



Scuola Dottorale in Pedagogia e Servizio Sociale

Dottorato di ricerca in
Pedagogia

Ciclo XXV
Anno di discussione 2013

Approccio a una pedagogia del dono. La persona, le relazioni e i legami sociali.

Tesi di
Daniele Pastore

Coordinatore del Dottorato

Prof. Massimiliano Fiorucci

Tutor del Dottorando

Prof. Massimiliano Fiorucci

Co-tutor del Dottorando

Prof. ssa Bruna Grasselli

A coloro che fanno profumare d'umano il dono.

INTRODUZIONE

PER UN APPROCCIO AD UNA PEDAGOGIA DEL DONO.

*Solo nella verità la carità risplende e può essere autenticamente vissuta.
La verità è luce che dà senso e valore alla carità.
Questa luce è, a un tempo, quella della ragione e della fede,
attraverso cui l'intelligenza perviene alla verità naturale e soprannaturale della carità:
ne coglie il significato di donazione, di accoglienza e di comunione.*

BENEDETTO XVI

Il presente studio è un tentativo di esplorare le ambiguità delle forme del dono, con la convinzione che sia possibile trovare significative intersezioni tra le strutture proprie della relazione educativa e i fondamenti di un legame donante.

L'universo che ruota intorno a quest'ambito di ricerca è assai complesso, in quanto comprende concetti cruciali della storia del pensiero occidentale (definiti in modi eterogenei e persino divergenti), e molteplici saperi disciplinari; è dunque necessario chiarire l'orizzonte entro cui il lavoro presente vive. Collochiamo questa ricerca all'interno di una prospettiva umanista che s'apre al sapere pedagogico e tiene sullo sfondo caratterizzazioni provenienti dalle correnti fenomenologiche e dalle filosofie dialogiche –personalista ed ermeneutica- esistenzialiste.

L'area disciplinare sua propria è quella della filosofia dell'educazione, in cui l'integrazione del momento filosofico e di quello pedagogico è tesa a definire un punto di vista capace di sondare le origini, i significati e i fini, per il singolo soggetto e per la società, di un dar forma all'umano che parta da un principio relazionale fondato su un *legame donante* o, quantomeno, su un primo gesto di sporgenza rischiosa verso un'alterità con cui si ha il desiderio di legarsi. Vi sono due domande di fondo, due irrisolte ricerche di nozioni prime, che animano il procedere della trattazione, che cuciono le trame del discorso e tengono desta l'attenzione sul fine della ricerca: la prima riguarda la questione circa la possibilità di dare unità ai molteplici modi di dire *relazione educativa*; la seconda determina anche il fondo su cui si colloca l'impianto proposto e concerne la possibilità di definire l'educazione senza includere in essa la necessità per il soggetto di donar-si.

L'indagine seguirà dunque le direttrici teoretiche di un discorso che non perde mai di vista la necessità d'ancorarsi all'uomo e alle relazioni che è capace di stabilire

nell'ambiente che abita. La via percorsa trova lumi in quel solco tracciato dalla tradizione pedagogica che ha posto come chiave d'accesso al discorso educativo *la parola*: tale prospettiva considera la relazione come la situazione radicale della scommessa educativa che ha come posta in gioco il divenire sempre più mano dell'uomo¹. In quest'ottica s'intende considerare l'essere dell'individuo come un essere-*per altri*, che consente la possibilità di realizzazione del dono e della donazione solo all'interno di forme di relazionalità. Dono e donazione, dunque, si pongono come paradigmi capaci di sfidare l'individualismo e l'atomismo sociale contemporaneo, in quanto possono esistere laddove c'è legame, reciprocità, cooperazione, compromissione con un'alterità.

Si avverte la necessità di considerare il dono come un atto o intenzione che da sempre abita le collettività umane: dal mondo "primitivo" in cui, come rileva anche Mauss, vige un sistema solido di scambio reciproco di doni rituali (collane, bracciali, cibi particolari), al mondo antico dell'età ellenistica e romana, in cui i ricchi e i nobili elargivano benefici ai più poveri e finanziavano la costruzione di opere artistiche, templi per la venerazione delle divinità e infrastrutture. Si pensi anche al tardo medioevo, in cui il proliferare di nuove e imponenti chiese nel continente europeo avveniva con i contributi di anonimi e ricchi donatori. Si ricordi con l'avvento del francescanesimo l'attenzione e la cura rivolte all'assistenza ai poveri, un fatto sociale che continuò in età moderna, arrivando sino ai nostri giorni nelle forme filantropiche laiche e religiose.

