se ne libera, che non ricambia il dono, verrà colpito e danneggiato dall’influsso dello spirito contenuto nell’oggetto. Si deve donare per non entrare in conflitto con lo spirito della cosa.

Mauss, citando la credenza degli indigeni nell’anima delle cose, indica come, nelle tribù primitive le cose rivestono un valore altissimo, quasi pari a quello degli uomini. Le cose possedute (e quindi donate) determinino il valore degli individui all’interno della tribù: maggiore è il prestigio degli oggetti posseduti e donati, maggiore è il valore dell’uomo.

2.6 Il dono come “fatto sociale totale”

Il fondamento economico del dono delle società arcaiche è però nettamente differente dalla concezione economica moderna che scinde abissalmente gli aspetti materiali-produttivi da quelli etici-affettivi. Il dono rientra in quello che Mauss definisce il “*fatto sociale totale*”, quel sistema che, coinvolgendo oltre che tutte le classi sociali,

⁸⁵ *Ivi*, pp. 15-16.

⁸⁶ GODELIER, M. (2013). *L’enigma del dono*. Milano: Jaca Book, p. 143.

anche tutte le forme della vita comunitaria, è sistema sociale ed economico nel contempo. *“Il dono e il contro-dono di uno stesso oggetto rappresentano forse il trasferimento minimo necessario perchè si avvii una prestazione totale⁸⁷. Poichè i doni provengono dalle persone e gli oggetti donati vengono legati, separati e di nuovo legati ad altre persone, i doni incarnano sia le persone che i rapporti: contiene e unisce qualcosa che proviene dalle persone e qualcosa che è presente nei loro rapporti. Ogni individuo contiene in sè tutta la società, “la parte è il Tutto, il Tutto è interamente in ciascuna delle sue parti”⁸⁸.*

Vediamo di seguito quali devono essere le caratteristiche essenziali delle prestazioni totali:

- prima caratteristica:

“innanzitutto, non si tratta di individui, ma di collettività che si obbligano reciprocamente, effettuano scambi e contrattano; le persone presenti al contratto sono persone morali: clan, tribù, famiglie che si fronteggiano e si contrappongono, sia per gruppi, che stanno l’uno di fronte all’altro nel luogo stesso dello scambio, sia per mezzo dei loro capi, come pure nell’uno e nell’altro modo insieme”⁸⁹;

- seconda caratteristica:

“ciò che essi si scambiano non consiste esclusivamente in beni e in ricchezze [...], in cose utili economicamente. Si tratta, prima di tutto, di cortesie, di banchetti, di riti, di prestazioni militari, di donne, di bambini, di danze, di feste, di fiere, di cui la contrattazione è solo un momento e in cui la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto più generale e molto più durevole”⁹⁰;

- terza caratteristica:

“queste prestazioni e controprestazioni intrecciano sotto una forma, a preferenza volontaria, con doni e regali, benchè esse siano, in fondo, rigorosamente obbligatorie, sotto pena di guerra privata o pubblica”⁹¹.

⁸⁷ *Ivi*, p. 62.

⁸⁸ *Ivi*, p. 142.

⁸⁹ *Ivi*, p. 8.

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ *Ibidem*

Le prestazioni totali, come spiega Mauss, si distinguono tra loro in base al grado di competizione che animano gli individui che donano e ricambiano quanto ricevuto: il *potlâc* ne è un esempio. Il fenomeno sociale dello scambio di doni è totale perché include numerosi aspetti sociali e istituzionali che caratterizzano una società. Il dono quindi occupa tutti gli aspetti della vita della comunità, sia quelli economici che quelli sociali. Tutti i prodotti e i beni immessi nel sistema della circolazione per mezzo del dono sono anche pretesto per creare e fortificare complesse trame di relazioni sociali. Attraverso fatti sociali totali di natura pratico-economica come il dono, si arriva poi a capire le forme magiche, religiose, etiche e morali della tribù.

L'onore e il prestigio individuale di un capo e quello del suo clan sono legati allo spendere e al ricambiare puntualmente i doni accettati fino all'usura. Lo statuto politico degli individui viene ottenuto attraverso la "guerra di proprietà". Tutto è concepito come se si trattasse di una "lotta di ricchezza". La nozione di onore esercita qui vere e proprie devastazioni.

Mauss, citando la credenza degli indigeni nell'anima delle cose, indica come nelle tribù primitive le cose rivestono un valore altissimo, quasi pari a quello degli uomini. Per tale motivo, quindi, le cose possedute (e quindi donate) determinino il valore degli individui all'interno della tribù: maggiore è il prestigio degli oggetti posseduti e donati, maggiore è il valore dell'uomo.

Anche nelle società antiche, come quella romana, le cose, "*res*", possedevano un valore più alto e un'importanza maggiore di quella che gli oggetti possiedono nel mondo contemporaneo. La *res* doveva essere, prima di tutto, ciò che arrecava piacere ad un'altra persona. Questa grande importanza che le cose rivestivano nel passato arcaico è, in un qualche modo, sorprendente e va contro il senso comune che interpreta l'epoca moderna contrassegnata dalla convinzione che le cose abbiano più importanza delle persone. Mauss ci rivela come questa prospettiva sia un qualche modo falsa, e che nel passato si concedeva più e non meno valore alle cose.

CAPITOLO TERZO

L'impossibilità del dono secondo Derrida

3.1 Rapporto con il tempo

Derrida comincia il suo libro *Donare il tempo, la falsa moneta*, riportando una frase di una lettera di una donna (Madame de Maintenon) che dona tutto al suo Re:

“Donando tutto il proprio tempo, infatti si dona tutto, si dona il tutto, se tutto ciò che si dona è nel tempo e si dona tutto il nostro tempo [...] poiché il tempo non appartiene a nessuno in quanto tale, non lo si può prendere, in se stesso, più di quanto non lo si può donare”.

E continua dicendo: *“quel resto di tempo di cui non può fare presente, ecco ciò che la donna desidera, ecco in verità ciò che desidererebbe, non per lei ma per poterlo donare..Ella manca di non mancare il tempo, manca di non donare abbastanza..”*⁹²

Con questo gioco di parole tra tempo e dono, Derrida vuole chiarire il paradosso che vi è nel parlare del tempo e del dono e dello strano rapporto che queste due dimensioni hanno fra di loro. Come il tempo sfugge all'occhio, così il dono sfugge ad ogni tipo di identificazione, infatti, un dono visibile non è mai un dono, esso si sottrae alla visibilità.

Il *tempo del re* è il tempo in cui il dono esprime la sua impossibilità, perchè è il tempo del denaro, del valore e della valuta quali elementi che rendono paradossale il dono considerato rottura dell'economico. Scrive Derrida:

“Il dono, se ce n'è”⁹³, si rapporterebbe senza dubbio all'economico. Non si può trattare del dono senza trattare di questo rapporto con l'economia, ed è ovvio,

⁹² DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 4.

⁹³ Questa espressione di Derrida, “*se ce n'è*”, porta con sé la rottura con il concetto di presenza. Per essere compreso deve imporsi la legge dell'aporia ovvero si richiede la separazione tra il pensare e il conoscere. “*È il momento in cui non si può pensare il senso o il non senso se non smettendo di essere certi che la cosa avvenga mai, o benchè ce ne sia, sia mai accessibile a un sapere teorico o a un giudizio determinante.*” Cfr. DERRIDA, J. (2020). *Politiche dell'amicizia*. Milano: Cortina Raffaello, p. 55.

*perfino con l'economia monetaria. Ma il dono, se ce n'è, non è proprio ciò che interrompe l'economia? Proprio ciò che, sospendendo il calcolo economico, non dà luogo a scambio?"*⁹⁴

Come si può *donare il tempo*?

Il paradosso del dono del tempo si concretizza nell'impossibilità di possedere il tempo e, quindi, vi è impossibilità anche nello scambio, ovvero nel gioco del dare e dell'avere. Del tempo non si può avere proprietà, nè pubblica nè privata: ogni appropriazione sarebbe indebita e segno di violenza. Il tempo è ciò che in esso si crede di possedere, esso non è altro che la forma di ciò che accade.

*“Ma come può un tempo appartenere? Che cosa significa avere del tempo? Se un tempo appartiene, significa che, per metonimia, la parola tempo designa meno il tempo stesso che le cose di cui lo si riempie, di cui si riempie la forma del tempo, il tempo come forma; si tratta allora delle cose che si fanno nel frattempo, o di cui si dispone durante questo tempo. Perciò, poiché il tempo non appartiene a nessuno in quanto tale, non lo si può prendere, in sé stesso, più di quanto non lo si possa donare. Il tempo si annuncia già' come ciò che elude questa distinzione tra prendere e donare, quindi tra ricevere e donare...[...] si può solo scambiare, per metonimia, prendere o donare, ciò che è nel tempo”*⁹⁵.

Affinchè ci sia dono, esso non deve apparire, nè a chi dona nè a chi riceve. L'apparire, infatti, determinerebbe, per entrambe le parti, la coscienza e il ricordo stesso del dono, che a loro volta generano restituzione: nel caso del donatore, la restituzione è a sé stesso, sotto forma di gratitudine narcisistica; nel caso del donatario, invece, la restituzione è all'Altro. *“Quando qualcuno dona qualcosa a qualcun altro, si è già da molto tempo nella dialettica calcolatrice e nell'idealizzazione speculativa”*⁹⁶. Avere coscienza del dono significa negare e interpretare in modo alterato il dono stesso, essendo la coscienza aperta verso la soggettività dell'economia, del calcolo speculativo

⁹⁴ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 8.

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ DERRIDA, J. (2006). *Glas*. Firenze: Bompiani, p. 1102.

e del profitto. La coscienza è insita nella logica del circolo e quindi dentro al gioco del valore aggiunto e del capitale.

Il dono, per Derrida, non deve mai essere visibile, altrimenti cessa di essere un dono e diviene scambio, un circolo economico. L'economia, infatti, presuppone l'idea, secondo Derrida, di scambio, circolo e di ritorno.

“Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere aneconomico. Non che esso rimanga estraneo al circolo, ma deve mantenere nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. È forse in questo senso che il dono è l'impossibile. Non impossibile ma l'impossibile. La figura stessa dell'impossibile”⁹⁷.

Esso quindi deve mantenere nei confronti del circolo, quale figura costitutiva di tutto ciò che è economico e che ha a che vedere con la dimensione e il dominio del tempo, un rapporto di estraneità, sennò diviene impossibile. Derrida sostiene che il dono è possibile solo:

“nell'istante in cui un'effrazione avrà luogo nel circolo: nell'istante in cui ogni circolazione sarà stata interrotta e nella condizione di questo istante. E inoltre questo istante di effrazione (del circolo temporale) non dovrebbe più appartenere al tempo. [...] Questa condizione concerne il tempo ma non gli appartiene, senza essere tuttavia più logica che cronologica”⁹⁸.

Per intuire appieno il suo pensiero, è importante superare la concezione lineare del tempo concepito su una linea retta dove è possibile collocare in ordine gli eventi della vita del singolo (con un inizio ed una fine). È quindi necessario adottare una *concezione circolare del tempo* che rompe con la linearità e presuppone, al suo posto, la “ripetitività” propria del circuito. *“Il tempo sarebbe sempre un processo o un movimento nella forma del cerchio o della sfera”⁹⁹.*

⁹⁷ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, pp. 8-9.

⁹⁸ *Ivi*, p. 11.

⁹⁹ *Ivi*, p. 8.

Nel dono, nell'atto di donare, si dona il proprio tempo. Dono quell'attimo che rompe il tempo quantitativo, e che taglia la sua linearità. Potremmo quindi affermare che il dono è una sfida all'ultimo sangue tra l'*attimo* e l'*eterno*. La temporalizzazione del tempo avvierebbe il processo di distruzione del dono.

“Non ci sarebbe dono che nell'istante in cui l'istante paradossale lacera il tempo. In questo senso, non si avrebbe mai il tempo di un dono. In ogni caso il tempo, il “presente” del dono non è più pensabile come un ora, cioè come un presente incatenato nella sintesi temporale”¹⁰⁰.

È necessario quindi rompere con il concetto comune di tempo come somma delle ore. In questo senso quindi, il tempo di un dono non sarebbe mai possibile o meglio, il tempo “presente” del dono non può mai essere inserito in una sintesi temporale. Il dono, per essere tale, deve rompere l'ordine perfetto della realtà. Donare quindi si configura come un rapporto che tiene insieme dono e tempo, da un lato, e tempo del dono, dall'altro; questo crea un'apertura possibile del donare, essere e tempo. Con il dono, si dona la sua eccedenza rispetto a quello che sarebbe necessario per la sua equivalenza. Il tempo del dono è un tempo che va oltre il tempo dello scambio immediato dell'economia. È tempo che non può essere ridotto a nessun sistema.

Il dono pervade la logica dello scambio e vive la dimensione del tempo, in quanto lo supera, ovvero ne rappresenta il *resto*, il quale, allontanandosi dal sistema economico, afferma la propria diversità nei confronti del sistema:

“Ciò che dona [...] non è il tempo ma il resto, il resto del tempo. [...] il resto, secondo buona logica e buona economia, non è niente. [...] Che cos'è il resto? È, il resto? [...] un resto che non è niente, poiché è al di là di tutto, un resto che non è niente ma che dona, proprio quello. [...] Il resto non è, c'è il resto che si dona”¹⁰¹.

In queste parole si evince il pensiero aporetico di Derrida: se da una parte non è possibile donare il tempo perchè esso si sottrae all'appartenenza e quindi non è possibile

¹⁰⁰ *Ibidem*

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 3-4.

possederlo, dall'altro, il "resto" del tempo non è "ni-ente" perchè ad esso è negata l'appartenenza alle leggi che governano la circolazione degli enti. Per questo motivo, il dono non vive il tempo perchè lontano dalle regole che lo governano e caratterizzato da un'assoluta finitezza.

Il dono svela l'eccessività del tempo che non è mai nel suo luogo, ma parallelamente, non è mai fuori luogo. Se non c'è eccesso non c'è dono o altrimenti diviene calcolo e interesse:

"Un'esperienza di dono che non si opponesse a priori a qualche dismisura, un dono moderato, misurato, non sarebbe un dono. Per donare e fare altro dal calcolare il suo ritorno nello scambio, il dono più modesto deve passare la misura"¹⁰².

Il dono non si presenta nè si presentifica; ciò significa sottrarlo dall'esperienza in quanto esso non esiste, è impossibile. Esso non può essere ridotto al presente ovvero nella dimensione temporale del *qui ed ora* perchè, nel momento in cui si fa presente, esso si dilegua, scompare. Il dono non vive il tempo, esso deve giungere con sorpresa e in modo gratuito; qualunque forma di temporalizzazione sarebbe un inutile simulacro, è pura invenzione.

Interpretando il tempo inteso da Derrida come un contenitore vuoto, il dono del tempo deve essere concepito come il superamento del tempo pieno di sè e il superamento della donazione come principio che vive il presente.

Se entriamo nella prospettiva derridiana di tempo come in quella di dono, allora il solo dono che possa essere inserito in questa prospettiva è il dono del tempo, perchè:

"Entrambi condividono la non realtà di una presenza differita, la verità come non verità epistemologica, ed entrambi curvano le condizioni di possibilità comunemente accolte in condizioni di impossibilità del dono così inteso. Donare e donare il tempo sono lo stesso dono. Non c'è dono che di un'assenza, di un intervallo o di uno scarto, dal quale l'evento può aggiungere sulla scena dell'esperienza. Ma questa assenza e questo intervallo, questo buco nella trama

¹⁰² Ivi, p. 41.

spazio-temporale è propriamente il senso del tempo come effrazione e lacerazione dell'essere, affinché l'alterità sia lasciata essere, cioè si doni"¹⁰³.

Come ha fatto Heidegger¹⁰⁴, Derrida segue una verità definita ontologica ovvero, una forma di pensiero che vuole rimanere volutamente aperto, andando oltre all'ordine costituito. Il pensiero tradizionalmente inteso rimane passivo dove esso deve combattere contro il senso comune, mentre è attivo dove è aperto al futuro, all'evento e all'Altro.

Dono, essere e tempo diventano tre figure dell'impossibile in quanto, possono solamente essere pensate nella condizione di non essere niente. Il senso più profondo del dono del tempo sarebbe, in tal senso, quello di un "non-dono", di un'assenza di quegli obblighi impositivi che si attivano nei confronti dell'altro che viene cancellato in quanto tale¹⁰⁵.

Considerando il tempo come assenza, Derrida confina l'impossibile esperienza del dono nello spazio dell'"*oblio radicale*". L'oblio del gesto di donare si ha quando non si è più consapevoli di ciò che si sta facendo o di ciò che si sta ricevendo pena l'annullamento della verità del dono.

Affinché ci sia dono, è necessario che questo neanche appaia o che comunque, sia percepito come tale dimenticandosi di sé nel momento immediato del proprio non-manifestarsi. Non basta che chi dona o chi riceve non lo percepisca in quanto tale, ma che lo dimentichi immediatamente. Ecco che l'oblio assoluto derridiano¹⁰⁶ non è un oblio da rimozione perché deve essere cancellato tutto, perfino le tracce della rimozione. Il dono non solo non deve essere ricambiato, ma nemmeno conservato nella memoria; sembra infatti che il luogo più appropriato dove il fenomeno del dono può rimanere sia nell'*inconscio*, dove il linguaggio simbolico, che permette all'uomo di identificare

¹⁰³ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, pp. 383-384.

¹⁰⁴ Cfr. HEIDDEGER, M. (2005). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.

¹⁰⁵ Questo è in opposizione rispetto a quanto teorizzato da Mauss secondo il quale la funzione principale del dono è quella di legare gli individui e di metterli in relazione reciproca. Lontano quindi da pensare che il dono sia segno di una relazione libera esso getta le basi dell'origine stessa della società.

¹⁰⁶ Paragonabile all'*oblio dell'essere* di Heidegger quale "condizione dell'essere e della verità dell'essere" (DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 20). Questa espressione può essere compresa solo partendo dalla differenza tra essere ed ente: quest'ultimo si manifesta nel mondo presente osservabile, l'essere invece ad esso si sottrae. L'essere non potrà mai essere un ente. Da questa analisi di Heidegger, Derrida arriverà a sostenere che anche "il dono stesso [...] non si confonderà mai con la presenza del suo fenomeno" (DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 31).

persone ed oggetti, viene meno. *“Il simbolico apre e costituisce l’ordine dello scambio e del debito, la legge o l’ordine della circolazione in cui il dono si annulla”*¹⁰⁷.

Scrive Derrida:

*“Affinchè ci sia dono, non basta che il destinatario o il donatore non percepisca il dono come tale, non ne abbia nè coscienza nè memoria, nè riconoscimento; è necessario che lo dimentichi immediatamente e che questo oblio sia così radicale da oltrepassare persino la categoria psicanalitica dell’oblio. Questo oblio del dono non deve essere più nemmeno l’oblio nel senso della rimozione [...] La rimozione non distrugge nè annulla niente; essa conserva mediante spostamento. La sua operazione [...] consiste sempre nel conservare scambiando i luoghi. E conservando il senso del dono la rimozione lo annulla nel riconoscimento simbolico: per quanto inconscio sia, esso è efficace e si verifica meglio che mai nei suoi effetti o nei sintomi che offre (donne) alla decifrazione”*¹⁰⁸.