Affrontando il tema della donazione non si può omettere il dato che comunemente, nel contesto occidentale, essa è intesa come un passaggio di proprietà di un bene tra due persone senza una transazione ulteriore tesa al ricambio del gesto ricevuto. Tale unidirezionalità definisce il donare rispetto allo scambio commerciale che, invece, si stabilisce nell'ambito di una contrattualità fondata sull'utilità dei contraenti lo scambio; utilità che «prepara il potere di qualcuno su qualcun altro, di un gruppo su altri gruppi»². La logica del mercato si struttura a partire da un principio di esercizio di forza dato dalla forza dell'avere; più si ha, più si detiene una forza capace di avere la meglio sull'altro della relazione e maggiormente si possono impiegare le proprie risorse per accrescerla. È un circolo vizioso in cui persino il diritto e la legge sono caduti o de-

¹ Cfr. DUCCI E., ROSSANO P., *Introduzione*, in F. Ebner, *La parola è la via. Dal Diario*, Anicia, Roma 1991, pp. 8-10.

² B. ROMANO, *Dono del senso e commercio dell'utile. Diritto dell'io e legge dei mercati*, Giappichelli, Torino 2011, p. 280.

caduti. E dunque, agli occhi di chi considera il libero mercato come principio primo su cui fondare l'ordine sociale, sfugge la logica di una forza differente che concorre alla strutturazione della socialità. Il dialogo, che si pone come presupposto del dono, apre spazi relazionali di crescita e sviluppo umano capaci di rompere i consolidati schemi di esercizio di potere e sottomissione di una parte elitaria della società.³ Ora, ciò che abitualmente viene inteso come *dono*, non è che una parte del principio relazionale che si vuole dimostrare essere elemento cardine di ogni legame che possa dirsi educativo.

La storia delle scienze filosofiche e antropologiche non ha consegnato agli studiosi della contemporaneità una prospettiva unica dalla quale osservare ciò avviene attorno ai fenomeni oblativi. La trasversalità del donativo e la sua profonda vicinanza ai caratteri che costituiscono l'ontologia dell'umano, non hanno permesso a coloro che hanno fatto ricerca intorno alle questioni dell'oblazione di muoversi agilmente nel cercare una risposta unitaria alla questione sulla sostanza della donazione. A questa impossibilità di contenere e sintetizzare quanto è qui in studio, si aggiunge la difficoltà di considerare il dono nei contesti storico-culturali più disparati: dal dono natalizio, al *potlatch* osservato da Mauss, dal *beneficium* senecano, alla possibilità del dono agapico. Ripercorrendo alcuni dei principali nodi di questa ricerca di senso intorno alla donazione, il nostro studio intende integrare -e non generare- in una visione sintetica, alcuni caratteri dell'oblazione che identificano l'azione educante. Il *donare*, sgomberando il campo da ogni dubbio, si pone come fenomeno complesso tutt'altro che identificabile con l'azione del regalare.

Certamente è possibile constatare due dati comuni alle speculazioni teoretiche più rappresentative circa la donazione: 1) innanzitutto che questa si costituisce di più momenti, sinteticamente articolati nel donare, ricevere e ricambiare. Questi a loro volta li si può considerare da almeno due punti di vista: un primo che sostiene la circolarità consequenziale dei tre momenti; un secondo che stabilisce che non possono darsi il ricevere e il ricambiare se non nell'ottica di nuove donazioni; al donare si può corrispondere con l'accogliere il dono, che è a sua volta un donare.

2) In seconda istanza il dono può dirsi tale solo se considerato come un *dare sé*; non può ridursi a mero trasferimento di una proprietà, o di una qualche forma oggettuale.