Affinchè l’evento del dono possa avvenire, quindi, è necessario che qualcosa succeda in un istante che però è legato dall’economia del tempo in modo tale che l’oblio possa dimenticare. Un oblio in questo senso è realizzabile solo se c’è dono: quest’ultimo quindi sarebbe la condizione dell’oblio (*“l’oblio e il dono sarebbero l’uno e l’altro nella condizione dell’altro”*¹⁰⁹).

L’oblio però non cancella il passaggio nell’inconscio del debito che viene contratto nel momento in cui si dona. L’inconscio infatti rilancia quel legame costitutivo tra dono e debito: la rimozione attraverso l’oblio conserva comunque il debito ma questo, che sia conscio oppure no, annulla il dono. Per liberare il dono dal debito ovvero affinché il dono sia tale, è essenziale che ci sia l’oblio nello stesso modo in cui l’impossibilità è insita nell’evento stesso.

L’oblio, se considerato lontano dal paradigma economico, non deve essere inteso in modo negativo, come fosse una mancanza, ma come *“la condizione affermativa del dono”*¹¹⁰.

¹⁰⁷ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 15.

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 19-20.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 20.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 38.

“*Donare il tempo*” significa quindi donare qualcos’altro rispetto al concetto stesso di tempo. In questo modo quindi il dono si fa misura dell’impossibile; il pensare e il desiderare sono riferiti all’illusione trascendentale del dono. Il suo semplice riconoscimento, infatti, ne presuppone l’annullamento. Scrive Derrida:

*“Che cosa può avere a che fare il tempo con il dono? [...] Hanno entrambi un rapporto singolare con il visibile. Il tempo in ogni caso non fa (donne à) vedere niente. È per lo meno l’elemento dell’invisibilità stessa. Sottrae tutto ciò che potrebbe darsi (se donner) a vedere. Si sottrae esso stesso alla visibilità”*¹¹¹.

Il tempo è ciò che si sottrae e non è né disponibile né possibile. Il tempo come dono si nasconde in quello che nel tempo verrà donato.

Nel momento in cui avviene la restituzione della cosa donata, questo diventerebbe il suo equivalente simbolico dal quale si aprirebbe l’ordine dello scambio e del debito la cui legge annulla il dono stesso. Anche il semplice riconoscimento del dono o della sua intenzione, è sufficiente ad annullarlo. Se ogni gesto del dono non dona alcun ente, si può comprendere come non è possibile donare qualunque cosa; la “*condizione affinché si dia un dono, questo oblio, deve essere radicale non solo dal lato del donatario, ma innanzitutto [...] dal lato del donatore*”¹¹².

Affinchè si possa parlare di dono il soggetto donatore non deve stabilire nè tempi nè modi della donazione, altrimenti “*il suo gesto apparirebbe viziato dal calcolo degli effetti ricercati*”¹¹³. Nello stesso tempo il donatore non deve sapere ciò che sta facendo altrimenti comincerebbe fin da subito a rallegrarsi e a desiderare una restituzione simbolicamente equivalente rispetto a quanto appena donato o comunque di ciò che a breve donerà.

¹¹¹ *Ivi*, p. 7.

¹¹² DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 25.

¹¹³ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, p. 377.

3.2 Dono come possibilità dell'impossibilità

“*Il dono è impossibile*” scrive Derrida all’inizio della sua opera *Donare il tempo* eppure, esso viene nominato affermando la sua impossibilità.

Come è possibile nominare qualcosa se quello che si nomina è subito processato come “impossibile”?

Esso è la *figura stessa dell'impossibile* e per questo, quindi, il dono può essere considerato un’*aporia*¹¹⁴ assoluta tale per cui esso non avrebbe mai luogo. Può essere pensato senza però essere mai praticato. Sapendo però che esso avviene, vi è un’unica soluzione per poter comprendere tutto ciò: l’azione che noi credevamo fosse un dono, in realtà è qualcos’altro. Questa è l’ipotesi condotta da Derrida, il quale sostiene che coloro che credono di donare, in realtà si stanno impegnando in uno *scambio* soggetto all’ordine economico. L’atto di donare quindi non è mai ciò che diciamo che è e nel momento in cui ha luogo avviene la sua impossibilità. Questo sarebbe, nel profilo temporale, la prima espressione dell’aporia.

Il dono non è un ente di cui si ha appartenenza ma è un evento che si dà in modo però non completo, tale per cui non potrà mai coincidere con un’essenza e per tale motivo lo allontana dalla fenomenicità. Questo è quello che avviene anche per il tempo poiché anch’esso non potrà mai trovare corrispondenza con nessun ente e dovrà invece travalicarlo. Anche il tempo però non esiste, ma c’è. Il tempo e il dono quindi, “*restano profondamente irrelati in quanto il dono, nel suo “esserci”, non può che “donare il tempo”*”¹¹⁵.

Siamo di fronte ad una decontrazione linguistica e semantica derridianamente intesa, segno della sua filosofia che, anche in questo caso, viene spinta ad “abitare il margine” del pensiero. Vi è una nuova relazione con il tempo il quale viene a sua volta destrutturato affinché esso si possa aprire alla possibilità. Il dono è sì inteso come l’impossibile ma non può essere definito come innominabile e impensabile. Se può

¹¹⁴ Ciò rimanda l’idea di una via che non è possibile percorrere o che comunque non porta ad alcuna soluzione certa e duratura.

¹¹⁵ GOBBICCHI, L. (2018). *Paradosso, aporia, scandalo. Il dono impossibile in Jacques Derrida*. Roma: Stamen, p. 85.

essere pensato significa che “*il dono impossibile è il pensiero dell'impossibile*”¹¹⁶. Il vero dono è pensare l'impossibile e questo rappresenta una rivoluzione rispetto alla concezione globalizzante del dono inteso come pensiero sistemico. Il dono è impossibile perchè esso viene dato e viene tolto come il tempo che rende possibile il presente ma subito lo toglie. Il dono è la possibilità dell'impossibile nella forma dell'eccesso. Egli deve necessariamente debordare, spiazzare, essere fuori misura. Il dono è l'eccezione invisibile, e non quantificabile, all'indifferenza umana, è un presente e come tale sfugge.

Del dono non può esserci nè schema nè opera; l'unico precetto a cui deve sottostare è quello che gli impone di non dovere nulla. Dal punto di vista fenomenologico esso non può “darsi a vedere” e tale ristrettezza è segno costitutivo di una inadeguatezza strutturale. Di esso non è possibile rendere conto o prenderne atto ed è per questo che non può mostrarsi come fenomeno.

Scriva Derrida:

*“Perchè e come posso pensare che il dono è l'impossibile? E perchè si tratta proprio di pensare, come se il pensiero, la parola pensiero, si adattasse esclusivamente a questa sproporzione dell'impossibile...se non a partire da questa figura dell'impossibile? A partire dall'impossibile nella figura del dono?”*¹¹⁷

L'impossibilità del dono non va qui intesa dal punto di vista economico come volontà di presentificazione (in questo caso sarebbe effettivamente impossibile e verrebbe quindi annullato) ma come la sua impossibilità espressa nella genetica del pensiero. In esso l'impossibilità si manifesta nella sua essenza. Per comprendere questo concetto è necessario discostarsi dal tempo inteso nel *qui ed ora* ovvero nella temporalità della relazione tra soggetto e oggetto che stringe il mondo. L'impossibilità qui sovrasta sia la relazione tra soggetto e oggetto (i quali arrivano a rappresentare l'epilogo di un “donare” inautentico) che il *continuum* temporale fatto di intenzioni e volontà dove il soggetto padroneggia nell'ambito di una soggettività performativa.

¹¹⁶ BARANI, L. (2010). *Derrida e il dono del tempo*. Bergamo: Moretti & Vitali, p. 136.

¹¹⁷ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 12.

La continuità di significato tra *dono*, *tempo* ed *evento*, il loro carattere comune paradossale e come elementi in virtù dei quali vi è uno “*scarto fra la realtà del dato e il regno del possibile*”¹¹⁸, portano il pensiero a spingersi oltre verso il paradosso derridiano della “*possibile impossibilità*”¹¹⁹.

Il punto di partenza di Derrida per spiegare l'impossibilità del dono è l'assioma “*non c'è dono, se ce n'è, che in ciò che interrompe il sistema o il simbolo stesso, in una partizione senza ritorno e senza ripartizione, senza l'essere-con-sè del dono/contro-dono*”¹²⁰.

Avere coscienza del dono rinvia subito all'immagine delle generosità e della bontà dell'essere donante che sapendosi come tale si riconosce nella circolarità di approvazione di se stesso e di gratificazione narcisistica.

Il paradosso del dono si manifesta nel fatto che il dono si distrugge quando si presenta perchè è fenomenologicamente impossibile però, nello stesso tempo, qualcosa di esso deve sussistere nel momento in cui ne parliamo o semplicemente viene nominato. Anche il semplice riconoscimento e percezione del dono in quanto tale è sufficiente per farlo annullare. In altre parole, il dono non può mai essere ricondotto alla fenomenicità, in quanto solo la stessa apparenza basterebbe ad annullarlo, “*trasformandone l'apparizione in fantasma e l'operazione in simulacro*”¹²¹. Pertanto, in modo più preciso, potremmo definirlo “non-fenomeno” o “evento” che accade lontano da qualsiasi sistema determinato da regole dove vige un ordine predefinito, lontano quindi dal sistema economico.

La domanda che ci si pone quindi è la seguente: come è possibile pensare a qualcosa senza averne avuto esperienza? Come è possibile pensare l'impossibile senza che sia ridotto a cosa o concetto (questo infatti renderebbe possibile l'impossibile perchè possibilità legittima del pensiero)? È possibile parlare del dono?

La risposta la troviamo dalle parole stesse di Derrida: “*Nello scarto tra l'impossibilità (non presentificabile) e una certa pensabilità dell'impossibile si apre,*

¹¹⁸ GOBBICCHI, L. (2018). *Paradosso, aporia, scandalo. Il dono impossibile in Jacques Derrida*. Roma: Stamen, p. 83.

¹¹⁹ In un gioco di inclusione ed esclusione, di un dentro che è anche un fuori, di una situazione quindi che diventa paradossale.

¹²⁰ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 15.

¹²¹ *Ivi*, p. 16.

*invece, lo spazio del dono*¹²². Affinchè ci sia dono, prosegue Derrida, non deve esserci reciprocità, ritorno, scambio, contro-dono nè debito. “[...] *Bisogna che, al limite, non riconosca il dono come dono. Se lo riconosce come dono, se il dono gli appare come tale, se il presente gli è presente come presente, questo semplice riconoscimento è sufficiente per annullare il dono. Perché? Perché esso restituisce, al posto diciamo, della cosa stessa, un equivalente simbolico*”¹²³.

Il riconoscimento e la restituzione quindi annullano il dono. La restituzione, rappresentando un *equivalente simbolico*, fa sì che il dono perda quella sua caratteristica di gratuità, di evento, di sorpresa, e lo fa dipendere, al contrario, da una logica del calcolo e dello scambio. “*La trasformazione della cosa nel suo equivalente simbolico [...] innanzitutto desacralizza la cosa stessa, la priva della sua unicità, e sono questi luoghi del dono; inoltre svuota il tempo della sua gratuità inscrivendolo nella logica virtuale del raddoppio*”¹²⁴.

Scrive Derrida:

*“La semplice intenzione di donare, in quanto comporta il senso intenzionale del dono, basta a ripagarsi. La semplice coscienza del dono ci rinvia subito l’immagine gratificante della bontà e della generosità, dell’essere donante che, sapendosi tale, si riconosce circolarmente, specularmente, in una sorta di auto-riconoscimento, di approvazione di sè stesso e di gratitudine narcisistica. E ciò si produce dal momento in cui c’è un soggetto, dal momento in cui donatore e donatario si costituiscono in oggetti identici, [...] capaci di identificarsi, conservandosi e nominandosi. [...] “lì dove ci sono soggetto e oggetto, il dono sarebbe escluso”*¹²⁵.

In quanto coscienza calcolante e materia calcolabile, il soggetto e l’oggetto rappresentano l’inizio di dono inteso come schema di calcolo di quella economia fondamentale che tutto pesa e soppesa. Se c’è dono esso avviene senza che nessuno sappia che ci sia o ne abbia la volontà. Esso avviene lontano “*da ogni disegno di*

¹²² ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, p. 375.

¹²³ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 15.

¹²⁴ BARANI, L. (2010). *Derrida e il dono del tempo*. Bergamo: Moretti & Vitali, p. 149.

¹²⁵ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, pp. 26-27.

appropriazione, lontano da ogni saputo, dalla sua visibilità, al di là della volontà dell'agente e del destinatario"¹²⁶. Per tale motivo quindi potremmo dire che il dono per Derrida è il risultato di un donare senza coscienza e privo di oggetto. Non sarà mai possibile quindi dire "io dono", esso non esiste in nessun luogo fisico, accade in un non-luogo che precede qualsiasi rapporto tra il soggetto e il proprio sè.

Soggetto e oggetto sono due condizioni che annullano il dono: quello che viene toccato dal soggetto è già oggetto e come tale deve sottostare alle regole dello scambio. Nel dono, l'oggetto cambia la sua natura perché su di esso viene esercitato il gioco del controllo, dall'acquisizione e della speculazione. Tutto questo è determinato dal fatto che il soggetto è prima di tutto "abitante" del mondo economico tale per cui sarà sempre portato ad esercitare il suo potere, il suo dominio e la sua egemonia.

*"Si sarebbe perfino tentati di dire che un soggetto come tale non dona nè riceve mai un dono. Esso si costituisce al contrario allo scopo di dominare, attraverso il calcolo e attraverso lo scambio, la forza di quella hybris o di quell'impossibilità che si annuncia nella promessa del dono. Lì dove ci sono soggetto e oggetto, il dono sarebbe escluso. Un soggetto non donerà mai un oggetto a un altro soggetto. Ma il soggetto e l'oggetto sono effetti arrestati del dono: arresti del dono. Alla velocità nulla o infinita del circolo"*¹²⁷

Il paradosso derridiano appare nei seguenti termini: se il dono si manifesta e diviene esperienza esso si vizia del suo contrario - lo scambio (e delle sue dinamiche chiuse) - perché anche solo l'intenzione di donare, gratifica il donatore risarcendolo della perdita e rimanda il donatario in una prospettiva di calcolo dei tempi per una possibile estinzione del debito contratto. Nel momento in cui un oggetto è qualificato come dono nella coscienza di qualcuno, si attivano automaticamente aspettative e vincoli. Se invece, al contrario, il dono non appare, ovvero non diviene esperienza, esso si apre nello spazio dell'impossibile.

Il concetto di impossibilità si dipana su tre parole: circolo, rivoluzione ed economia.

¹²⁶ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, p. 378.

¹²⁷ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 26.

Nel circolo ritroviamo l'impossibilità del dono del tempo e congiuntamente il tempo del dono. Il circolo viene inteso da Derrida forma dell'economia, del calcolo, del dare e dell'avere e in tutto questo appare come una prima negazione della stessa possibilità del dono. Il circolo economico non solo ignora il dono ma addirittura lo esclude. Nel tempo del circolo il dono *“annuncia, e si fa pensare come l'impossibile. [...] Il motivo del circolo è il simbolo del simbolico stesso”*¹²⁸. Il dono, se concepito come circolazione economica, viene spezzato dal circuito del tempo.

Una seconda condizione di impossibilità secondo Derrida si articola attorno al problema della Rivoluzione. *“La Modernità si costituisce nel tempo fratturato, dissestato, disimmetrico e conosce a tal punto il tempo della rivoluzione da doverla negare a priori come possibilità stessa. Piuttosto la catastrofe, piuttosto il suicidio auto-immunitario, piuttosto il perseguimento ostinato del nichilismo che la rivoluzione: questa diviene la logica della Modernità”*¹²⁹.

Essa vive nel continuo paradosso di un tempo disgiunto, frammentato, e solamente la logica della ragione (che si oppone alla rivoluzione) riuscirebbe a ricomporre la frattura del tempo nella *“riconciliazione della contraddizione immanente alla sua stessa temporalità”*¹³⁰. La Modernità invoca ad una temporalità rivoluzionaria, ma la vera rivoluzione avverrà solo quando un'idea diversa di temporalità del tempo verrà affermata per far sì che si possa vivere la terra in modo diverso. *“Ci lasceremo trasportare da questa parola rivoluzione. Ne va di un certo circolo, la cui figura fa precipitare sia il tempo sia il dono verso la possibilità della loro impossibilità”*¹³¹.

Un'ultima condizione di impossibilità del dono, come già spiegato in precedenza, è quella che lo lega all'economia, la quale pretende di essere la concretizzazione del circolo. Quando il dono non è un vero dono, e quando dunque diviene economia, esso come Ulisse, deve far ritorno a casa¹³². Ma se c'è ritorno, o anche solo la volontà al ritorno, non si parla più di un vero dono.

¹²⁸ *Ivi*, p. 9.

¹²⁹ BARANI, L. (2010). *Derrida e il dono del tempo*. Bergamo: Moretti & Vitali, p. 126.

¹³⁰ *Ivi*, p. 127.

¹³¹ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 7.

¹³² *Ivi*, vedi citazione p. 8.

3.3 Rapporto tra dono e perdono

In ultima analisi, Derrida spiega come tra dono e perdono ci siano delle affinità concettuali. Entrambe si contraddistinguono per un'assoluta libertà da vincoli o interessi ed entrambi hanno un rapporto essenziale con il tempo: con " il passato che non passa" per il perdono (esso perdona l'irreparabile e l'impossibile) e con il presente per il dono. Secondo Derrida non si deve ritornare sul passato pertanto, il perdono, dovrebbe apportare una rottura con il corso ordinario del tempo, un'interruzione di questo "essere passato". Dovrebbe apportare un *oblio radicale* (così come per il dono) del fatto accaduto. Il perdono è la promessa proiettata al futuro contenuta nel tempo.

Il perdono, affinché sia autentico deve essere gratuito, senza corrispettivo o obbligo di ricambiare nel tempo presente e in quello futuro: la gratuità deriva dal disinteresse di colui che vorrebbe essere perdonato e nello stesso tempo, nella volontà di chi concede il perdono.

Dono e perdono sono legati da un reciproco rimando: il dono trova la sua essenza nel per-dono offerto all'altro e nello stesso tempo, quando si dona, si ha sempre da farsi perdonare. "*Non c'è dono senza perdono, e non c'è perdono senza dono*"¹³³.

Questo significa che il dono porta con sé la richiesta di perdono per le sue mancanze e per la sua imperfezione costitutiva. Si può donare soltanto chiedendo perdono della propria intrinseca inadeguatezza all'impossibile che il dono richiede: donare infatti, presupponendo un contraccambio, significa essere sempre ingiusti nei confronti dell'alterità.

Come per il dono, Derrida declina il perdono nei termini dell'aporia. Per perdonare infatti, egli afferma, è necessario comprendere la colpa dell'altro e acquisire la consapevolezza che è possibile commettere lo stesso errore.

In questo modo però, si corre il rischio di annullare l'altro assorbendolo in sé stessi per colmare la distanza che si è creata; in questo senso il perdono stesso diventa del tutto inutile in quanto gli viene a mancare il requisito fondamentale: il mantenimento della distanza, della differenza e dell'alterità tra i due soggetti.

¹³³ DERRIDA, J. (2004). *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. Milano: Cortina Raffaello, p. 25.

Ecco quindi che il perdono sembra avvatarsi in un paradosso che non trova soluzione, poiché richiede l'incomprensione dell'altro e perciò, in definitiva, una strutturale contraddittorietà che determina l'impossibilità stessa del perdono.