³ «La condizione umana una combinatoria diversificata ma insuperabile tra la gratuità e l'utilità. La prima è incondizionata in tutti, la seconda è condizionata da alcuni che hanno più forza nel mercato e dominano gli altri, violando il legame formativo del nesso tra principio di uguaglianza e principio dialogico.», Ivi, p. 285

Coinvolgendo la soggettività, il dono di sé si pone come lo sporgersi rischioso dell'individuo presso un'altra individualità, cui chiede di stringere un legame. Donare sé è dischiudersi alla possibilità di non essere immune e di abbracciare una dimensione comunitaria. Questa chiamata nei confronti dell'altro avviene attraverso la mediazione simbolica oggettuale che ha il potere di trasferire il messaggio della donazione personale.

A partire da queste due direttrici è possibile affermare dunque che il donare si differenzia dal regalare poiché contiene il dono di sé ad un altro da sé, che suppone un desiderio di stabilire con il donatario un legame. Il dono è quindi prima di tutto posto sul riconoscimento reciproco, che è carattere indispensabile del legame sociale.

La breccia che si tenta di aprire con questo studio ha il fine di introdurre il tema della donazione in ambito pedagogico, fuori dalle possibili derive ideologiche e le esortazioni moralistiche – due vie che potrebbero attirare un gran numero di critiche- e s'inserisce nel terreno fertile di un panorama scientifico che vede la riabilitazione della figura del dono⁴ in molte altre discipline: innanzitutto nella *sociologia e l'antropologia*, con le tesi di Marcel Mauss e con il Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali, che individua nell'opera dell'antropologo francese la possibilità di definire, attraverso il dono, un nuovo paradigma per le scienze sociali; poi nella *speculazione filosofica* contemporanea, in quell'area maggiormente sensibile ai temi di antropologia trascendentale, che declina il dono e la donazione «in tutta una serie di temi riguardanti di volta in volta, i presupposti dell'indagine fenomenologica, i fini della decostruzione, le politiche del genere, l'etica della responsabilità e della cura, lo statuto dell'immagine e della scrittura»⁵; il dono ha un ruolo sempre di maggior rilevanza anche nell' *economia*, micro e macro, per i teorici della decrescita e anche, in Italia, per gli esponenti del movimento di Economia di Comunione; nell'ambito delle *scienze giuridiche*, B. Romano individua nell'atto del dono la gratuità che «non persegue alcuna utilità, non cerca un contraccambio»⁶; in ultimo nelle *scienze teologiche*, in particolare nel pensiero di P.

⁴ Cfr. VIGNA C., *Sul dono come pratica trascendentale*, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

⁵ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 3.

⁶ B. ROMANO, *op. cit.*, p. 13.

Sequeri, che individua nel dono che gli uomini si scambiano il riflesso dell'azione generante di Dio⁷.

La ricerca si radica su di un terreno vasto, le cui aporeticità non permettono di definire in maniera ultima il dono nel suo carattere ontologico e nelle prospettive etiche e relazionali che genera. I molteplici sguardi che hanno colto il donare, il legame che si stabilisce tra gli individui e la sua potenza sociale, economica e giuridica, non permettono una semplice sintesi da declinare all'interno di una prospettiva pedagogica e quindi formativo-educativa. Certamente l'orizzonte di significato che nella tesi presentata si vuole abbracciare coglie il dono e l'azione donante nell'ottica di un rapporto inteso come *luogo in cui l'uomo entra in contatto con l'altro abbandonando la propria immunitas in favore di un legame rischioso*.⁸ Il dono cui si fa riferimento, si pone nello spazio compreso tra la poesia dell'*agàpe* e la prosa della giustizia⁹ e si veste della sua funzione mediante per portare il sé del donatore nei pressi dell'altro-donatario, al fine di chiedere la relazione. È in questo momento che si pone il punto di contatto più forte tra i caratteri di una relazione donante e una di carattere educativo.

La tesi che si vuole dimostrare, dunque, non può prescindere da un'analisi circa le formulazioni teoretiche sul dono e sulla donazione e da una scelta rispetto al modello educativo capace di accogliere la dinamica oblativa.

Il nostro "approccio ad una pedagogia del dono" è scandito in tre diverse sezioni: una prima osserva il fondo antropologico e sociologico da cui il dono emerge; una seconda studia come il pensiero filosofico contemporaneo ne ha parlato; un'ultima parte nella quale si definiscono le linee guida per una teoria del dono in ambito educativo.