L'aporia del perdono (in quanto nulla si presenta come tale), si rivela nel fatto che per pensarlo, è necessario uscire dalle logiche umane, economiche e del mercato collegate alla visione tradizionale del dono. È necessario quindi, accettare la sua impossibilità rapportata alla sua essenziale assurdità.

La dimensione impossibile del perdono altro non è che una forma perfetta di dono, il quale si manifesta in un mondo finito nel quale deve rispettare le leggi spazio-temporali che governano lo scambio economico. Proprio in questo terreno contaminato, dono e perdono trovano le condizioni della loro impossibilità.

Derrida infatti sostiene che il dono, per essere tale, dovrebbe essere totalmente esonerato non solo da intenzionalità da parte di chi dona, ma anche di qualsiasi tipo di consapevolezza sia da parte del donatore sia da parte del donatario; altrimenti per il dono verrebbe bene la sua esistenza: non sarebbe più libero, poiché farebbe nascere un sentimento di debito in chi lo riceve e, quindi, un senso di colpa. Ma senza un donatore che sa di donare e il donatario che lo riceve non ci sarebbe nessun dono. Proprio per questo aspetto vi è una comunanza con il perdono: Derrida infatti sostiene che esso, se esistesse, dovrebbe essere assolutamente senza condizioni, perché *“se io concedo il perdono alla condizione che l'altro confessi, che cominci a riscattarsi, a trasfigurare la propria colpa, a dissociarsene lui stesso per domandarmene perdono, allora il mio perdono comincia a lasciarsi contaminare da un calcolo che lo corrompe.”*¹³⁴

Se compreso in questi termini, il perdono diviene un atto di riconoscimento straordinario e il più puro e profondo gesto di accoglienza dell'Altro, se non, addirittura, la sua stessa preconditione.

Il perdono *“esige che esso sia accordato, se può esserlo, perfino a qualcuno che non lo domanda, che non si pente né si confessa, né rende migliore se stesso o si riscatta: al di là, pertanto, di ogni economia identificatoria”*.¹³⁵ Pertanto esso necessita di *“un'etica al di là dell'etica”*¹³⁶, che manifesta il contrasto insito in un perdono inteso nella soglia umana del rimpianto e della riconciliazione. Tale etica richiede che il

¹³⁴ *Ivi*, p. 93.

¹³⁵ *Ivi*, p. 42.

¹³⁶ *Ivi*, p. 44.

perdono acquisisca il proprio senso e trovi *“la sua possibilità solo laddove esso è chiamato a fare l'impossibile e a perdonare l'imperdonabile”*¹³⁷. Questo è il punto essenziale del ragionamento di Derrida.

È proprio nell'impossibilità, ossia laddove incontra il suo punto finale, il perdono afferma in realtà la propria origine: *“Il perdono, se ce n'è, deve e può perdonare solo l'imperdonabile, l'inespiabile e quindi fare l'impossibile”*. E così *“perdonare il perdonabile, il veniale, lo scusabile, ciò che si può sempre perdonare, non è perdonare”*¹³⁸.

3.4 La falsa moneta

Derrida, nell'ultima parte del suo libro, riprende il racconto di C. Baudelaire *‘La moneta falsa’* facendolo giocare contro Mauss (riporto di seguito l'intero racconto):

“Mentre ci allontanavamo dalla tabaccheria, il mio amico fece una diligente selezione dei suoi spiccioli; nella tasca sinistra del panciotto introdusse alcune monetine d'oro; nella destra, qualche monetina d'argento; nella tasca sinistra dei calzoni, una abbondante manciata di soldoni, e nella destra, infine, una moneta d'argento da due franchi che aveva particolarmente esaminata.

Singolare e minuziosa divisione!, osservai fra me.

Incontrammo un mendicante, che tese verso di noi il berretto, tremando. Nulla conosco di più inquietante della muta eloquenza di quegli occhi supplichevoli¹³⁹, che contengono a un tempo, per l'uomo sensibile che sa leggervi, tanta umiltà e tanti rimproveri. Egli vi trova qualcosa che s'avvicina a quella profondità di complicato sentimento che è negli occhi lagrimanti dei cani frustati.

¹³⁷ *Ivi*, p. 46.

¹³⁸ *Ivi*, p. 47.

¹³⁹ Gli occhi dei poveri vedono il mondo di cui fanno parte e nel momento in cui loro vedono ci restituiscono il nostro sguardo che li vede. Il nostro sguardo non è solo quello che li guarda ma anche quello che rimane sbarrato di fronte all'abbondante e iniqua ricchezza dell'Occidente negli anni della Modernità. Nel mondo gli occhi dei poveri sono milioni e milioni. Essi rappresentano le vittime del mondo e danno senso al sacrificio che la ricchezza porta dentro di sé. Il povero è l'Altro del mondo economico e il “diverso” rispetto al modello imperante - copia falsa dell'identico.

L'elemosina¹⁴⁰ del mio amico fu assai più considerevole della mia, ed io gli dissi: Avete ragione, dopo il piacere di rimaner sorpresi, non ve n'è alcuno maggiore di quello di produrre una sorpresa.

Era la moneta falsa, egli mi rispose tranquillamente, come per giustificarsi della sua prodigalità. Ma nel mio miserabile cervello, sempre intento a cercare mezzodì alle quattordici (di quale estenuante facoltà mi ha fatto dono la natura!) entra subitamente l'idea che un tal modo d'agire da parte del mio amico non fosse scusabile se non col desiderio di creare un avvenimento nella vita di quel povero diavolo, e forse anche di sapere quali conseguenze diverse, funeste o no, possa produrre una moneta falsa in mano a un mendicante. Non poteva essa moltiplicarsi in monete buone? Non poteva anche condurlo in prigione? Un oste, un fornaio, per esempio, lo avrebbe forse fatto arrestare come falsario o come spacciatore di valuta falsa. O forse quella moneta sarebbe stata, per un povero piccolo speculatore, il germe di una ricchezza di pochi giorni. E così la mia fantasia galoppava, prestando le ali alla mente del mio amico e traendo tutte le deduzioni possibili da tutte le ipotesi possibili.

Ma l'amico troncò bruscamente la mia fantasticheria, riprendendo la mie stesse parole: Sì, avete ragione; non c'è piacere più dolce di quello di cagionare sorpresa a un uomo donandogli più di quanto non spera. Lo guardai nel bianco degli occhi e fui spaventato al vedere che quegli occhi brillavano di un incontestabile candore. Vidi allora chiaramente che aveva voluto fare, ad un tempo, la carità e un buon affare; guadagnarsi quaranta soldi e il cuore di Dio; portar via il paradiso a buon mercato; e infine pigliarsi senza spesa una patente d'uomo caritatevole. Gli avrei quasi perdonato il desiderio del delittuoso piacere di cui poco prima lo avevo supposto capace; mi sarebbe sembrato strano e singolare che si divertisse a compromettere i poveri; ma non gli perdonerò mai la meschinità del suo calcolo. Non si è mai scusabili d'esser malvagi, ma c'è un pò di merito nel sapere che si è tali; e il più irreparabile dei vizi è quello di commettere il male per stupidità”.

¹⁴⁰ L'elemosina viene qui intesa come un rito sacrificale di cui i poveri del mondo, sono i primi destinatari. In questo contesto, l'elemosina ha il valore di un dono in quanto è lontano dalla logica del mercato e del calcolo.

Se il dono si rende pensabile, esso non va cercato dove il senso comune pensa di trovarlo ma nei margini nascosti del pensiero, dove la moneta falsa trova senso e significato. Si racconta quindi, la storia di una finzione, di una moneta che non ha valore e, nello stesso tempo, rappresenta la metafora delle figura del dono. L'evento che accade al narratore è la sorpresa che stupisce la sua amicizia compromettendola per l'irrompere di un motivo imperdonabile.

Come scrive Derrida, lo stesso titolo del racconto di Baudelaire ci mette nella condizione di dover riflettere su che cosa sia una moneta vera, e cosa invece sia una moneta falsa, allo stesso modo in cui noi ora siamo qui a domandarci cosa sia un dono autentico, e cosa invece non lo sia. Ciò che è falso non è vero, ciò che non è vero non è. Baudelaire in questo testo vuole trattare i rapporti tra la finzione in generale, la finzione letteraria e il capitalismo; la scena raccontata potrebbe facilmente essere inserita nel cuore della modernità. Oggi infatti sembra che tutto sia funzione dell'Economia e che la falsa moneta sia lo spirito del capitalismo globale.

Scrivendo l'autore: *“il racconto è una finzione, e una finzione di finzione, una finzione riguardo una finzione, fa finzione stessa di una finzione”*¹⁴¹. Nel momento in cui essa viene riconosciuta come tale, smette di valere come moneta falsa. La differenza tra moneta vera e falsa non sta nel valore proprio dell'una o dell'altra ma è nella credibilità del titolo ovvero nella fede che vi si ripone.

Il donatore fasullo del racconto dona senza donare, perché nelle sue tasche rimane sempre la stessa quantità di denaro. Egli non toglie niente a sé, ma trattiene ciò che, se fosse stato un vero donatore, avrebbe dovuto lasciar andare. Il mendicante (viene associato da Baudelaire alla figura del cane in quanto, nella Parigi di allora, erano entrambi gli esclusi e i marginali della società) invece non ha niente da donare, può solo esigere la restituzione e guardare impotente coloro che passano e ciò che gli succede intorno a lui. L'autore in questo racconto vuole rappresentare sia l'impossibilità del dono come risultato della condizione umana che tenta invano di *“cercare mezzodì alle quattordici”*¹⁴², sia il gesto imperdonabile di non aver saputo donare.

¹⁴¹ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, pp. 86-87.

¹⁴² Espressione con la quale Derrida intende indicare la condizione in cui si cerca qualcosa che però non è possibile trovare né il quel luogo in cui si cerca, né nel tempo in cui si sta cercando. Scrive l'autore: *“Questa contraddizione è la formula logica e cronologica dell'impossibile simultaneità di due tempi, di due eventi separati nel tempo e che non possono dunque essere dati nello stesso tempo. Cercare*

Scrive Derrida: *“La moneta falsa deve essere presa per moneta vera deve perciò spacciarsi (se donner) per moneta dal titolo regolarmente stabilito”*¹⁴³.

Molte sono le domande che ora ci si può porre: la falsa moneta potrà alla fine essere invece riconosciuta come vera o sarà causa della condanna del donatario? Qual'è lo scopo della confessione? Per quali criteri una moneta può essere vera oppure no?

Per riuscire a dare risposta a queste domande è necessario riorganizzare i propri schemi cognitivi per ridare nuovo senso ai concetti di vero e falso, dare e prendere.

Il dono della moneta aveva lo scopo di causare sorpresa e piacere all'altro; donandogli troppo significa essere in vantaggio su di lui creando una disparità tra le parti che diviene sempre più evidente. È questo l'aspetto insidioso del dono perchè chi dona può esercitare un certo controllo sul donatario in virtù del potere contrattuale insito nel dono.

Secondo l'autore, tale “violenza” può essere considerata come *“condizione stessa del dono in quanto esso essendo coinvolto in un movimento di circolazione, destinato al riconoscimento, alla conservazione, all'indebitamento, al credito, ha anche il dovere di essere eccessivo e quindi sorprendente”*. In questa prospettiva, un dono ragionevole, non sarebbe più tale.

In tutto questo Derrida vede i presupposti dell'impossibilità che caratterizzano il dono: *“per non avere presa sull'altro, la sorpresa del dono puro dovrebbe avere la generosità di non donare niente che sorprenda e che appaia come dono”*, sorpresa su cui non esiste nemmeno il problema di ricambiare e che quindi può farsi dimenticare velocemente.

Si può donare solo nella *“misura dell'incalcolabile”*, e dunque, solo un'ipotesi di moneta falsa renderebbe possibile il dono. Non si donano mai monete vere, cioè una moneta di cui si presume di poter calcolare gli effetti. L'atto di benevolenza qui illustrato è a priori una moneta falsa in quanto, secondo Derrida, la beneficenza rientra a pieno titolo nella giustizia distributiva chiamata a dare nuovo equilibrio alle risorse in campo.

Il dono, pensato ai margini estremi del sistema economico, apre ad un'aporia analoga a quella del tempo: il tempo si fa presente in quello che accade e mostra tutta la sua inevitabile potenza del suo divenire, ma rispetto a questo esso si sottrae e si

l'impossibile è questa forma di follia.” (DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 37).

¹⁴³ *Ivi*, p. 85.

raccoglie. Il dono è *“nell’aporia di ciò che è senza essere, di ciò che non è mai presente o è solo appena e debolmente”*¹⁴⁴. Non vi è strada che è possibile percorrere affinché questa dimensione del paradosso si allontani dal dono in quanto tale fino a che l’esperienza del paradosso diviene l’esperienza dell’aporia ovvero l’esperienza in quanto tale. Nessuno potrà mai possedere il tempo quindi, per tale ragione, nessuno potrà mai donarlo.

Alla fine del racconto Derrida dà un forte giudizio morale: *“non gli perdonerò mai la meschinità dei suoi calcoli”*. Egli non può accettare che la condotta di uno dei protagonisti del racconto abbia potuto arrivare a tanto; tutti abbiamo a che fare con la nostra coscienza. Non è tollerabile un comportamento che porta ad agire senza ragione. Senza pensare alle conseguenze delle sue azioni, il falso donatore ha agito.

Egli ha trattenuto qualcosa che invece avrebbe dovuto donare, ha contratto un debito con l’altro ignorandone l’esistenza. Il narratore non può perdonare il suo amico perchè non può esserci perdono dove non c’è dono. Egli, imbrogliando il mendicante, ha tolto il tempo della sorpresa che è l’essenza stessa del tempo.

Il messaggio dirompente di queste parole sta proprio nella riscoperta dell’umiltà. Un vero dono è umile, senza calcolo e soprattutto senza tempo.

*“La sua purezza è (da un lato) la ragione che lo tratterrà dalla fenomenalità, ma (dall’altro) è anche la sorgente di senso della stessa esperienza: l’esperienza si coglie nella misura della dismisura di ciò che la oltrepassa; da qui l’esperienza trae una qualche luce ad illuminare la direzione di senso dell’umanità, i cui passi sono per lo più l’introduzione nell’esperienza di una oscurità trasgressiva legata, per via speculativa, alla determinazione dei possibili”*¹⁴⁵.

Un dono, perchè sia tale, deve essere intenzionale (intenzionalità che però non deve circoscrivere) e non per puro caso. Scrive Derrida:

“E tuttavia, effetti di puro caso non costituiranno mai un dono, un dono che abbia il senso di un dono [...] Che cosa sarebbe un dono con il quale donerei senza donare e senza sapere che dono senza intenzione esplicita di donare, e cioè mio

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 29.

¹⁴⁵ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, pp. 396-397.

*malgrado? È il paradosso in cui siamo coinvolti fin dall'inizio. Non c'è dono senza intenzione di donare*¹⁴⁶.

Il denaro, come “*elemento del darsi dell'esperienza possibile secondo il sistema mondo, indice a ritenere che la sua logica del raddoppio-moltiplicazione valendo universalmente, debba altresì valere per il tempo stesso*”¹⁴⁷. Ma il tempo non può essere ricondotto a nessun sistema mondo; esso non può appartenere al mondo dello scambio perché la logica del *raddoppio* non gli appartiene.

Da questo quindi, si può evincere, come è il tempo rispetto al denaro ad essere la falsa moneta e nello stesso tempo è il denaro in quanto tale che è la falsa moneta rispetto al tempo. *L'uomo Moderno*, per utilizzare le parole di Derrida, o *l'homo oeconomicus*, per citare Mauss, ha sempre imposto sistemi di scambio di tempo e di denaro ma questo, pur essendo successo, non significa che non sia impossibile. “*Tempo, spazio e dono sono forme categorie universali intraducibili, in-scambiabili, se non nella falsificazione. Solo falsamente raddoppiatili in denaro. Vere monete false*”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, pp. 123-124.

¹⁴⁷ BARANI, L. (2010). *Derrida e il dono del tempo*. Bergamo: Moretti & Vitali, p. 174.

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 174-175.

CAPITOLO QUARTO

Verso nuove prospettive del dono

4.1 L'approccio antropologico di Mauss e l'analisi filosofica di Derrida a confronto sul tema del dono

Partendo dal *Saggio sul dono* di Mauss, Derrida si confronta con esso in merito al pensiero economico del dono. Nel suo Saggio, Mauss presenta delle posizioni teoriche ben precise perchè coadiuvate da un'ampia ricerca nel campo antropologico ed etnografico. Tuttavia, Derrida sostiene che egli abbia messo insieme, senza troppe preoccupazioni, fenomeni molto diversi tra loro (si pensi ad esempio il *potlâc* quale dispendio di beni in forma agonistica e il *kula* ovvero lo scambio pacifico), con lo scopo forse di alimentare il senso comune, facendoli confluire nello stesso campo semantico di ciò che egli chiama "dono".

Mauss, nella sua prospettiva, vuole evidenziare il doppio legame denominato *double bind*¹⁴⁹ tale per cui, se da una parte "non c'è dono senza legame (*bind*) quindi senza obbligazione, dall'altra non c'è dono che non debba slegarsi dall'obbligazione, dal contratto, dallo scambio, dunque dal *bind*"¹⁵⁰.

Secondo questa prospettiva si comprende facilmente come il dono sia connotato da movimenti opposti di obbligo (non c'è dono senza l'elemento legante) e di libertà (non c'è dono che non debba slegarsi dall'obbligo, dal debito e dallo scambio) e tra tempo e presenza. L'obbligo insito nel dono è come una forza che non potrà mai essere eliminata. Da questa coesistenza di movimenti opposti di obbligazione e liberazione, viene restituita un'immagine di dono come realtà complessa, aprendo così alla comprensione del paradosso intorno al pensiero di Mauss.

Mauss induce a leggere la relazione donante se non con la lente dell'economia tale per cui "la logica dello scambio e la simbolica della reciprocità istituiscono una regola dell'equivalenza, che traduce i costi e i benefici in un linguaggio di contabilità,

¹⁴⁹ Definito come un "luogo che reca in sé la legge del suo spostamento, della sua interna eterogeneità". Citazione tratta da ROVATTI, P. A. *Cercare mezzodi alle quattordici*, premessa a DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore. p. XII.

¹⁵⁰ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 29.

relegando il gesto donante nella circolazione tra dare e prendere e nell'alternanza di donare e ricevere"¹⁵¹.

Alla base quindi vi è l'equivalenza tra ciò che si prende e ciò che si dona: la morale del dono è chiamata a rispettare questo modello compensativo. Il dono, secondo Mauss, instaura una condizione debitoria, produce un'obbligazione "a termine" che è temporeggiatrice e crea un tempo che è simbolico e interiore, e rappresenta una scadenza ad una temporalità che si trova fuori dalla cronologia, ma è nella relazione stessa.

È importante però sottolineare che questo movimento donante, secondo Derrida, deve rimanere aneconomico, della donazione intesa nel senso unico del dare, senza che vi sia alcuna aspettativa di contraccambio. Ecco quindi che il dono così inteso si discosta dall'immagine postulata dal pensiero dell'*homo oeconomicus*. L'economia infatti presuppone l'idea, secondo Derrida, di scambio, circolo e di ritorno. Il dono invece deve mantenere nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. Rispetto alle considerazioni esposte da Mauss, Derrida sostiene che se il dono fosse inserito in un sistema chiuso nel quale le relazioni tra i soggetti sono prevedibili e calcolabili, ciò non avrebbe niente a che fare con quello che realmente significa donare.