Per ciò che concerne la **prima** delle tre sezioni, si sono prese le mosse dalla possibilità di cogliere le origini antropologiche della donazione e i suoi fondamenti epistemologici, innanzitutto attraverso la prospettiva colta dagli esponenti del M.A.U.S.S. e dallo studio condotto sull'opera *Saggio sul dono*¹⁰ di Mauss. Si sono messi in luce la scommessa del dono, nella misura in cui esso è definito come il solo paradigma propriamente sociologico, e il simbolismo che coglie il donare come forma, mediante delle alleanze e

⁷ Cfr. P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. GASPARINI (a cura di), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999, pp 107- 155.

⁸ Cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002 e *id*, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

⁹ Cfr. P. RICOEUR, *Percorsi del Riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p.252.

¹⁰ Cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.

delle lotte nelle società. Secondo M. Mauss uno dei fondamenti della società è la donazione senza la quale non potrebbe esserci reciprocità, luogo in cui risiede il mistero del perpetuarsi della relazione; la sua essenza relazionale si traduce nell'obbligo di donare, ricevere e ricambiare, per cui il contro dono è implicato e addirittura incluso nella prassi oblativa. La reciprocità individuata nel dono arcaico si pone nell'assenza assoluta di gratuità e nella presenza di uno spirito *-hau-* che è la forza contenuta nell'oggetto donato legato al donatore. Di conseguenza, l'accettazione del dono definisce l'acquisizione di una parte d'essere del donatore e apre alla possibilità della risposta secondo libertà.

Tra la primavera del 1980 e il 1981, dall'incontro di alcuni studiosi, economisti, giuristi, sociologi e antropologi, accomunati dalla volontà di proseguire il percorso di ricerca sul dono intrapreso dall'antropologo francese, nasce il *Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali*. Le idee iniziali di critica all'economicismo imperante, proposte al panorama scientifico attraverso il «Bulletin du M.A.U.S.S.», vedono presto un diramarsi di declinazioni specifiche proposte dagli autori; le differenze d'impostazione metodologica e di approccio rispetto ai lavori dell'etnologo, sociologo e storico delle religioni Marcel Mauss, si fanno da presto evidenti. Ma ancora oggi, la pluralità degli sguardi con cui è colto il fenomeno del dono non elimina il denominatore comune che anima lo spirito dei ricercatori del MAUSS, ossia l'aspra critica al principio per cui la struttura sociale si regge sull'utilitario e lo strumentale, in favore di una scienza capace di cogliere l'umanità dell'uomo nell'agire relazionale all'interno dei nuclei sociali. Il Movimento, dunque, con le differenze che vivono nelle ricerche dei suoi esponenti, intende promuovere uno sguardo sull'agire sociale capace di superare la prospettiva che coglie esclusivamente il valore economico dei rapporti tra gli individui, e si propone di ripensare l'azione sociale alla luce dei legami che si stabiliscono tra le persone nella formazione delle alleanze comunitarie.

Dopo il MAUSS, si è guardato alla forma dell'elargizione dei benefici ai tempi della ultima Stoa, in particolare facendo riferimento all'opera di Seneca, da cui emergono alcuni principi delle radici morali del comportamento. Attraverso il *De Beneficiis*¹¹ è stato possibile cogliere il carattere sociale del beneficio che, inteso come dono (ma mai come dono di sé), si fonda sul dare, ricevere e ricambiare. Seneca mette in luce anche il valore

¹¹ Cfr. L.A. SENECA, *Sui benefici*, Laterza Roma-Bari 2008.