Derrida tenta di decostruire la teoria di Mauss in quanto, nonostante egli consideri il dono come equivalenza e contemporaneità tra obbligo e libertà, tra l'intenzione di donare e assenza di scopi, egli fa sottintendere la pratica donante alla legge del calcolo della propria utilità (esso determina il valore degli individui all'interno delle tribù, tale per cui maggiore è il valore degli oggetti posseduti e donati, maggiore è il valore della tribù stessa).

Fa notare Derrida come tra dono e scambio ci sia una contraddizione che può portare alla follia "*sia nel caso in cui il dono deve restare estraneo allo scambio circolare sia nel caso in cui vi è inserito*"¹⁵².

Nella follia del circolo economico, secondo Derrida, non c'è spazio per il dono perché o tutto si azzerà nell'equivalenza dello scambio oppure tutto si disperde nello sperpero (come nel caso del *potlâc* di Mauss) e nel consumo. "*Mauss describe il potlâc. Ne parla tranquillamente come di uno "scambio di doni". Ma non pone mai il*

¹⁵¹ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, p. 385.

¹⁵² *Ivi*, p. 42.

problema di sapere se dei doni possono restare dei doni dal momento in cui sono scambiati”¹⁵³.

Secondo Derrida, Mauss non si interroga fino in fondo in merito alla contrapposizione tra dare e avere che connota il dono, ma lo riconosce soltanto nel circolo del dare, ricevere e rendere. Egli non si chiede veramente cosa sia realmente il dono tanto da portare Derrida a sostenere che Mauss non sa ciò che sta nominando e se si può ancora chiamare questo con il nome di dono e l'altro con il nome di scambio¹⁵⁴. Mauss capisce che le prestazioni sontuarie da lui studiate non potranno mai essere associate ad un obbligo di reciprocità e questo va contro l'idea che la condizione del dono sia quella di avere una carattere spontaneo e incondizionato. E' quindi necessario, secondo Mauss, non tanto distinguere tra dono e scambio, ma risolvere il paradosso tra oblatività e reciprocità. *“Se allora, dare e prendere rinviano a universi semantici di segno opposto, perchè schiacciare il dare sull'acquisire e il prendere sul rendere, si domanda Derrida, se non per una pre-comprensione ideologica dell'uomo economico?”*¹⁵⁵

Tale pre-comprensione avviene nel momento in cui il dono viene usato allo scopo di “rendere debitore” il suo destinatario trasformandosi quindi in qualcosa di negativo. Per tale motivo, secondo Derrida, dare e ricevere devono rimanere ben distinti perché, nel momento in cui l'uno incorpora l'altro, il dono smette di essere tale. Solo spingendo il dono fuori dall'esperienza, tale sovrapposizione predatoria può venire meno.

Se incluso nel cerchio dell'economia e della relazione tra soggetti, il dono diviene impossibile. La semplice percezione dell'esperienza fenomenica basta a distruggerlo riducendolo ad una relazione di scambio all'interno di un cerchio economico.

Mauss e Derrida concordano sul fatto che il dono, rispetto allo scambio, abbia un carattere *eccessivo e ridondante* tanto da essere spinto oltre il semplice calcolo o previsione di restituzione¹⁵⁶.

¹⁵³ *Ibidem*

¹⁵⁴ A conferma di ciò anche Mauss nel “Saggio sul dono” afferma: *“I termini da noi adoperati come presente, regalo e dono non sono del tutto esatti. Non ne troviamo altri, ecco tutto”* (p. 278-279).

¹⁵⁵ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, p. 386.

¹⁵⁶ *Ivi*, solo parole scritte in corsivo, p. 387.

Scrive Derrida:

“Dal momento in cui l’altro accetta, dal momento in cui prende, non c’è più dono. Affinché si produca questa distruzione, è sufficiente che il movimento di accettazione (di prensione, di ricezione) duri un poco, per quanto poco sia, più di un istante, un istante già preso nella sintesi temporalizzatrice, nel syn, o cum, o essere-con-sè del tempo. Non c’è più dono dal momento in cui l’altro lo riceve - e anche se rifiuta il dono che ha percepito o riconosciuto come dono. [...] in ogni caso, il dono non esiste e non si presenta. Se esso si presente, non si presenta più.”¹⁵⁷

Il dono ha in sé il tempo senza circolo mentre, al contrario, l’economia ignora e considera impossibile il tempo del dono. *“L’essenza del tempo rimane il dono nella misura in cui l’essenza impossibile del dono rimane il tempo”¹⁵⁸.*

Ciò che differenzia quindi il dono dallo scambio è il rapporto che lega il primo al tempo: in virtù di tale rapporto la restituzione della cosa donata non avviene in modo meccanico e immediato come invece avverrebbe nello scambio economico, ma richiede tempi più lunghi che sono iscritti nella natura stessa della cosa donata. Il tempo del dono *“chiede un tempo delimitato, nè un istante nè un tempo infinito, ma un tempo determinato da un termine, in altre parole: un ritmo, una cadenza. [...] e il tempo come il ritmo, un ritmo che non si imprime su un tempo omogeneo, ma che lo struttura originariamente”¹⁵⁹.*

Nel circolo economico il tempo invece è un’illusione nel momento in cui esso si presenta come una continuazione tra il tempo del desiderio e il tempo della sua soddisfazione (tempo della domanda e dell’offerta, della produzione e del consumo). Il tempo rimane differenza e la simmetria è solo un’illusione.

Dal punto di vista di Derrida, Mauss ha iniziato a dare valore alle pratiche del dono ponendolo in contrapposizione alla razionalità contabile dello scambio economico. Ciò si evince dalle parole di Derrida:

¹⁵⁷ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, pp. 16-17.

¹⁵⁸ BARANI, L. (2010). *Derrida e il dono del tempo*. Bergamo: Moretti & Vitali, p. 176.

¹⁵⁹ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 44.

“La differenza tra un dono e ogni altra operazione di scambio puro e semplice, è che ‘. Dove c’è dono, c’è il tempo. [...] questo dono di tempo è anche una domanda di tempo. È necessario che la cosa non sia restituita immediatamente e all’istante [...] Mauss lavora in modo sottile con questa nozione di tempo o di termine. Egli vi cerca il tratto specifico del dono, ciò che lo distingue dal credito, dal debito o dal pagamento così come sono stati determinati dal diritto o dall’economia dell’Occidente moderno”¹⁶⁰.

Il dono, c’è, *dona, chiede e prende il tempo* stesso. Esso, rimanendo nella lettura che Derrida dà di Mauss, donerebbe proprio ciò che a prima vista non si può né donare né possedere: il tempo. Questo però a sua volta si pone nella coscienza del soggetto nella forma di un dono che trascende ogni significato del quale però non è possibile averne proprietà. Nel mondo dell’economia, il dono in sé stesso sarebbe un atto sconvolgente; in un mondo dove è tutto programmato scientificamente, analiticamente e statisticamente, esso non troverebbe comprensione.

Mauss teorizza il dono mettendo in primo piano l’aspetto morale, culturale, religioso, al punto da farlo diventare un *fatto sociale totale*: attraverso il dono, infatti, si stringono alleanze avvicinando l’estraneo attraverso il rafforzamento dei legami sociali. L’eccesso e la follia del dono fanno sì che esso non possa essere iscritto in nessuna teoria predefinita e la sua dinamica fa sì che esso non possa mai essere circoscritto in un’esperienza arginabile perché il lato dell’eccedenza porta sempre a renderlo sfuggente.

Anche se Mauss non è insensibile all’aspetto folle del dono, cioè alle molte sfaccettature in cui esso si declina, Derrida ne delinea un quadro più completo arrivando a sostenere che l’eccesso del dono fa sì che diventi la sua stessa negazione quando si concretizza nella distruzione folle. Nel *potlâc* analizzato da Mauss, Derrida afferma che “il processo del dono impazzisce esso stesso”¹⁶¹ in quanto si distrugge e sperpera più di quanto si possa mai avere in cambio.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 44-45.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 50.

Per tale motivo il filosofo francese prende le distanze da Mauss arrivando a sostenere che nel suo libro *Saggio sul dono* egli “parli di tutto tranne che del dono” (quasi fosse solo un saggio sulla parola “dono” al fine di trovare un’unità in questa figura).

Sono però le conclusioni morali di Mauss il punto più discusso da Derrida: la sua volontà di ritorno alla buona eredità di dare e rendere circolarmente come facevano le società arcaiche partendo dal presupposto, come visto in precedenza, dell’anima “spirituale” dello *hau* insita nel dono - inteso come qualità intrinseca degli oggetti scambiati - secondo il quale, ciò che viene donato torna sempre al punto di partenza. La restituzione del dono quindi porterebbe con sé una parte del vissuto del vecchio donatario oltre che la storia della cosa stessa.

Questo però non è altro che un ritorno alla natura perchè *“dalla natura donatrice bisogna apprendere a donare, in modo insieme generoso e ordinato; e donando come la natura dice che bisogna donare, le si renderà il dovuto. Ci si mostrerà all’altezza, si dimostrerà la giusta equivalenza”*¹⁶².

Economia, scambio, sacrificio, dono e contro-dono sono tutti elementi che annullato il concetto stesso di dono. Il motivo del fallimento maussiano (per la sua incertezza in cui il dono rimane intrappolato), per Derrida, sembra essere iscritto nella natura stessa del dono in quanto diviene impossibile una trattazione completa di questo tema. Partendo dal concetto derridiano di dono come *possibilità dell’impossibilità*, esso non potrà mai diventare oggetto di alcun Saggio.

*“La difficoltà insita in ogni decisione teorica riguardante il dono risiede nel fatto che se da un lato, il pensiero, il linguaggio e il desiderio continuano ad assumere a referente il dono, dall’altro lato, abitare lo spazio del dono impone la rinuncia apriorica alla “conoscenza”, “filosofia”, “scienza” del dono, se il dono è ciò che si oppone all’ordine del presentabile (o rappresentabile)”*¹⁶³.

Il dono, secondo Derrida, non può essere pensato, quindi ogni teorizzazione antropologica e scientifica costituirebbero una sorta di “illusione trascendentale”. Il pensiero deve compiere un’operazione di decentramento al fine di poter essere pensiero

¹⁶² *Ivi*, p. 69.

¹⁶³ ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero, p. 390.

dell'altro. È necessario sottoporre il pensiero alla sospensione della relazione intenzionale portando lontano il concetto economico e scambista del dono che ne danno un significato improprio e contraddittorio. Lo spazio economico, in ultima analisi, deve quindi ritornare a sè stesso.

È proprio nei quattro aspetti fondamentali previsti nella prassi empirica del dono¹⁶⁴, che il pensiero di Derrida e Mauss si fa discordante. Le quattro facce dell'aporia sono:

- Donare: Derrida prende le distanze da Mauss sostenendo che non vi sia nessuna correlazione tra scambio, economia e circolarità. Come scrive Derrida:

“Se il dono, dal momento in cui appare come dono o dal momento in cui si significa come dono, si annulla nell’odissea economica del circolo, non c’è più “logica del dono”; e c’è da scommettere che un discorso conseguente sul dono divenga impossibile: esso manca il suo oggetto e parla, in fondo, sempre di un’altra cosa”¹⁶⁵

In queste parole, Derrida afferma che Mauss nel suo *Saggio* quando vuole descrivere la ritualità del dono in realtà parla di economia, di scambio e di contratto. Come abbiamo potuto vedere, però, negli scambi analizzati da Mauss, ciò che sta al centro di tutto non è l'aspetto economico, ma la generosità e la dispendiosità.

In altre parole, quindi, se da una parte, Mauss, nel *Saggio*, vuole dimostrare che le prestazioni da lui analizzate devono essere lette con la lente del prestigio, dell'onore, della fiducia concessa e della creazione o del rafforzamento di nuovi legami; dal versante opposto invece, Derrida utilizza la lente del commercio e del profitto tale per cui lo scambio viene ridotto ad esse. Egli quindi arriverà a dire: *“Mauss non si preoccupa abbastanza di questa incompatibilità tra il dono e lo scambio, o del fatto che un dono scambiato è un semplice rapporto di prestito e resa”¹⁶⁶.*

¹⁶⁴ Quattro aspetti proposti in MARION, J. L., CALDARONE, R. (2001). *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*. Torino: SEI, nel quale egli vuole esaminare la questione fenomenologica del dono secondo Derrida.

¹⁶⁵ DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, pp. 26-27.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 40.

Difficile dal canto nostro ridurre questo tipo di scambi ad un prestito o ad un baratto, ma, al di là delle due posizioni analizzate sopra, è più facile leggerli come un gesto attraverso il quale, grazie alla cosa donata, si entra in relazione con l'altro suscitandone una risposta.

- Colui che riceve il dono: Derrida ha un'idea ben precisa di come deve agire il beneficiario del dono. Egli scrive:

“Affinchè ci sia dono, bisogna che il donatario non restituisca, non ammortizzi, non rimborsi, non si sdebiti, non entri nel contratto e non abbia mai contratto un debito”¹⁶⁷.

Nelle parole di Derrida, il riferimento a Mauss è evidente: il carattere intrinseco della reciprocità fa sì che esso sia considerato solamente come un rituale generatore di debito. Ciò che sfugge, però, all'analisi fornita da Derrida, è la *dissimetria alternata* (il ricevente di oggi sarà il donatore di domani) che rappresenta il nocciolo principale della relazione. Non è infatti il dono agonistico ampiamente descritto da Mauss che genera debito, ma la disuguaglianza economica e politica e la conseguente situazione di dipendenza che da essa si viene a generare, ciò che lo trasforma in uno strumento di debito.

- Il donatore: Derrida sostiene che nè colui che riceve deve “restituire”, nè colui che dona deve essere in obbligo di farlo¹⁶⁸. Per rendere concreto questo pensiero egli fa appello all'*oblio* tale per cui l'essere viene a mancare e quindi non c'è più niente da donare e tantomeno da restituire. Alla base del pensiero di Derrida, ancora una volta, vi è il rifiuto per qualsiasi ipotesi di scambio di mercato di cui potrebbe essere inficiato il gesto del donatore. La memoria inoltre, quale guardiana del tempo, conserva e registra il dovuto come avviene in un rapporto di mercato. Ecco quindi che tutto deve passare all'oblio. Egli scrive:

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 15

¹⁶⁸ Secondo l'interpretazione di M. Henaff in HENAFF, M. (2018). *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*. Pisa: edizioni ETS, ciò avviene per il fatto che se fosse possibile il contrario, vorrebbe dire che il soggetto si ridurrebbe ad essere connesso all'oggetto e quindi diverrebbe l'altro polo di scambio dei beni.

*“A dire il vero, il dono non deve nemmeno apparire o significare, consciamente o inconsciamente, come dono per i donatori, soggetti individuali o collettivi. Dal momento in cui il dono apparisse come dono, come tale, come ciò che è, nel suo fenomeno, nel suo senso e nella sua essenza, esso sarebbe preso in una struttura simbolica, sacrificale o economica che annullerebbe il dono nel circolo rituale del debito”*¹⁶⁹

Nel momento in cui il dono appare, esso scompare, *“poichè esso appare in quanto fenomeno solo in questo regime che viene qualificato come simbolico, sacrificale, economico e in conformità ad una reciprocità calcolatoria che Derrida gli conferisce”*¹⁷⁰. Senza altra soluzione, il dono diventa l'impossibile.

Il rapporto con la cosa donata viene interpretato in modo molto diverso da Mauss, il quale sostiene che la relazione che si instaura nell'atto del dono non è tra soggetto e oggetto ma tra anime. In questo possiamo vedere una continuità tra il mondo degli esseri umani e i loro artefatti. A dimostrazione di questo Mauss riporta l'esempio dei Maori:

*“ Il vincolo giuridico, vincolo attraverso le cose, è un legame di anime, perchè la cosa stessa ha un'anima, appartiene all'anima. Donde deriva che regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi”*¹⁷¹

Come è chiaro Derrida si allontana da questo pensiero, non riconoscendo affatto il legame di anime teorizzato da Mauss, ma vedendo nei suoi scambi cerimoniali solamente una specie di baratto, di equivalenza o addirittura di guadagno. Derrida quindi è arrivato a mettere in discussione sia la pratica del dono che la sua intenzione perchè ciò corrisponderebbe a trasferire all'interno del proprio sè l'idea di uno scambio avvenuto per interesse.

- La cosa donata: come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, Mauss teorizza che la cosa donata abbia valore a partire dal fatto che il donatore pone una parte di sè

¹⁶⁹ Ivi, p. 25.

¹⁷⁰ HENAFF, M. (2018). *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*. Pisa: edizioni ETS, p. 49.

¹⁷¹ MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi, p. 172.

al suo interno. La cosa donata perde la sua materialità e diviene un sostituto di chi dona, diventando così il mezzo per la costituzione di una nuova alleanza e l'affermazione del valore del gruppo. Essa porta con sé prestigio e sancisce il legame costituito. Nello stesso tempo, aggiunge Mauss, ciò che caratterizza la donazione è la reciprocità che nasce ovvero quella disposizione a ricevere che è esso stesso un dono che ritorna. Derrida, dal fronte opposto, invece, riduce il ricevere ad un semplice gesto di appropriazione, tanto che egli dirà:

“Spacciandosi per un saggio sul dono, esso si dà di fatto, in verità, come un saggio sul prendere. Non si sa se bisogna prenderlo per ciò per cui esso si prende o come si dà, o per ciò per cui esso si spaccia, dal momento che ciò che fa pensare o leggere è che donare deve essere equivalente a prendere.”¹⁷²

4.2 Dono, scambio e reciprocità

La critica di Derrida nei confronti di Mauss nell'obiezione radicale al dono rituale nasce principalmente dal concetto di *reciprocità*, in quanto essa, secondo il filosofo francese, viene ridotta da Mauss ad un movimento di puro interesse verso di sé tale per cui si assiste ad un “riassorbimento economico” del gesto generoso che spinge ad un annullamento del tempo (qui inteso come allontanamento da qualsiasi posizione di chiusura per gettarsi verso il non-ancora).

In opposizione al pensiero di Derrida, è bene evidenziare che, anche se Mauss nel “Saggio” non ricorre mai al termine reciprocità, nel caso del dono rituale, è necessario far coincidere questo termine con l'atto iniziale del donare, altrimenti sarebbe difficile comprendere sia il gesto del dono che quello dell'obbligo di ricevere.

Cos'è che, in queste società arcaiche, spinge le persone a ricambiare il regalo ricevuto? Nel tentativo di dare una risposta a questa domanda si comprenderà come i due autori, in realtà, danno una definizione completamente diversa del termine reciprocità.

¹⁷² DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore, p. 83.

Andando oltre l'ipotesi di restituzione della cosa donata in quanto lo spirito della cosa stessa, abitando il gesto e attraversandone il movimento, spinge verso la restituzione se non si vuole incorrere in una sanzione, Mauss vede nei tre momenti di *donare, ricevere e ricambiare* una struttura simile ad un gioco tra parti. Basti pensare al gioco di palla: se la restituisce all'altro giocatore non è perchè è morale farlo o illegale non farlo ma, semplicemente, perchè, se non lo si fa il gioco finisce. Questo permette di comprendere l'obbligazione insita nel gesto stesso¹⁷³.

“La reciprocità è anzitutto una logica specifica interna all'accettazione di una regola o di un sistema di regole (tale è senza dubbio la logica dell'hau Maori e di tutte le procedure rituali definite come prestazioni totali)”¹⁷⁴.