che il tempo ha nel legame donativo, nella misura in cui in esso si definisce la possibilità di *ben dare*, *ben ricevere* e *ben ricambiare*. È da considerare che il valore che Seneca assegnava al beneficio si discosta dal significato che la speculazione teoretica odierna attribuisce al dono; d'altra parte, egli propone un affascinante studio in cui rileva alcuni dei caratteri che tutt'oggi sono presi come riferimento per studiare ciò che il dono porta in sé di "misterioso". Infatti, il valore che l'opera senecana offre a questo lavoro, risiede nella possibilità di cogliere in germoglio alcune categorie necessarie alla definizione della donazione nei termini contemporanei, quali la necessità di esprimere il beneficio come atto di amicizia, nella libertà e quindi sotto l'egida della volontà. Egli rompe lo schema dell'utilità sociale del *beneficium*, e entra a studiarne gli effetti nelle relazioni: ad esempio la riconoscenza, che spinge al *reddere*; e la gioia che viene dall'elargizione e dal riconoscimento che questa cela. Seneca individua un doppio binario su cui viaggia la donazione: da una parte coglie l'importanza sociale di un circolo virtuoso che permette ai regnanti di fare del bene ai sudditi, i quali che non mancheranno di riconoscenza nei loro confronti. Dall'altra sostiene come la forza dirompente contenuta nel dono sia in grado di rompere la statica gerarchia sociale, violando un tabù che perdura, in alcuni contesti, ancora oggi. Secondo Seneca può darsi beneficio anche dal basso verso l'alto, può dare beneficio un figlio al proprio padre e uno schiavo al proprio padrone, annullando così la distanza convenzionale che li separava. Fondamentale è anche il tema della memoria che è necessario che rimanga viva in chi riceve, ma che è importante che sparisca in coloro che hanno elargito la beneficenza e la questione dello sguardo sull'altro che, in quanto amico, va considerato come lo si fa con se stessi. La lente da cui poter cogliere il fondamento del lavoro di Seneca, è nella considerazione che il dono ha la forza di caricare i beni materiali di un forte valore spirituale capace di cogliere e colmare l'esigenza etica delle relazioni.

Nella **seconda** sezione si è colto il significato che l'azione oblativa ricopre all'interno del dibattito filosofico contemporaneo.

Il primo riferimento è all'opera di Heidegger, il quale ritematizzando la distinzione – la differenza ontologica – tra ente ed essere, individua un nuovo modo del *Sein*: esso *si dà*, ovvero si dona, nell'orizzonte del tempo.

L'essere trova il suo luogo proprio nel dar-si; il movimento che compie dice del suo carattere oblativo, in quanto lo porta alla presenza e alla costituzione dell'essenza

dell'esistenza umana.¹² La condizione di possibilità del pensiero dell'essere è il suo stesso "disvelamento", l' *'Es gibt'*. Il filosofo di Messkirch invita a considerare come centro della questione relativa all'essere il carattere donativo del suo "venire in presenza": il darsi dell'essere si sostanzia in un sottrarsi in favore del dono che esso dà. Dono che è pensato da Heidegger come l'essere in riferimento all'ente.

Il *venire in presenza* dell'essere, il suo offrirsi¹³, è quindi, sostanzialmente, un evento che si definisce nel darsi, che nel dono rimane velato. La velatezza, sostiene il filosofo, è proprietà dell'essere, che dandosi si ritrae a favore dell'evento manifesto.

L'*ereignis* (l'evento) è un tema centrale in questo lavoro, in quanto è sede dell'unione di *essere* e *tempo*, poiché è all'essere stesso che appartiene, in modo inscindibile, il suo darsi e il suo ritrarsi nella temporalità; l'evento come rottura dell'ordine del tempo è, dunque, una donazione che passa per il ritiro dell'essere in favore di una presenza.

Il nodo tematico per noi centrale è che la donazione è proprietà specifica ed esclusiva dell'*ereignis*, in quanto è l'evento che dona essere e dona tempo, come donazione di presenza. Sul modo di presentificarsi dell'essere che rimanda al mistero, irrisolto, di un donatore originario, rintracciamo, quindi, i caratteri fondanti del modo della donazione dell'essere.

Oltre le considerazioni ontologiche sull'essere, sono state considerate in questo lavoro le riflessioni di Ricoeur, esposte principalmente nei testi *Amore e Giustizia*¹⁴ e *Percorsi del Riconoscimento*¹⁵. Il dialogo del filosofo con la questione del dono si muove entro l'analisi della relazione tra giustizia e amore, che attribuisce alla prima, in cui vigono l'esigenza distributiva e la logica dell'eguaglianza, la funzione di necessario riferimento in ambito etico, e definendo il secondo, l'amore, come luogo della sovrabbondanza capace di superare le strutture dell'etica. Ricoeur sostiene la presenza di una forma dialogica che fa da ponte e unisce le due categorie. La relazione tra le due rende possibile una contaminazione virtuosa che concretizza una possibilità di realizzazione nella vita quotidiana.

¹² Cfr. V. Tercic, *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, Gregorian University Press, Roma, 2005.