Secondo tale prospettiva, quindi, ogni rituale è composto da regole simboleggianti un accordo tacito che coinvolge le parti in gioco. Questo diviene il presupposto che disciplina l'interazione dei soggetti, in quanto l'azione di uno determina la risposta dell'altro. Ciò che abbiamo detto fin qui vale solamente per il dono rituale inteso da Mauss come prestazione totale, il quale è per definizione reciproco, ma lo stesso invece non vale per il dono gratuito, il quale non è sempre o necessariamente reciproco.

Data questa premessa, bisogna distinguere le tre tipologie di doni presenti nelle società tradizionali:

- Doni cerimoniali: presenti nei grandi eventi, questo tipo di doni sono certamente reciproci perchè il significato sotteso alla consegna del bene (il quale è perlopiù prezioso e non utile) è la volontà di stringere una relazione accettandosi gli uni con gli altri. In questo contesto, la reciprocità è un requisito indispensabile perchè segna il rapporto tra dare e avere quale presupposto dell'alleanza appena stabilita;
- Doni graziosi: sono quei doni che una persona offre per fare piacere o per rendere felice l'altro. Per tale motivo quindi può essere considerato un dono unilaterale in quanto non mira a soddisfare nessun bisogno;

¹⁷³ Cfr. HENAFF, M. (2021). *Dono, scambio, reciprocità. Dalla filosofia all'antropologia*. Roma: Castevecchi.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 160.

- Doni di solidarietà: vengono offerti a coloro che sono in uno stato di bisogno e per tale motivo, i beni offerti sono utili all'altro quale simbolo di carità e aiuto umanitario. Questo tipo di dono può essere unidirezionale, ma può anche essere ottenuto grazie all'aiuto reciproco dei membri della comunità.

Da questa suddivisione è facile comprendere come solamente il dono cerimoniale, secondo Mauss, implichi una procedura di reciprocità dove “ *dono e contro-dono appartengono immediatamente alla medesima struttura di interazione*”¹⁷⁵. Questo spiega il suo carattere di libertà ma anche di obbligatorietà.

Nella reciprocità Mauss vede, prima di tutto, una logica sociale lontana quindi da qualsiasi egoismo o ritorno economico. Questo pensiero viene reso ancora più chiaro nell'esempio riportato da Mauss di “*reciprocità differita*”¹⁷⁶ ovvero quella restituzione verso chi non ha ancora dato.

A tal proposito, Mauss suddivide questo tipo di reciprocità in due forme¹⁷⁷: la prima forma è quella diretta e simmetrica perchè prevista in tutti quei tipi di rapporto duali come quello ad esempio, tra generazioni, ovvero tra nonni e nipoti o tra genitori e figli. La seconda forma è quella per cui “*restituisco a C ciò che ho ricevuto da A, e C restituirà a D e così via senza tornare al precedente*”¹⁷⁸.

Quest'ultima forma la possiamo ritrovare nell'eredità dei saperi, delle virtù, delle credenze e dei beni trasmessa di generazione in generazione. Questo tipo di reciprocità ha un carattere paradossale, in quanto viene restituito a coloro che in realtà non hanno ancora donato. Se iniziassimo a pensare come i nipoti costituiscono, secondo l'analisi maussiana, i sostituti di chi li ha preceduti quali possono essere i genitori o addirittura i nonni, sarà facile comprendere come questo dispositivo rende il tempo reversibile ritrovando in quello che c'è oggi i segni e la continuazione del passato.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 161

¹⁷⁶ Cfr. MAUSS, M. (1997). *I fondamenti di un'antropologia storica*. Torino: Biblioteca Einaudi.

¹⁷⁷ Viene poi aggiunto un terzo tipo di *reciprocità* che viene definita *donante*, la quale, in una dimensione prospettica e attraverso la nascita e la crescita di un legame di riconoscimento, porta alla scoperta del proprio sè e di quello dell'Altro.

¹⁷⁸ HENAFF, M. (2021). *Dono, scambio, reciprocità. Dalla filosofia all'antropologia*. Roma: Castevecchi, p. 163.

Ecco quindi che Mauss ripropone il concetto di “*reciprocità alternativa indiretta*”¹⁷⁹ tale per cui il dono di restituzione viene offerto a chi verrà dopo, quasi a simboleggiare il riconoscimento delle generazioni precedenti in quella successiva.

“È così che il tempo che cancella e distrugge può trasformarsi in mezzo di trasmissione e in strumento di legame di ciò che separa; un legame che fa del movimento irreversibile il vettore stesso di ciò che ritorna”¹⁸⁰

Questo tipo di reciprocità determina una solidarietà che viene trasmessa di generazione in generazione portando ad una situazione di equivalenza e linearità tra chi viene dopo rispetto a chi lo ha preceduto. “*Donando a chi viene, restituisco a chi se ne va*”¹⁸¹.

In linea con il pensiero di tale tipo di reciprocità, doni e contro-doni sono anch’essi strumenti di affermazione di questo legame forte; il tempo qui diviene un alleato perché le parti sono obbligate alla fiducia di ciò che verrà dopo. Questo rappresenta un meccanismo sociale che sottende un atteggiamento responsivo per il mondo che verrà al punto da poterlo quasi immaginare, usando un’immagine a noi vicina, nella volontà dell’agricoltore di conservare i semi per la semina successiva, nella convinzione che qualcosa di buono nascerà. Alla base della *reciprocità alternativa indiretta* vi è quindi la speranza e il rispetto per le cose che verranno “*secondo l’ordine del tempo*”¹⁸².

In conclusione, possiamo affermare come questa reciprocità porta ad interessare le relazioni sociali nel tempo passando da una *logica della risposta* a un’*etica della condivisione*¹⁸³, riponendo ogni speranza in ciò che verrà, donando senza chiedere nulla in cambio. Il dono, infatti, se intrecciato al concetto di reciprocità, deve diventare un punto di connessione che possa aprire alla riflessione.

¹⁷⁹ Cfr. MAUSS, M. (1997). *I fondamenti di un’antropologia storica*. Torino: Biblioteca Einaudi.

¹⁸⁰ HENAFF, M. (2021). *Dono, scambio, reciprocità. Dalla filosofia all’antropologia*. Roma: Castevecchi, p. 163.

¹⁸¹ *Ibidem*

¹⁸² Espressione utilizzata nelle dottrine antiche come ad esempio nel *Frammento IX* di Anassimandro.

¹⁸³ *Ivi*, p. 164 (parti in corsivo).

Viviamo oggi in una società che ci porta a misurare ciò che diamo oppure, ci pone nella convinzione di poter ricevere in base a quanto abbiamo offerto in precedenza. In questo modo, quindi, trasformando la reciprocità in una moneta di scambio, diviene più importante valutare ciò che gli altri ci restituiscono in cambio dei nostri doni, gettando così le basi allo sviluppo dell'individualismo, del narcisismo e dell'egoismo. Tutto ciò significa accogliere un modello di reciprocità che considera gli scambi come mediazioni ineguali tra individui spinti da una logica di tornaconto personale allontanandosi, quindi, dall'interpretazione fornita da Mauss di dono come combinazione tra interesse e disinteresse, tra libertà e obbligo.

E' necessario, invece, avvicinarsi all'idea di dono come reciprocità, ovvero, di un "*dare senza prendere e un prendere senza togliere*"¹⁸⁴ in quanto, senza logica del dono, ognuno cercherebbe di trarre profitto dai beni comuni e relazionali a danno degli altri determinando l'infelicità di ogni membro della comunità. Solo cambiando la logica del nostro comportamento, vedendo, quindi, nell'Altro un fratello, allora non serviranno più espedienti per sfruttare. I doni di nozze, quelli di Natale, oppure, i regali offerti a parenti e amici in occasione di eventi particolari, rappresentano un flusso consistente dell'economia reale, formalmente finalizzati a intessere legami sociali percorrendo la via della reciprocità.

E' sempre più importante cominciare a parlare di economia del dono per condurre verso altre vie, la scienza economica che da secoli è vicina alla logica del massimo sfruttamento. Questa è una grande responsabilità, che avrà grande importanza sulla felicità di tutti noi.

4.3 Una nuova economia del dono oltre i confini del capitalismo patriarcale: il dono materno

Le tre fasi del processo analizzate da Mauss del *dare, ricevere e ricambiare* hanno inizio in realtà solamente con le prime due fino a che il bambino, diventando adulto, riesce a compiere il terzo passo, ovvero quello della restituzione. Da qui in poi

¹⁸⁴ L'intervento qui riportato è una riflessione proposta da S. Zamagni in occasione di una conferenza organizzata nel 2021 sul valore del dono.

possono intervenire diversi livelli di complessità per cui si può passare dal dono unilaterale, a quello reciproco, alla reciprocità forzata al dono manipolatorio fino allo scambio di mercato ovvero dove il dono si connota di caratteristiche prossime alla logica di mercato.

In particolare modo, il dono unilaterale, alla cui base, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, vi è la *reciprocità alternativa indiretta*¹⁸⁵, viene appreso fin dalla prima infanzia grazie alle cure della mamma. Per questo quindi, sarà possibile parlare di *dono materno*¹⁸⁶ il quale è centrato sui bisogni del bambino che, in maniera creativa, riceve ciò che gli viene offerto dalla madre. Questo è facilmente spiegabile per il fatto che il bambino appena nasce, non può certamente provvedere da sé al proprio sostentamento e, nello stesso tempo, non può ricambiare ciò che gli viene offerto. Ciò che egli dà e ciò che egli riceve costituiscono gli elementi di reciprocità e fiducia quali condizioni dell'attaccamento.

Con il passare del tempo poi, anche quando il bambino inizia ad interagire con le altre persone della comunità, la logica del dono unilaterale continua ad imporsi. Ciò avviene però solamente se prevale il criterio della reciprocità e non dell'autorità; in quest'ultimo caso infatti subentrerebbe non più il dono ma lo scambio la cui logica è quella di vedere soddisfatti i propri bisogni attraverso la soddisfazione dei bisogni dell'Altro. Ancora una volta quindi, comprendiamo come la logica del dono e quella dello scambio sono radicalmente contrapposte.

Il paradigma del dono viene descritto nei seguenti termini:

“..esso sottolinea l'importanza del dare per soddisfare i bisogni ed è orientato verso il bisogno anziché verso il profitto. La pratica gratuita del dono rivolta ai bisogni - ciò che nella pratica materna potremmo chiamare “pratica di cura” - viene spesso trascurata e può rimanere invisibile o sembrare senza significato nelle società, poichè si basa su valori qualitativi invece che quantitativi. Il donare per soddisfare i bisogni crea dei legami tra chi dona e chi riceve: riconoscere il bisogno altrui e fare in modo di soddisfarli è riconoscere da parte di colei che dona l'esistenza dell'altro/a, così come ricevere da qualcun'altra qualcosa che

¹⁸⁵ Cfr. MAUSS, M. (1997). *I fondamenti di un'antropologia storica*. Torino: Biblioteca Einaudi.

¹⁸⁶ Cfr. VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell'economia del dono*. Milano: VandA edizioni.

soddisfi il proprio bisogno comporta che chi riceve conosca l'esistenza di tale altra."¹⁸⁷

Attraverso la cura delle madri per i corpi e le menti dei loro bambini (*care-giver*¹⁸⁸), viene posto il primo mattone per la costruzione della comunità infatti, "è la capacità di sostenere la vita, e quindi di creare relazioni umane positive, che fa del dono materno il processo nucleare della comunicazione fisica e verbale"¹⁸⁹. Senza le cure materne i bambini non sopravviverebbero. Le madri insegnano ai loro piccoli l'autonomia individuale nel rispetto dell'Altro. Già dai primi mesi di vita i bambini provano gratificazione nel momento in cui i loro bisogni vengono soddisfatti¹⁹⁰ tuttavia, fino a 4 o 5 anni¹⁹¹ i bambini non possono capire la logica del mercato e dello scambio in quanto la loro interazione è circoscritta solamente a coloro che li accudiscono.

Le cure e le attenzioni che essi ricevono durante i primi anni di vita vanno a costituire quell'*economia del dono* offerta e praticata dalla mamma in un contesto per cui essi sono impossibilitati a ricambiare in maniera equivalente rispetto a quanto ricevono. Tutto ciò che la madre dà al proprio figlio, dall'accudimento alle cure, viene dato in modo gratuito grazie a quell'atteggiamento responsivo menzionato in precedenza da Mauss.

Il latte materno è considerato l'emblema del dono originale. Con il progredire del tempo poi, evolvendo i bisogni, cambierà anche il modo per affrontarli per cui si passerà dal latte materno al cibo solido e così via. Il tutto sempre nel segno della gratuità. Nel tempo, i doni della madre lasceranno il posto a quelli offerti dall'ambiente sociale circostante.

A tal proposito Weber parla di "*etica religiosa della fratellanza*"¹⁹² la quale, implicando l'idea di reciprocità di doni e servizi, prevede il mutuo sostegno nei bisogni

¹⁸⁷ VAUGHAN, G. (2005). *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*. Roma: Meltemi editore, p. 34.

¹⁸⁸ Cfr. BOWLBY, J. (1996). *Costruzione e rottura dei legami affettivi*. Milano: Cortina Raffaello.

¹⁸⁹ VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell'economia del dono*. Milano: Vanda edizioni, p. 20.

¹⁹⁰ Cfr. KLEIN, M. *Il nostro mondo adulto e le sue radici nell'infanzia*, in KLEIN, M. (1984). *Il nostro mondo adulto e altri saggi*. Firenze: Phycho.

¹⁹¹ Come dimostrato dai ricercatori sull'economia dell'infanzia Berti e Bombi in BERTI, A. E., BOMBI, A. S. (1988). *The child's construction of economics (European Monographs in Social Psychology)*. London: Cambridge University Press.

¹⁹² Cfr. WEBER, M. (2002). *Sociologia della religione I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*. Trad. it. (a cura di) ROSSI, P., Torino: edizioni Torino.

lontano da qualsiasi esame razionale della situazione favorendo solamente l'atteggiamento di affetto¹⁹³. Il fatto che la madre si prenda cura del suo bambino nutrendolo, curandolo e proteggendolo, è di grande valore per il bambino stesso perché ciò gli consente di crescere. È proprio questo quindi il “*valore del dono*”¹⁹⁴: valore che viene attribuito all'Altro grazie alla soddisfazione dei suoi bisogni. La relazione di cura trae origine dal riconoscimento e dalla presa in carico dei bisogni e della fragilità costitutiva del bambino nel riconoscimento della sua unicità tale per cui egli ne diviene dipendente. Anche in questo caso, quindi, alla base del dono vi è la reciprocità che si verifica quando, in una relazione, il bisogno dell'Altro viene soddisfatto senza pensare a cosa ottenere in cambio. Nella relazione di reciprocità, una persona dà il proprio aiuto perché spinta dal principio del dono come gratuità nella consapevolezza che ciò che viene fatto non è perso ma ritornerà sicuramente un domani sotto forma di un altro aiuto. Negli ultimi secoli il principio della reciprocità è venuto sempre meno perché sostituito dalla credenza che una società, per poter funzionare, può reggersi solo nello scambio e nella redistribuzione. Questo è stato però un grave errore, perché lo scambio è cosa ben diversa dalla reciprocità: nel primo caso ciò che viene dato ha lo stesso valore equivalente (che trova espressione nel prezzo); nella reciprocità, invece, ciò che viene dato è proporzionale alle possibilità di ognuno.

Alla base di questo pensiero vi è l'idea che l'individualismo, oggi imperante, ha oscurato la condizione di vulnerabilità ontologica di alcune persone; da questa privazione, la dipendenza dall'altro non può essere dichiarata. Per superare questa mancanza, sarebbe necessario far sì che il soggetto si “*risvegli*”¹⁹⁵ attraverso la reintegrazione della dimensione rimossa della consapevolezza della propria condizione di dipendenza e fragilità.

Si apre quindi un'idea di cura altruistica in contrapposizione alla visione individualistica¹⁹⁶: l'altro è un soggetto *in relazione* perché vulnerabile (la relazione non viene qui intesa in modo strumentale, ma viene solamente riconosciuta l'alterità come

¹⁹³ Tale etica, secondo Werber, in un certo momento storico si è venuta a scontrare con i principi dello sviluppo economico il quale prevede una razionalità strumentale ai fini del conseguimento degli interessi per l'investimento proficuo del capitale.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 22

¹⁹⁵ Cfr. LEVINAS, E. (2018). *Altrimenti. Lettura di “Altrimenti che essere o al di là dell'essenza”*. Milano: Porcelliana.

¹⁹⁶ Cfr. PULCINI, E. (2009). *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*. Torino: Bollati Boringhieri.

“*realtà costitutiva dell’Io facendone l’oggetto delle proprie passioni*”¹⁹⁷). Le passioni, infatti, sono la testimonianza del nostro essere incompleto: il riconoscimento di ciò avviene quando ci si rende conto che un oggetto esterno ci aiuta a stare bene portandoci quindi a comprendere e ad accettare la nostra incompletezza in merito alle cose del mondo¹⁹⁸. Il riconoscimento della propria dipendenza non significa essere passivi, ma rimuovere il soggetto dalla sua posizione di potere e controllo.

La cura non deve essere intesa come un principio morale o una credenza ma è soprattutto una *pratica*: essa “*non è semplicemente una preoccupazione di esseri umani viventi e attivi, impegnati nei processi di vita quotidiana. La cura è sia una pratica, sia una disposizione*”¹⁹⁹. La cura è intesa come una sensibilità per i dettagli in quanto è proprio dietro a questi che molto spesso sottostanno i bisogni, le aspettative e i desideri cioè, tutto ciò che viene spesso ignorato e relegato nelle zone buie e di invisibilità.

I primi anni di vita quindi sono il momento in cui l’economia del dono prende piede. Quasi fosse una continuazione rispetto alla gravidanza, la “*placenta sociale*” renderà possibile il loro sviluppo negli anni. Queste relazioni di reciprocità e di fiducia, scaturite da questo dare e avere gratuiti, saranno molto importanti per tutta la vita.

Le donne riconoscono il valore dell’Altro perché identificano prima di tutto se stesse, per tale motivo, quindi, “*le caratteristiche richieste e incoraggiate dalla pratica materna sono l’orientamento verso l’Altro, l’empatia e la creatività*”²⁰⁰. Al contrario invece, l’uomo non riconosce l’Altro perché, prima di tutto, non si percepisce come vivente portando, quindi, ad ignorare la vita e le sue necessità. Detto in altre parole, gli uomini sono vittime della loro stessa cecità mentale verso la vita, determinando due importanti conseguenze: questa determina quelle che saranno le fondamenta delle società da loro gestite e, in secondo luogo, porta all’oblio e al mancato riconoscimento del paradigma materno del dono.

Come abbiamo avuto modo di analizzare in precedenza, quando il denaro diviene mediatore all’interno della relazione, essa può essere considerata “*economica*”,

¹⁹⁷ VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell’economia del dono*. Milano: VandA edizioni, p. 91.

¹⁹⁸ Cfr. NUSSBAUM, M. C. (2007). *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Milano: Il Mulino.

¹⁹⁹ Cfr. TRONTO, J. C. (2014). *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*. Parma: Diabasis.

²⁰⁰ VAUGHAN, G. (2005). *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*. Roma: Meltemi editore, p. 34.

tale per cui il valore del dono cambia perchè viene utilizzato solamente ai fini del commercio e al servizio del mercato. Solamente quest'ultimo infatti detiene la proprietà dei "mezzi del dono". Ecco quindi che in questo contesto possiamo inserire, ad esempio, il lavoro domestico gratuito, di cui il mercato patriarcale si nutre redistribuendo verso l'alto il profitto ai fini dell'accumulazione del capitale.

Lo scambio, a differenza del dono, si "autoriflette" non solo nella simmetria che si crea tra le parti, ma anche nell'equivalenza delle motivazioni portate avanti dalle persone coinvolte perché radicate nell'interesse di entrambi.

L'*homo oeconomicus*, ovvero colui che considera ogni cosa in base all'analisi dei costi e dei benefici, capace quindi di accumulare tanto più denaro possibile, è la figura ideale in questo contesto. Questo tipo di soggettività è in netto contrasto con quella che nasce all'interno dell'economia del dono.

Nella società attuale, nelle persone convivono entrambe le soggettività ed ecco che, nei momenti di conflitto tra le due, il soggetto percepisce un certo dilemma morale. In questo contesto, quindi, possiamo contrapporre, da una parte le donne e la loro funzione di cura quali portavoce dell'economia del dono; dalla parte opposta invece, possiamo inserire la moralità degli uomini, che li porta lontani dal genere materno e curante della donna e per questo più vicini al sistema di mercato²⁰¹.

La soggettività che si crea dal rapporto madre-figlio è alla base della personalità propria di ognuno di noi: le cure e le attenzioni ricevute verranno poi da noi trasmesse ad altri. Le madri o le figure sostitutive della figura materna, occupandosi dei bambini possono recuperare ciò che esse stesse avevano ricevuto in origine. Avere cura dei propri figli, vuol dire adoperarsi affinché essi apprendano ad aver cura di sé stessi²⁰². Fornendo ristoro, cure e attenzioni, la donna-madre è il simbolo più autentico dell'economia, nonché il suo vero significato. È un'economia questa che è all'ombra di quella capitalistica e lo è quasi in "modo parassitario". Il capitalismo, oltre allo sfruttamento della natura e dei suoi doni gratuiti come l'acqua, il petrolio per trasformarli poi in merce, poggia le sue radici di sfruttamento sull'abbondanza del donare libero

²⁰¹ Tale visione, derivante dall'analisi della società attuale, è diversa rispetto a quella delle popolazioni indigene dove i ruoli degli uomini e delle donne sono complementari ed entrambi sono impegnati nelle pratiche di dono all'interno della comunità. Contrariamente al contesto del mercato, quello indigeno favorisce il dono unilaterale e sfavorisce l'affermazione dell'*homo oeconomicus*.

²⁰² Cfr. CONTE, M. (2006). *Ad altra cura. Condizioni e destinazioni dell'educare*. Lecce: Pensa Multimedia.

proprio della cultura materna. Il processo di dare e avere, attraverso cui le madri rispondono ai bisogni dei figli, sarà a sua volta utilizzato nelle relazioni umane costantemente sfruttate dall'economia parassitaria dello scambio²⁰³.

L'utero materno è il luogo originario dove viene sperimentata la connessione tra il bambino e la madre, e tutti i bisogni del piccolo vengono soddisfatti direttamente. Dopo la nascita, il legame tra madre e figlio viene comunque sperimentato nella sua interezza, ma ciò che cambia è solamente l'esperienza, che in questo caso viene fatta dal di fuori, dall'altro lato. Per la prima volta, in questa fase, il bambino prova il sentimento della distanza e con il desiderio di superarla, ha inizio la tenerezza ovvero lo sviluppo di atteggiamenti protesi verso l'Altro.

La madre fornisce al figlio una prima forma di educazione vista nella sua trasformazione nella direzione del suo meglio, del suo sviluppo e del suo utile. Ecco, quindi, che in questa cornice di significato, educazione e cura si rincorrono come concetti dal senso intercambiabile²⁰⁴. Molto importante quindi sarà questo lavoro di cura ed educazione della figura materna: se i bambini verranno educati solamente alla logica dello scambio e non del dono, è chiaro che da adulti questi seguiranno un comportamento dettato molto più da motivazioni estrinseche che intrinseche determinando, quindi, l'atteggiamento del giovane quando dovrà uscire da sè stesso per inserirsi nella realtà e intessere relazioni sociali.

Le società matriarcali, ovvero le società in cui al centro di tutto vi è la madre, cercano di mantenere viva questa memoria originaria a livello globale; al contrario, invece, nelle società patriarcali prevale la separazione e il pensiero che l'egoismo e la competizione collettiva siano le uniche soluzioni che portano al progresso e alla felicità.

L'*homo oeconomicus*, quindi, è antitesi creata dal sistema di mercato e del denaro rispetto all'*homo donans*²⁰⁵ ovvero l'essere umano che dà e che riceve. Nel mondo del mercato, le altre persone saranno "come me", ma non si prenderanno cura di me, e ciò che danno non è per soddisfare i bisogni degli altri, ma solamente i propri.

²⁰³ Cfr. VAUGHAN, G. (2005). *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*. Roma: Meltemi editore.

²⁰⁴ Cfr. CONTE, M. (2006). *Ad altra cura. Condizioni e destinazioni dell'educare*. Lecce: Pensa Multimedia.

²⁰⁵ Cfr. VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell'economia del dono*. Milano: VandA edizioni.

Nessuno comunque arriverà a perdere completamente la soggettività del dono in quanto essa è elemento costitutivo del nostro linguaggio²⁰⁶ per mezzo del quale è possibile comunicare. L'abuso del dono, ai fini del perseguimento dell'accumulo e del guadagno, porta ad una generale diffidenza verso le pratiche del dono orientate al soddisfacimento dei bisogni e all'Altro.

Infatti, in uno scenario dove la configurazione di sé è costantemente ostacolata da un contesto dove prevale l'individualismo, l'indifferenza e la competizione, i bisogni degli altri vengono ignorati perchè non vengono riconosciuti come "domanda affettiva". Questa miopia porterà poi, su larga scala, ad ignorare la sofferenza di tutta quella moltitudine di persone che vive in povertà e indigenza, che sia sotto casa o in capo al mondo. Il patriarcato capitalista cerca di controllare e manipolare la circolazione e il flusso dei doni attraverso, per esempio, il consumo forzato dei beni o lo sfruttamento lavorativo mentre, al contrario, l'economia del dono si basa sui bisogni dell'Altro e nella loro soddisfazione materiale e immateriale.

Il conflitto che interviene tra *homo oeconomicus* e *homo donans* risale al conflitto di economie che queste due identità portano con sé: il dono, da una parte, e lo scambio, dall'altra, tra la cultura del dono e quella del mercato.

Oggi, viviamo sotto la pressione e l'influenza di un'economia neoliberista che pervade ogni aspetto della nostra vita, facendo diventare la vita familiare una macchina i cui membri sono sottratti da ogni argine di libertà. "*Il processo di patriarcalizzazione ha assorbito il nostro vivace spirito comunitario e lo ha trasformato in una stressante macchina patogena*"²⁰⁷. In questo contesto, le madri che si occupano dei loro piccoli così come dei loro familiari, vivendo quotidianamente quindi nell'economia del dono, non si rendono conto di quanto il loro agire sia benefico verso il sistema e la società. Questo succede perchè il sistema non lo riconosce e lo rende invisibile²⁰⁸.

Lo sviluppo delle economie di mercato, infatti, ha comportato il venir meno dell'economia del dono, traducendosi, di conseguenza, nella perdita del potere e del riconoscimento di coloro che sono portatrici di questo valore. A dimostrazione di ciò,

²⁰⁶ Cfr. VAUGHAN, G. (2022). *Il dono nel cuore del linguaggio. L'origine materna del significato*. Milano-Udine: Mimesis.

²⁰⁷ VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell'economia del dono*. Milano: VandA edizioni, p. 51.

²⁰⁸ Come si evince da uno studio condotto da S. Federici, il femminismo non deve essere circoscritto al riconoscimento dell'autonomia delle donne ma deve lottare per il loro riconoscimento come madri quindi nel loro percorso di maternità. Cfr. FEDERICI, S. (2020). *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*. Milano-Udine: Mimesis.

basti pensare come il “lavoro” che occupa gran parte del lavoro delle donne, in realtà non restituisce loro alcun beneficio in termini pecuniari, ma spesso, anzi, costituisce un freno alla loro carriera.

Il lavoro di supporto comunitario tra pari a volte viene addirittura ostacolato nella convinzione che le madri non detengono nè competenze, nè conoscenze, nè capacità “appropriate”.

Se, da una parte, l’apporto economico delle donne è stato completamente oscurato, dall’altra, l’economia del dono vuole essere sempre più riconosciuta; tuttavia, su questo fronte, è necessario comprendere il significato vero del dare e avere perchè solo così sarà possibile riconoscere il dono in ogni aspetto delle nostre vite. Infatti, “*attraverso il riconoscimento del dare e ricevere tra madre e bambino orientati al bisogno come fondamento dell’identità umana*”²⁰⁹ si aprirà la strada che porterà al cambiamento dell’intero sistema. Anche se lo Stato e il mercato, infatti, sono le cornici di senso che definiscono la vita sociale e tracciano le mappe dell’agire dell’uomo con un intento puramente spersonalizzante, le relazioni sociali, che comunque vengono costruite all’interno dei rapporti di scambio, utilizzano costantemente la logica del dono, producendo così legami di anime.

Dobbiamo inoltre divenire consapevoli di come le nostre menti sono state colonizzate nella credenza che, in questa società patriarcale, la maternità debba essere lasciata a se stessa. Dobbiamo iniziare ad agire in modo etico nei confronti della generazione che verrà, non cedendo alla trappola di crescere i nostri figli seguendo il modello proposto dai mezzi di comunicazione di massa ogni imperanti o l’insieme delle idee e dei saperi caratterizzanti il modello socio-culturale occidentale.

In questa prospettiva, quindi, per ritrovare e percorrere questa via di libertà personale è importante vivere la *matrilinearità*²¹⁰ la quale viene così concepita:

- la maternità non deve essere più concepita come un’immagine isolata, ma deve essere condotta come un principio di cura collettivo;
- la famiglia sarà originata dalla linearità che discende dalla madre e non solamente dal matrimonio in quanto famiglia significa prima di tutto appartenenza e condivisione;

²⁰⁹ VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell’economia del dono*. Milano: VandA edizioni, p. 29.

²¹⁰ *Ivi*, p. 58.

- la famiglia deve essere vissuta nella vicinanza perchè importante sarà l'interdipendenza reciproca della comunità;
- il “cordone ombelicale” che unisce il bambino ai propri affetti non deve essere reciso come la cultura occidentale vorrebbe quando sembra essere arrivato il momento di diventare una persona indipendente ma, al contrario, la casa dei genitori deve rimanere sempre aperta confidando di trovarci all'interno degli affetti sicuri.

Da quando è stato analizzato il dono, la maggior parte degli studiosi ha ignorato che le donne possano elargire doni, rinnegando la maternità come principio fondamentale e costitutivo del dono nonché paradigma alternativo necessario per la sopravvivenza dell'uomo.

L'economia del dono è stata ridotta ad un atto sociale in costante simmetria con la logica economica, arrestando il suo fluire dirompente e creativo che lo contraddistingue in quanto “*logica della vita*”²¹¹. A tal proposito, sia Mauss che Derrida arrivano a concepire il dono come un atto di violenza, non distinguendo neppure il dono dal sacrificio o dallo scambio.

In realtà, come abbiamo visto in precedenza, non c'è nessuna vita umana senza il dono; il tutto ha origine dalla nascita e, di seguito, grande importanza è data all'accudimento e alle cure materne ricevute.

Cercare di “immaginare un altro mondo possibile” non sarebbe auspicabile se non cerchiamo di comprendere il fenomeno del dono nella sua interezza in quanto le radici stesse del dono si trovano dentro di noi, nel nostro essere figli della natura, spirito e materia. Non siamo infatti solo figli di una madre umana, ma anche della Madre Terra la quale si riflette in ogni donna vivente, nella sua immensa capacità di dare la vita e nel potere di ogni uomo di proteggerla. È questo l'atteggiamento spirituale profondo che caratterizza le società matriarcali²¹², dando un nuovo significato al dono e allontanandosi così dalla trappola di morte del patriarcato capitalista, il quale ogni

²¹¹ *Ivi*, p. 136.

²¹² I matriarcati sono società orizzontali, non gerarchiche, dove vige una parità sostanziale tra uomo e donna e tra generazioni. Centrali in queste società sono i valori materni ovvero la cura, le attenzioni, il nutrimento che vengono esercitati da tutti, in primis dalle madri ma non solo. A livello sociale la madre (che non è necessariamente solo quella biologica) viene considerata come dispensatrice di doni. Le società matriarcali si basano sul lavoro materno e la maternità viene concepita come un *modello culturale*. Questo ordine sociale ha effetti anche a livello economico determinando un'economia di sussistenza dove il principio regolatore è quello della reciprocità.

giorno impone una violenta separazione dalla vita stessa oltre che tra madre e figli, tra gli esseri umani e la natura, tra anima, corpo e mente, tra uomini e donne, tra chi dà e chi riceve imponendo l'affermazione di dominio, distruzione e sfruttamento. In molti campi di vita, il patriarcato capitalista sta imponendo l'affermazione di un mondo senza madri, senza natura e senza doni.

Il dono come gratuità è alla base e condizione determinante dei rapporti di reciprocità. Quando questo si verifica, i rapporti che sorreggono l'intera comunità, funzionano bene mentre, al contrario, se alla base prevale il principio dello scambio o del potere, questo diventerà autoritarismo. La fioritura delle istituzioni sarà possibile solamente se sarà presente la reciprocità che consente di valorizzare le risorse e soprattutto di metterle a frutto.

4.3.1 Un esempio di società matriarcale: il Moso

Il Moso²¹³ è una minoranza etnica strutturata in grandi famiglie di discendenza materna, che vive ai piedi dell'Himalaya in Cina. Alle madri, generatrici di vita, è affidato il diritto di organizzare la propria famiglia e la società stessa secondo i valori propri del principio materno. In opposizione alle nostre società basate sull'industria e il capitalismo patriarcale, il Moso invece ritiene centrali i principi materni grazie ai quali gli uomini e le donne di questo gruppo hanno potuto vivere in armonia tra di loro e con la natura per molti secoli e addirittura millenni.

I principi guida sono l'amore incondizionato, la reciprocità, il rispetto per l'alterità, la condivisione e la cura, nonché l'assenza di violenza e di supremazia. La leadership è affidata alle donne e in particolare alle madri. La cura della persona è dettata prima di tutto dal rispetto per la natura alla quale è riconosciuta la sacralità della sua creazione originaria. Da qui ha origine la funzione creatrice e generativa delle donne le quali hanno trasmesso, di generazione in generazione, un modello di vita rispettoso verso l'Altro, producendo quindi, per riflesso, solidarietà, reciprocità e condivisione a livello sociale. I bisogni delle persone, siano essi bambini, uomini, donne o anziani,

²¹³ Cfr. FREEMAN, F. R. (2010). *Benvenuti nel paese delle donne. Un viaggio straordinario alla scoperta dei Moso, una società matriarcale senza violenza né gelosia*. E-book: Edizioni Roma.

sono tenuti in massima considerazione e questi valori vengono poi tradotti in doni reali da cui tutta la comunità trae beneficio. Avere cura dei propri figli, significa, in una dimensione prospettica, agire affinché essi imparino ad aver cura di sé stessi.

La famiglia è contraddistinta dalle caratteristiche della matrilinearità e ciò permette a tutti i suoi componenti di collaborare per il benessere di tutti nel desiderio di salvaguardia dell'integrità della famiglia stessa e dell'intera comunità. Ogni famiglia possiede della terra da coltivare quale dono sacro trasmesso di generazione in generazione, da madre a figlia.

In queste società non esistono servizi di babysitter a pagamento oppure case di riposo in quanto vige il principio della reciprocità e dell'aiuto reciproco. I bambini vengono considerati la continuazione presente e futura delle generazioni precedenti e per questo vengono amati e rispettati come i loro nonni.

Presso i Moso ogni singolo gesto si inserisce nell'economia del dono alla base della quale vi è una solidarietà collettiva caratterizzante l'economia delle società matriarcali. Nessuno viene abbandonato a se stesso attraverso atti di solidarietà collettiva quotidiana.

Con l'avanzare inesorabile della società individualista, capitalista e globalizzante, bisogna sperare che i Moso riescano a tenere saldi i loro valori e principi costitutivi e caratterizzanti. I Moso ci dimostrano come sia possibile, adottando un paradigma diverso dal nostro, coltivare persone non violente ma cooperative. Se la leadership dei Moso è nelle donne, significa che la loro società glielo permette. Questo significa che anche noi occidentali possiamo trarne ispirazione.

4.4 Ripensare il dono oggi cominciando dall'economia civile e dallo sviluppo sostenibile

Come e in che termini è possibile parlare oggi di dono? In una società, la nostra, dominata dai fini individualistici e dove il legame sociale sembra sempre più venire meno?

Pur rimanendo fedeli all'ipotesi riportata precedentemente, tale per cui il dono trova origine nella funzione materna, è doveroso chiarire la ricchezza di significato, l'ambivalenza nonché la molteplicità composita²¹⁴ che il termine stesso porta con sé.

In questo percorso, mossi in prima battuta dall'analisi condotta da M. Mauss e J. Derrida, abbiamo compreso come l'argomento abbia in sé un carattere aporetico nella sua impossibile univocità e assolutezza rendendo quindi difficile seguire sentieri rigidi e predeterminati. La versatilità del concetto di dono, abbiamo visto, può essere rinvenuta nel fatto che esso può assumere declinazioni diverse a seconda dei differenti ambiti disciplinari: dalla filosofia, alle scienze economiche, all'antropologia.

Abbiamo fin qui spesso ripetuto come l'*homo oeconomicus* o *faber* (perché alienato al mondo del lavoro) è costantemente esaltato dalla tecnica e dalla scienza comportando quindi ad una perdita di orizzonti storico-culturali. *“L'individuo contemporaneo, atomisticamente rinchiuso in una logica identitaria, ha perso la propria connotazione interiore, recidendo il suo legame con la trascendenza”*²¹⁵. Il dono, in un certo momento, è entrato a far parte della spirale della razionalità e per questo motivo, ha perso ogni identità e ogni richiamo alla sua natura originaria di gesto puro, libero e gratuito. Esso risulta essere assimilato in un sistema di interessi, di integrazione e di controllo pratico e teorico. Pertanto esso è entrato a far parte di un'*economia razionale*.

*“Le parole dono e donare, nei nostri discorsi, si pronunciano quasi con riluttanza, come fossero interdette, sospette, edulcorate e fuori dall'ordinario, come se non esistessero più il tempo e le condizioni opportune per offrire e donare spontaneamente.”*²¹⁶

Con questo scenario, quindi, risulta molto difficile riuscire a rispondere alla domanda che cosa sia oggi il dono. Oltre infatti ad una disimmetria di significato, è

²¹⁴ Cfr. BREZZI, F., RUSSO, M. T. (2011). *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*. Torino: Bollati Boringhieri.

²¹⁵ VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell'economia del dono*. Milano: VandA edizioni, p. 71 (citazione leggermente modificata rispetto all'originale)

²¹⁶ Cfr. ZINGARI, G. (2005). *Il dono e l'Occidente. Conversazione su un gesto inspiegabile*. Roma: Le Nubi.

difficile anche stabilire un criterio di demarcazione tra ciò che è attività donante e ciò che non lo è, tra ciò che è un dono autentico e un dono falso.

Nel corso del '900 questo tema ha dato vita ad una polivalenza di risposte generando una molteplicità di sentieri teorici e pratici che tratteggiano in qualche modo la post-modernità contraddistinta anch'essa da una frammentarietà e molteplicità di vedute.

Oggi, tuttavia, sono sempre di più le prospettive che sentono la necessità di passare dall'*homo oeconomicus* all'uomo civile, nella volontà quindi di far posto al principio del dono gratuito e reciproco all'interno della teoria economica. La reciprocità, infatti, come abbiamo visto in precedenza, determina la nascita di un sentimento di *obbligatorietà morale* che darà vita, poi, agli scambi successivi. Ecco quindi che, riprendendo le parole di Mauss, "*dare equivale ad offrire un legame sociale, ricevere corrisponde ad accettarlo e restituire significa consolidarlo*"²¹⁷.

La forza del dono, infatti, non è nella cosa donata, ma nella relazione che si viene a creare tra donatore e donatario attraverso il dono stesso. Includere il "*valore di legame*"²¹⁸ all'interno dell'orizzonte culturale economico per andare oltre la tradizionale visione dell'economia di mercato, diviene oggi una sfida urgente da raccogliere. Quest'ultima ha da sempre rappresentato uno degli strumenti principali di inclusione sociale e di democrazia, ma, negli ultimi decenni, con l'affermarsi del fenomeno della "finanziarizzazione" e "globalizzazione" dell'economia esso ha ridotto le opportunità di vita di ognuno.

L'economia civile si pone oggi in contropartita rispetto alla concezione dell'economia tradizionalmente concepita da Smith, che considera il mercato necessario ai fini della democrazia e della libertà, essa "*ricorda che una buona società è frutto certamente del mercato e della libertà, ma ci sono esigenze, riconducibili al principio di fraternità, che non possono essere eluse, nè rimandate alla sola sfera privata alla filantropia in particolare*"²¹⁹.

²¹⁷ Cfr. MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi

²¹⁸ BECCHETTI, L., BRUNI, L., ZAMAGNI, S. (2019). *Economia civile e sviluppo sostenibile. Progettare e misurare un nuovo modello di benessere*. Roma: Ecra editore, p. 76.

²¹⁹ *Ivi*, p. 73.

Il mercato, in questa nuova prospettiva, è un momento della sfera pubblica dove vigono i principi di reciprocità, fraternità e gratuità i quali contribuiscono a costruire la società²²⁰.

Nell'attuale modello capitalistico finanziario prevale, invece, il “*mercato incivile*”²²¹ (il quale si contrappone a quello civile che mira ad includere tutti), che tende all'esclusione tale per cui le disuguaglianze sociali aumentano rispetto alle epoche precedenti e la democrazia è al servizio del mercato. Questa situazione è andata consolidandosi nel tempo, ma è soprattutto con l'avvento della globalizzazione (fine anni '80) che nell'economia ciò che conta sono i fini mentre la politica è diventata il regno dei mezzi.

L'economia civile non accetta che vi sia questo principio di separazione ed esclusione tra gli uomini, in quanto, al centro di tutto, vi è l'uomo nella sua integralità.

Per tale motivo quindi, nelle condizioni storiche attuali, la ripresa dell'economia civile rappresenta una via d'uscita dal “*disagio di civiltà*”²²². La crisi attuale, infatti, ha posto le condizioni per chiedersi se sia davvero possibile adottare e seguire una visione diversa dell'economia rispetto a quella proposta dal pensiero dominante, che segue una precisa visione del mondo: quella dell'individualismo propria dell'*homo oeconomicus*.

Nell'economia politica, rispetto a quella civile, vengono tenuti in considerazione due principi ovvero:

- equità: a tutti, in quanto membri della società, viene data la possibilità di partecipare al “gioco” del mercato prendendo parte alla sua creazione. Questo principio prevede una giustizia commutativa che assicura un'efficiente allocazione delle risorse;
- fraternità: nel rispetto del principio di diversità, la fraternità consente di essere diversi tra gli uguali (per tale aspetto si differenzia dalla solidarietà la quale tende a rendere uguali i diseguali). “*Se la diseguaglianza è un disvalore, la diversità è un valore*”²²³. Questo principio mira alla realizzazione della giustizia sociale.

²²⁰ Cfr. ZAMAGNI, S., SCIALDONE, A. (2015). *La geografia dell'economia civile dell'Italia repubblicana*. Enciclopedia Treccani online: https://www.treccani.it/enciclopedia/la-geografia-dell-economia-civile-dell-italia-repubblicana_%28L%27Italia-e-le-sue-Regioni%29/

²²¹ ZAMAGNI, S. *L'economia civile come berillo intellettuale* in BECCHETTI, L., BRUNI, L., ZAMAGNI, S. (2019). *Economia civile e sviluppo sostenibile. Progettare e misurare un nuovo modello di benessere*. Roma: Ecra, p. 70.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ivi*, p. 78.

Nell'economia civile, invece, viene aggiunto un ulteriore principio:

- reciprocità: il quale vuole mettere in pratica il principio di fraternità'.

Questi tre principi che sorreggono l'ordine del mercato sono in relazione moltiplicativa e tutti e tre devono essere sempre congiuntamente operativi. Ad esempio, l'economia civile non contempla che per assicurare una corretta ed efficiente allocazione delle risorse, si debba rinunciare alla reciprocità. Se nell'economia politica il fine ultimo è il bene totale ovvero la somma dei beni individuali (rispettando il principio dell'aritmetica), per l'economia civile il fine ultimo che tutti devono perseguire è il *bene comune* che possiamo immaginare come produttore dei beni individuali.

La grande sfida di oggi è quella di superare la tradizionale visione dell'economia di mercato, senza però peccare di mancanza di riconoscimento dei vantaggi che fino ad ora ha apportato. Bisogna agire nella convinzione che il capitalismo finanziario ha ormai terminato la propria spinta propulsiva e diviene, quindi, necessario ripensare ad un nuovo modello. Al mercato sarà sempre più chiesto non solo di produrre ricchezza e far crescere il reddito, ma anche di puntare allo "*sviluppo umano integrale*"²²⁴ ovvero alla contemplazione dell'armonia tra la dimensione materiale, relazionale e spirituale (nel mercato incivile, invece, prevale solamente la prima dimensione a discapito delle altre due).

Essendo "*l'uomo, in primo luogo, essere di relazione e non essere di produzione*"²²⁵ il suo agire deve essere mosso da un senso di gratitudine e reciprocità verso l'Altro ponendosi, in questo modo, contro i precetti della società capitalistica attuale nella quale egli è abituato a comprare quasi tutto: dai sogni ai desideri, determinando quindi una *colonizzazione dell'immaginario*²²⁶. Facendo riemergere il valore della reciprocità si può comprendere, ancora una volta, come esso abbia una funzione sociale importantissima poiché è in grado di creare e mantenere legami sociali

²²⁴ Ivi, p. 82.

²²⁵ GODBOUT, J. T. (1998). *L'esperienza del dono. Nella famiglia e con gli estranei*. Napoli: Liguori editore, p. 30.

²²⁶ Cfr. LATOUCHE, S. (1992). *L'occidentalizzazione del mondo*. Torino: Bollati Boringhieri.

ovvero in quelle espressioni autentiche e gratuite dentro le quali il dono trova espressione.

Ecco, quindi, che l'economia civile deve essere inserita nel tessuto sociale, che dovrebbe rifarsi a principi di reciprocità, uguaglianza ed equità. Ogni impresa dovrebbe agire in una società che ha questi valori e che favorisce le virtù civiche. Qui si situa la ripresa delle virtù, affinché esse siano condivise in modo collettivo.

L'etica della virtù propria dell'economia civile intende superare la visione individualista per porre al centro il bene comune, che è il bene dello stesso "essere in comune", cioè dell'essere inserito in una struttura di azione comune.

In questo quadro, deve esserci anche una riscoperta del dono, il quale, se intrecciato a questo nuovo paradigma di economia civile, seguendo con essa il principio della reciprocità, può dar conto anch'esso, in modo più coerente, del fatto sociale, ed offrire nuovi modelli alla stessa prassi.

Il reciproco obbligo di *dare, ricevere e ricambiare*, infatti, stringe gli individui in un legame stabile e vincolante che esula dagli interessi e dall'utilità immediata; al tempo stesso, tale legame viene a delinarsi come il frutto della libera azione di ciascun soggetto, e non come una realtà preesistente ad essi che ne va a determinare a priori i comportamenti. Il dono, alla cui base vi è il principio di reciprocità, permette di superare sia l'individualismo (il quale porta ad uno sgretolamento delle relazioni), in quanto le persone sono costrette ad entrare in relazione, che il comunitarismo, restituendo la libertà tolta.

Attraverso il dono i soggetti non si scambiano beni materiali (non si fa per volere qualcosa in cambio), come vorrebbe una certa prospettiva incapace di liberarsi dal "martello economico", bensì, in primis, "beni simbolici": chi dona fa ciò perché intende stabilire dei legami e fissare delle relazioni.

Il dono è quindi inteso come un mezzo per intessere legami (alla cui base c'è la fiducia) i quali diventano più importanti del bene stesso. Alla base c'è una forma di gratitudine. L'"interesse", diventa "interesse al legame sociale" e alla persona in sé, e questo spezza la logica del guadagno.

Il M.A.U.S.S., il quale si basa sul principio del dono, intende individuare nuove strade per la stessa pratica politica in alternativa ai modelli di socialità oggi imperanti. A livello Europeo sono nati da qualche anno molti circuiti di scambio locale che

richiamano molto la logica del dono; qui lo scambio è motivato eticamente (in Italia ne è esempio la Banca del Tempo). Questi scambi contribuiscono a creare dei legami forti e un nuovo tessuto sociale allo scopo di risvegliare nelle persone la possibilità di ragionare in modo diverso: proteggendo la società dai mercati, ridando al civile il primato sull'economico (principio della "vita conviviale") e superando la stessa idea di sviluppo sostenibile.

Su questo fronte, come abbiamo analizzato in precedenza, è bene portare avanti anche l'immagine del dono come forza nascente dalle cure materne, quindi vedendo il dono come rivoluzionario e "femminista"²²⁷, allontanandoci quindi dalle categorie della reciprocità (espresse nel dare, ricevere e restituire) richiamate da Mauss perché anch'esse sono di impostazione maschilista.

La volontà è quella di rinnovare la centralità del paradigma del dono perché considerato "principio di vita", un modello da seguire come unica soluzione ai problemi economici di cui lo scambio è rappresentante. A tal proposito riproponiamo il pensiero di Godbout, il quale sostiene che il dono sia il gesto di reiterazione della nascita e, nello stesso tempo, *la nascita è il dono per eccellenza in tutte le società*²²⁸.

Raccogliendo quindi quanto fino ad ora seminato, è possibile fare emergere le caratteristiche positive del dono, quali ad esempio la *relazionalità* o la *reciprocità*, termini con i quali si contempla il reciproco riconoscimento di onore e accettazione. Utilizzando questa lente di lettura il dono diviene simbolo di ripristino della nostra finitezza ed insufficienza.

Reciprocità che, a sua volta, di conseguenza, rimanda al concetto di fiducia non solo nei confronti dell'altro, ma anche nel legame sociale²²⁹.

"In particolare, chi dona si affida all'altro, ripone fiducia nella risposta dell'altro, e ciò ovviamente sotto il segno del rischio e dell'incertezza, che sono ulteriori caratteristiche del dono e del soggetto che dona, il quale scommette sulla risposta

²²⁷ O come viene definito da L. Battaglia "dono maternalista" in BATTAGLIA, L. *Il dono in una bioetica relazionale*. in FORCINA, M. (2008). *Per amore, per forza, per-dono, donne, lavoro e politica. Quaderni delle pari opportunità*. Lecce: Edizioni Milella, pp. 47-68.

²²⁸ Cfr. GODBOUT, J. T. (2002). *Lo spirito del dono*, Torino: Saggi. Storia, Filosofia e Scienze Sociali. Alla base del pensiero dell'autore vi è l'idea della maternità come elemento culturale e simbolico, creatrice di legami e relazioni.

²²⁹ Cfr. ZAMAGNI, S., *Dono gratuito e vita economica*. in BREZZI, F., RUSSO, M. T. (2011). *Oltre la società degli individui*. Bologna: Bollati Boringhieri.

dell'interlocutore"²³⁰. È una scommessa che può essere persa fin dall'inizio e il circolo del dare e ricevere può essere interrotto e la fiducia può essere tradita riportando al pensiero che il dono è esperienza complessa.

Nella sua capacità di superare la dicotomia egoismo/altruismo, la cura si mostra molto vicina alla logica del dono, di cui rappresenta l'epilogo per eccellenza in quanto tende a ricreare il valore del legame ossia l'insieme di relazioni, affetti e appartenenze nei quali il soggetto riconosce la propria fragilità. Un'ulteriore affinità con il dono è possibile ritrovarla nella capacità di eccedenza costitutiva e caratterizzante di ogni gesto di generosità e di gratuità, nell'invito alla cooperazione, andando contro ad ogni logica di reciprocità simmetrica racchiusa nel dare e avere. Sarà proprio la gratuità da una parte, unita alla capacità di ricevere dall'altra, a determinare il dono di risposta e con essa quell'esperienza di gratificazione transitante all'interno di questo meccanismo di circolarità.

Questa è infatti una caratteristica cruciale che è necessario riconoscere all'origine del lavoro di cura, anche quando questo viene remunerato. La motivazione intrinseca che forgia il lavoro di cura è quella di riconoscere il debito perpetuo verso l'altro a partire dal dono originario che è la nascita.

Nella cura deve prevalere il criterio della "sovrabbondanza"²³¹ contro ogni logica di simmetria ed equivalenza. Essa deve essere guidata dal principio dell'amore quale passione e apertura per l'altro allontanato quindi il rischio di cadere nell'assistenzialismo.

La riscoperta del dono ci porterà inoltre alla riscoperta dei *beni relazionali*²³² i quali vengono prodotti durante l'incontro con l'Altro e rappresentano uno dei fattori più importanti per la nostra felicità. Senza l'Altro, l'uomo non può essere felice, perchè è impossibile ottenere l'effetto auspicato con il consumo dei beni relazionali se si è da soli. Questi ci aiutano quindi a capire alcuni paradossi adottati dalla logica dell'*homo oeconomicus* come ad esempio il fatto di apprezzare molto di più un regalo simbolico

²³⁰ VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell'economia del dono*. Milano: VandA edizioni, p. 77

²³¹ Cfr. RICOEUR, P. (2000). *Amore e giustizia*. Brescia: Morcelliana.

²³² Cfr. BECCHETTI, L., BRUNI, L., ZAMAGNI, S. (2019). *Economia civile e sviluppo sostenibile. Progettare e misurare un nuovo modello di benessere*. Roma: Ecra editore

che un regalo in denaro. Nella logica dei beni relazionali, l'oggetto, rispetto al denaro, è sinonimo di maggior cura e interesse.

Il soggetto che emerge dal dono e dalla relazione, quindi, è un individuo aperto verso l'alterità, e per questo è ospitale e accogliente, ma nello stesso tempo, può essere ferito e lacerato poiché l'alterità porta con sé incertezza. Si tratta quindi di andar oltre la "cappa ideologica" per recuperare l'idea dell'uomo come soggetto errante, che può disporre in maniera libera e disinteressata del proprio tempo e del proprio spazio, allontanandosi quindi dalla razionalità utilitaristica oggi imperante.

Pensando in questi termini sarà possibile, quindi, immaginare il dono come qualcosa che unisce i membri della società, e solo così, poi, si potrà capire ciò che invece divide e dà vita ai conflitti. Per concepire una società retta sull'economia del dono è necessario sempre di più cambiare il paradigma della nostra società.

In alcuni villaggi occidentali si sta assistendo ad un cambiamento in questa direzione ma purtroppo si è ancora lontani dal concepire il cambiamento della struttura familiare dove è possibile lo sviluppo di relazioni positive basate sull'economia del dono. A tal riguardo, dovranno cambiare sia le strutture familiari e sociali, che quelle politiche ed economiche.

Conclusioni

In questo percorso abbiamo visto il dono nel suo ruolo di produzione e riproduzione del legame sociale, da una parte, e condizione di impossibilità, dall'altra. Rispetto a queste interpretazioni, sorge l'esigenza di chiedersi: che posto rimane oggi del dono? È ancora uno strumento necessario per riprodurre le strutture sociali della società? Può essere un'alternativa?

Nel tentativo di dare risposta a queste domande abbiamo visto come il dono, rispetto alla sua forma più estrema del *potlâc*, oggi sembra non apparire più necessario per orientare i comportamenti delle persone e per attribuire senso e significato al mondo sociale in cui si vive. Oggi la società, infatti, deve fare i conti con la prevalenza del neoliberalismo economico, dove la fede per il mercato e per la concorrenza sembrano essere considerate le uniche forme di regolamentazione dei problemi sociali. In questo contesto, il dono nella sua forma idealizzata, quindi, lontano da ogni calcolo, diviene sempre più un'utopia.

Di fronte ai problemi sociali di cui lo Stato oggi sembra sempre più impotente e incapace, il dono, invece, si presenta sempre più come una condizione necessaria per la riproduzione dei legami sociali. La relazione che si stabilisce tra le persone avviene attraverso la cosa donata alla quale gli attori in gioco assegnano il loro senso. Il significato attribuito permette ai soggetti di rimanere in relazione realizzando così il fine stesso del dono. Il *valore del legame* che così si è creato sarà il presupposto indispensabile per quelle unioni che daranno vita al reciproco riconoscimento, privi sia del *valore d'uso* (valore dato dalla sua validità oggettiva) che del *valore di scambio* (attribuito dall'incontro tra domanda e offerta)²³³. L'idea di dono come reciprocità, ovvero, di un "*dare senza prendere e un prendere senza togliere*"²³⁴ porterà l'uomo a cambiare la logica del proprio comportamento, vedendo, quindi, nell'Altro un fratello, nella riscoperta del legame sociale. A tal fine, è sempre più importante cominciare a

²³³ Cfr. GODBOUT, J. T. (2002). *Lo spirito del dono*. Torino: Saggi. Storia, Filosofia e Scienze Sociali.

²³⁴ Intervento di S. Zamagni (2021).

parlare di economia del dono per condurre verso altre vie la scienza economica che da secoli è vicina alla logica del massimo sfruttamento.

Tuttavia, nelle nostre società, dominate dal capitalismo economico, sostenere l'importanza delle prestazioni non utilitaristiche non equivale a sostenere la totale gratuità. Per Mauss, infatti, il dono prevede sempre un ritorno: il contro-dono vive nella struttura stessa del gesto del dono determinando quindi fin da subito il suo carattere di obbligatorietà.

Ciò che differenzia il dono dalla pratica mercantile è la componente della libertà che nel caso specifico è una libertà per *il legame* sociale e non *dal legame* come invece accade nel commercio: “*il dono fa nascere una relazione, il pagamento di una merce uccide la relazione sul nascere*”²³⁵.

Il dono caritatevole, quindi, si sta istituzionalizzando sempre di più, ma non potrà mai presentarsi come una “terra Promessa” ovvero una bacchetta magica sul mondo perchè, come abbiamo visto all'inizio del nostro percorso, “solo gli dei hanno donato tutto all'uomo proprio per il fatto che non erano umani”.

È proprio partendo da questo desiderio di grandiosità che J. Derrida considera il dono come figura stessa dell'impossibile: il vero dono è quello di colui che dona senza sapere che lo sta facendo a favore di qualcun altro che non si sentirà mai in obbligo di restituire perchè non sa di aver ricevuto un dono. L'unico oggetto che può essere donato, secondo Derrida, non sta nè di fronte a noi, nè da nessuna parte, in altre parole non “sta” affatto. In questo modo, sottraendosi alla possibilità di essere afferrato e quindi commisurato, si evince che l'unico dono possibile è quello del tempo. “*Donare il tempo*” diviene una preposizione paradossale, poichè esso si sottrae alla legge dell'appropriabilità, in quanto rappresenta una figura dell'impossibilità che si manifesta proprio nella forma aporetica del dono. Nel momento in cui si dà all'Altro il proprio tempo, quello che si sta donando in realtà è “*ciò che è nella forma del tempo*”, quindi, in altre parole, *sè stessi*. Ecco che in queste parole, dono e cura materna, intesa come un potersi verso il figlio, trovano corrispondenza.

Il dono, pertanto, implica la propria stessa esistenza, che non può essere concepita se non in rapporto alla forma del tempo. Non si può “fare” un dono ma invece, secondo Derrida, è possibile *essere dono*. “Esser-ci” come dono per l'altra

²³⁵ ANSPACH, M. *Cosa significa ricambiare? Dono e reciprocità*. in FALCIONI, D. (2011). *Cosa significa donare?* Napoli: Guida editori, p. 62.

persona, in modo infinito e incosciente, senza che ci sia volontà e memoria, è il primo rapporto dell'io con sè stesso²³⁶. Esso avviene come quell'eccezione, che infrangendo tutto ciò che è legge, si pone contro il circolo dell'economia della società, per dare testimonianza che *“solo l'Amore dà e dona la vita”*²³⁷. Ecco che da qui Derrida prende le distanze da Mauss arrivando al punto di dire che egli nel *Saggio sul dono* *“parla di tutto tranne che del dono [...] in breve di tutto ciò che, nella cosa stessa spinge al dono e ad annullare il dono”*²³⁸. Derrida, quindi, nel chiedersi di cosa intende parlare Mauss nel suo libro, tenta di decostruire il concetto di dono per renderlo più intelligibile e, proprio in questo tentativo di ricostruzione, esso viene spinto verso la paradossale conclusione di declino e annullamento di sè.

L'analisi di questi due autori ci ha permesso di chiederci se ci possa essere ancora posto per il dono vero e gratuito nella pratica dell'economia, “condannata” oggi ad occuparsi solamente di efficienza, di profitto e di sviluppo, lontana dal comprendere il valore dell'empatia nelle relazioni interpersonali²³⁹.

*“La sfida da raccogliere oggi è quella di battersi per restituire il principio di gratuità alla sfera pubblica. Il dono affermando dell'agire umano il primato della relazione interpersonale sul suo esonero, del legame intersoggettivo sul bene donato, dell'identità personale sull'utile, deve poter trovare spazio di espressione ovunque, in qualunque ambito, ivi comprese l'economia e la politica. Il messaggio centrale è dunque quello di pensare la fraternità come cifra della condizione umana, vedendo nell'esercizio del dono autentico il presupposto indispensabile affinché stato e mercato possano funzionare avendo come obiettivo il bene comune.”*²⁴⁰

²³⁶ Come scrive Heidegger *“L'esser-ci è del tutto singolare rispetto agli altri enti. Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra gli altri enti. Esso è caratterizzato dal fatto che per questo ente ne va del suo stesso essere”* in HEIDDEGER, M. (2005). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, p. 28.

²³⁷ GOBBICCHI, L. (2018). *Paradosso, aporia, scandalo. Il dono impossibile in Jacques Derrida*, Roma: Stamen, p. 15.

²³⁸ *Ivi*, pp. 26-27.

²³⁹ Cfr. ZAMAGNI, S. *Il dono come gratuità in economia*, in AIME, M., BARTEZZAGHI, S., BAUMAN, Z., BOELLA, L., NATOLI, S., NIOLA, M., ZAMAGNI, S., ZOJA, L. (2013). *Dono dunque siamo: otto buone ragioni per credere in una società più equa*, Novara: UTET.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 100.

Rimane comunque chiaro che la gratuità non è sufficiente per definire un dono autentico in quanto esso deve essere mosso da motivazioni intrinseche, una sorta di interesse superiore ovvero la costruzione di fraternità e di relazioni positive tra persone le quali dovrebbero dare un contributo positivo alle dinamiche del mercato sempre più distanti dalle esigenze reali delle persone.

La prospettiva di decrescita, indotta dall'avanzare delle variazioni climatiche, oltre che per effetto delle strategie economiche, dovrebbe portare ad un ripensamento globale intorno al tema del "dono" inteso come potente strumento di cambiamento della società e delle prospettive della popolazione. In questo contesto, il dono diviene un'alternativa ai meccanismi attuali dello scambio economico e consumistico. Il dono come gratuità, quale condizione determinante dei rapporti di reciprocità, deve diventare presupposto per la nascita dei rapporti che sorreggono l'intera comunità nel rispetto della valorizzazione delle risorse e della loro messa a frutto.

Il *dono reciproco* diviene, quindi, un'esigenza sociale e le associazioni caritatevoli, che in esso trovano espressione, devono cercare di valicare la sfera della vita privata e dei rapporti personali, dove invece sono costrette da quando l'influenza del mercato e della produzione sono prevalenti. Gli strumenti utili per ampliare il numero di relazioni interpersonali libere dai condizionamenti del sistema dominante dovranno, infatti, partire dal riconoscimento di tutte quelle attività svolte per libera scelta dalle persone senza prevedere alcuna retribuzione.

In questa cornice, il dono dovrebbe avere un ruolo centrale in tutte quelle società rispettose nei confronti del pianeta contro, quindi, ogni forma di sopraffazione e di sfruttamento capitalistico oggi dominante soprattutto nei confronti delle donne; a tal proposito, un primo passo importante è quello di riconoscere e valorizzare il lavoro svolto gratuitamente dal mondo femminile come, ad esempio, quello domestico o di cura dei figli, nella convinzione che il dono sia profondamente radicato nella funzione materna; infine, un ulteriore passo importante, risiede in una consistente riduzione delle attività commerciali e produttive, le quali dovrebbero portare al massimo rispetto dell'ambiente e dei bisogni delle persone nella volontà di non compromettere il soddisfacimento dei bisogni delle generazioni future.

Questa forma diversa di circolazione, non più spinta dal profitto e dagli interessi, dovrebbe costituire una nuova forma di dono orientato esclusivamente alla

soddisfazione dei bisogni essenziali. I rapporti dell'umanità con il pianeta dovrebbero essere di tipo nuovo in un'ottica di mantenimento dell'integrità dell'ecosistema e dell'efficienza economica, quale risultato del rapporto tra costi e benefici nel breve e nel lungo periodo.

A tal fine, un ruolo di primo piano è racchiuso nelle attività delle donne ritenute di estrema utilità sociale perché possono costituire un'effettiva risposta all'emergenza del pianeta sostituendo le azioni dettate dal profitto e dall'interesse con metodi e attività di cura e di dono nella convinzione che esse possano creare relazioni positive di solidarietà, reciprocità e fiducia.

È necessario restituire alla cura tutta la complessità emotiva che è alla sua origine, al fine di coglierne la radicalità e il potere sovversivo. Siamo stati tutti bambini un tempo e, indipendentemente dal genere, abbiamo tutti ricevuto, nei primi anni di vita, le cure responsive necessarie al soddisfacimento dei nostri bisogni. Queste cure e attenzioni vanno a costituire quell'*economia del dono* offerta e praticata dalla mamma; è questa la cura autentica²⁴¹ la quale si rivolge all'interiorità della singola persona, in un'ottica orientata verso il futuro, con un fine trasformativo e migliorativo, nel pieno possesso della propria umanità in divenire.

Nella volontà di uscire dalla visione patriarcale, tale per cui l'azione della cura è affidata esclusivamente alla figura femminile, essa deve diventare, al contrario, una pratica diffusa capace di trasformare la nostra visione del mondo.

Con maggiore consapevolezza riusciamo, quindi, ora a rispondere alla nostra domanda iniziale, ritenendo che la cura sia il dono per eccellenza delle donne, quale risultato di una scelta libera e volontaria, e riconoscendo il suo valore universale.

Come abbiamo visto all'inizio del nostro percorso, il dono può essere considerato come una grazia fatta all'altro, un gesto in cui non viene assicurato alcun ritorno, ma che deve rinnovarsi indefinitamente, senza che niente venga ricambiato o restituito. Alla posizione teorica dell'individualismo metodologico basato sull'auto-interesse dell'individuo, che nell'*homo oeconomicus* trova rappresentazione, deve

²⁴¹ Cfr. CONTE, M. (2006). *Ad altra cura. Condizioni e destinazioni dell'educare*. Lecce: Pensa Multimedia. L'autore riporta il rimprovero socratico rivolto alle direzioni e alle destinazioni verso cui la cura può indirizzarsi: autentica e inautentica.

sostituirsi un'antropologia della reciprocità, propria dell'*homo reciprocus*, il quale “*mobilita la passione del dono e conduce all'individuo comunitario.*”²⁴²

Ecco quindi che “*la gratuità del dono umano può davvero imitare la charis divina in quanto non mira alla salvezza [...] ma si affida alla fede in un Dio la cui volontà resta intrinsecamente imperscrutabile.*”²⁴³

L'alternativa deve essere non-capitalista e matriarcale, al cui centro vi è una cultura basata sul dono e su un'economia non più politica ma civile, la quale dovrà essere riportata alla sua visibilità e consapevolezza originaria in quanto agente di trasformazione delle realtà in cui è inserita.

Bisognerà prestare attenzione a questi elementi per non incorrere nel rischio di cancellare l'economia materna e la sua sovrastruttura, cominciando dalla comprensione e dalla consapevolezza collettiva delle alternative possibili. Se immaginassimo, infatti, un mondo in cui non si danno e non si ricevono doni, in cui non ci sono nè cure materne, nè accudimento e dove conta solo il profitto, ecco che questo mondo crollerebbe all'istante in quanto mancherebbe di fondamenta e la sopravvivenza umana sarebbe impossibile. Per poter sopravvivere occorre lasciarci alle spalle la grande macchina capitalistica e riconnetterci in un rapporto quasi trascendentale alle pratiche materne donatrici di vita in ogni dimensione, riconoscendo il loro ruolo di cruciale nella costruzione di un mondo migliore.

Il dono è quindi un'alternativa davvero possibile? Sì, ma per comprenderlo, è importante cambiare la prospettiva da cui guardiamo e diamo significato al mondo. Con occhi più esperti, possiamo ora capire sia il messaggio di Mauss per cui il dono deve essere concepito come un rapporto di *reciprocità* e solidarietà, poiché chi dona condivide ciò che ha, se non addirittura ciò che è, ma anche il messaggio di Derrida, il quale afferma che è possibile *essere dono*. “*Esser-ci*” come dono per l'altra persona in modo infinito e incosciente senza volontà o memoria, quale primo rapporto dell'io con sè stesso.

²⁴² Cfr. PULCINI, E. (2001). *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino: Saggi. Storia, Filosofia e Scienze Sociali.

²⁴³ GIACOMINI, B. (2006). *In cambio di nulla. Figure del dono*. Padova: Il poligrafo, p. 119.

Bibliografia

- AIME, M., BARTEZZAGHI, S., BAUMAN, Z., BOELLA, L., NATOLI, S., NIOLA, M., ZAMAGNI, S., ZOJA, L. (2013). *Dono dunque siamo: otto buone ragioni per credere in una società più equa*. Novara: UTET.
- BARANI, L. (2010). *Derrida e il dono del tempo*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- BATAILLE, G. (2015). *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*. Torino: Bollati Boringhieri.
- BECCHETTI, L., BRUNI, L., ZAMAGNI, S. (2019). *Economia civile e sviluppo sostenibile. Progettare e misurare un nuovo modello di benessere*. Roma: Ecca editore.
- BENVENISTE, E. (2001). *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società*. Torino: Einaudi.
- BERKING, H. (1999). *Sociology of Giving*. London: Sage Pubns Ltd.
- BERTI, A. E., BOMBI, A. S. (1988). *The child's construction of economics (European Monographs in Social Psychology)*. London: Cambridge University Press.
- BOUDON, R., MARTINI, M., SANTORO, M. (1996). *Trattato di sociologia*. Bologna: Il Mulino.
- BOWLBY, J. (1996). *Costruzione e rottura dei legami affettivi*. Milano: Cortina Raffaello.
- BREZZI, F., RUSSO, M. T. (2011). *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*. Torino: Bollati Boringhieri.
- BURKERT, W. (2003). *La religione greca in epoca arcaica e classica*. Milano: Jaca Book.
- CAILLÈ, A. (1998). *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*. Torino: Bollati Boringhieri.
- CHEMOTTI, S. (2005). *Corpi e identità. Codici e immagini del corpo femminile nella cultura e nella società*. Padova: Il Poligrafo.
- CIANI, M. G. (2001). *Medea. Variazioni sul mito*. Venezia: Marsilio.
- CONTE, M. (2006). *Ad altra cura. Condizioni e destinazioni dell'educare*. Lecce: Pensa Multimedia.

- CURI, U., GIACOMINI, B. (2002). *Xenos. Filosofia dello straniero*. Padova: Il Poligrafo.
- DERRIDA, J. (2016). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- DERRIDA, J. (2004). *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. Milano: Cortina Raffaello.
- DERRIDA, J. (2009). *Donare la morte*. Milano: Jaca Book.
- DERRIDA, J. (2020). *Politiche dell'amicizia*. Milano: Cortina Raffaello.
- DERRIDA, J. (2006). *Glas*. Firenze: Bompiani.
- ELIADE, M. (2008). *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Bollati Boringhieri.
- ELIADE, M. (2013). *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri
- FALCIONI, D. (2011). *Cosa significa donare?* Napoli: Guida editori
- FEDERICI, S. (2020). *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*. Milano-Udine: Mimesis.
- FREEMAN, F. R. (2010). *Benvenuti nel paese delle donne. Un viaggio straordinario alla scoperta dei Moso, una società matriarcale senza violenza né gelosia*. E-book: Edizioni Roma.
- FORCINA, M. (2008). *Per amore, per forza, per-dono, donne, lavoro e politica. Quaderni delle pari opportunità*. Lecce: Edizioni Milella.
- GIACOMINI, B. (2006). *In cambio di nulla. Figure del dono*. Padova: Il poligrafo.
- GIACOMINI, B. (2019). *Philoxenos. Per una filosofia dell'ospitalità*. Genova: Il Nuovo Melograno.
- GILBERT, P., PETROSINO, S. (2001). *Il dono*. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- GOBBICCHI, L. (2018). *Paradosso, aporia, scandalo. Il dono impossibile in Jacques Derrida*. Roma: Stamen.
- GODBOUT, J. T. (1998). *L'esperienza del dono. Nella famiglia e con gli estranei*. Napoli: Liguori editore
- GODBOUT, J. T. (1998). *Il linguaggio del dono*. Torino: Bollati Boringhieri.
- GODBOUT, J. T. (2002). *Lo spirito del dono*. Torino: Saggi. Storia, Filosofia e Scienze Sociali.
- GODELIER, M. (2013). *L'enigma del dono*. Milano: Jaca Book.
- HEIDDEGER, M. (2005). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.

- HENAFF, M. (2018). *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*. Pisa: edizioni ETS
- HENAFF, M. (2021). *Dono, scambio, reciprocità. Dalla filosofia all'antropologia*. Roma: Castevecchi.
- KENENYI, K. (2015). *Gli dei e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita delle civiltà*. Milano: Il Saggiatore.
- KLEIN, M. (1984). *Il nostro mondo adulto e altri saggi*. Firenze: Psycho.
- LATOUCHE, S. (1992). *L'occidentalizzazione del mondo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- LEVINAS, E. (2018). *Altrimenti. Lettura di "Altrimenti che essere o al di là dell'essenza"*. Milano: Porcelliana.
- MALINOWSKI, B. (2011). *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitive*. VOL. 1, Torino: Bollati Boringhieri.
- MARION, J. L., CALDARONE, R. (2001). *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*. Torino: SEI
- MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.
- MAUSS, M. (1997). *I fondamenti di un'antropologia storica*. Torino: Biblioteca Einaudi.
- MEDDA, L. (1996). *Eschilo, Supplici*. Pisa: Edizioni ETS.
- MULÈ, P. *Pensare il dono. Figure dell'impossibile in Jacques Derrida*. Tesi di Dottorato di ricerca in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane, Università degli studi di Roma Tre, A.A. 2006-2007.
- NUSSBAUM, M. C. (2007). *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Milano: Il Mulino.
- OMERO, *Iliade*. trad. it. (a cura di) CIANI, M. G. (2001). Venezia: Marsilio.
- OMERO, *Odissea*. trad. it. (a cura di) PRIVITERA, G.A. (2004), Milano: Mondadori.
- OVIDIO, P. N. (2015), *Le metamorfosi*. Torino: Einaudi.
- PINDARO (2017). *Olimpiche. XIV; Pitiche. II*. Milano: BUR Rizzoli.
- POLANYI, K. (2000). *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Torino: Einaudi.
- PULCINI, E. (2009). *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*. Torino: Bollati Boringhieri.

- PULCINI, E. (2001). *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. Torino: Saggi. Storia, Filosofia e Scienze Sociali.
- REALE, G. (1994). *SENECA. Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*. Milano: Rusconi libri.
- RICOEUR, P. (2000). *Amore e giustizia*. Brescia: Morcelliana.
- RIGON, F. (1998). *Le tre Grazie, Iconografie dall'antichità a oggi, dal classicismo al marketing*. Cittadella: Biblos editore.
- SALSANO, A. (1994). *Il dono perduto e ritrovato*. Roma: Manifestolibri.
- SIMMEL, G. (2018). *Sociologia*. Roma: Meltemi.
- SMITH, A. (1965). *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*. Torino: Unione Tipografo Editrice Torinese.
- SOFOCLE, *Aiace*. trad. it. (a cura di) CIANI, M. G. (1999). Venezia: Marsilio.
- SOMAINI, A. (2001). *Il dono. The gift. Offerta, ospitalità, insidia*. Milano: Charta editore.
- STAROBINSKI, J. (2019). *Tre furori*. Milano: SE
- TRONTO, J. C. (2014). *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*. Parma: Diabasis.
- VAUGHAN, G. (2005). *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*. Roma: Meltemi editore.
- VAUGHAN, G. (2020). *Le radici materne dell'economia del dono*. Milano: Vanda edizioni.
- VAUGHAN, G. (2022). *Il dono nel cuore del linguaggio. L'origine materna del significato*. Milano-Udine: Mimesis.
- VON RAD, G. (2000). *Teologia dell'Antico Testamento. Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*. Torino: Paideia.
- WEBER, M. (2002). *Sociologia della religione I. Protestantesimo e spirito del capitalism*. Trad. it. (a cura di) ROSSI, P., Torino: edizioni Torino.
- ZAMAGNI, S., SCIALDONE, A. (2015). *La geografia dell'economia civile dell'Italia repubblicana*. Enciclopedia Treccani online: https://www.treccani.it/enciclopedia/la-geografia-dell-economia-civile-dell-italia-repubblicana_%28L%27Italia-e-le-sue-Regioni%29/
- ZANARDO, S. (2007). *Il legame del dono*. Varese: Vita e pensiero.

- ZINGARI, G. (2005). *Il dono e l'Occidente. Conversazione su un gesto inspiegabile.*
Roma: Le Nubi.