¹³ Il modo del dare che Heidegger evidenzia come quarta dimensione (in *ET* erano definite estasi) del tempo, oltre le tre: passato, presente e futuro, ovvero l'offrirsi [*Reichen*], definisce e permette l'incontro tra i tre tempi, passato, presente e futuro.

¹⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Morcelliana Brescia 2000. D'ora in poi AeG.

¹⁵ D'ora in poi PdR.

Il dono, dunque, si pone, secondo il filosofo, nello spazio di piano compreso tra la poesia dell'agape e la prosa della giustizia, come luogo della manifestazione dell'alterità e simbolo dell'incompletezza dell'individuo; attraverso la donazione emerge l'appartenenza del sé a una struttura di reciprocità. L'esperienza viva della donazione, secondo il filosofo di Valence, permette un riconoscimento mutuale che passa per le caratteristiche conflittuali potenziali che il dono ha in sé e che derivano dalla tensione creatrice tra generosità e obbligo.

In *PdR* il tema del dono, paradigma alternativo alla logica utilitarista, emerge dall'incontro del filosofo di Ricoeur con l'opera di M. Mauss e dal dialogo instaurato con Derrida e Marion, che sul dono hanno scritto molte pagine. Il centro della questione si definisce nell'ultima parte del testo, nell'analisi della fenomenologia del dono come riferimento imprescindibile per la realizzazione del mutuo riconoscimento tra gli uomini, capace di preservare l'unicità dell'individuo (evitando una confluenza fusionale nella relazione) e permettendo, allo stesso tempo, l'instaurarsi della gratuità nel fondamento del legame.

Il dono, in quest'ottica, è posto come termine ultimo e più significativo delle esperienze pacificate di mutuo riconoscimento, alternative all'idea di lotta nel processo di riconoscimento.

In terza istanza è stato affrontato il pensiero di J. Derrida che pone in questione l'impossibilità del dono. Il punto di vista del filosofo francese parte dalla considerazione che il mostrarsi del dono, azione necessaria perché questo possa essere ricevuto, genera nel soggetto ricevente una qualche forma di gratitudine che innesca un circolo economico e un gesto di ricambio che, in quanto tali, distruggono il dono. Quando il dono appare e si manifesta sia a colui che lo promuove, sia a colui che è nella posizione di riceverlo, esso perde i caratteri ontologici che lo determinano. Secondo Derrida, dicendo *donazione* si fa riferimento ad una elargizione capace di eludere gli schemi dell'economia e del mercato. Ora l'impossibilità del dono si definisce nell'ambito di una contrastante necessità: da una parte l'apparire fenomenologico del beneficio, perché possa essere riconosciuto e accolto; dall'altra la sua assenza, perché questo possa dirsi tale. Il darsi del dono nell'esperienza esistenziale ne definisce la sua sparizione.

Il dono, dunque, dal punto di vista logico, è possibile solo se impossibile; se c'è, appare nel totalmente altro, ovvero fuori dal mondo fenomenico, nel quale, se appare, diviene – perdendo quindi la sua essenza- come scambio o debito. Quindi il dono può darsi

nell'orizzonte dell'impossibile «introdotto come via d'uscita dalla determinatezza»¹⁶ e come unico spazio capace di accoglierlo. Il dono è, dunque, per Derrida, posto sul paradosso che ciò che renderebbe possibile il dono – lo spazio dell' a-fenomenicità - lo rende impossibile, proprio in quanto non può apparire.

In *Donare la morte*¹⁷ si evidenzia come sia proprio la morte la condizione di possibilità d'ogni dono, poiché è primariamente esperienza individualizzante, in quanto è ciò in cui l'essere umano non può essere sostituito da nessun altro.

Accanto al pensiero derridiano abbiamo posto la riflessione di J. L. Marion, che teorizza il fondamento relazionale che costituisce ogni persona e la possibilità di considerare il dono come evento archetipico della fenomenologia, chiamata a descrivere quei fenomeni non completamente accessibili.¹⁸ Il filosofo sostiene che sia impossibile pensare al dono escludendo lo scambio che porta in sé. Egli afferma che può darsi scambio sia nel senso di un trasferimento oggettuale che afferisce alla sfera dell'utile, sia nel senso del dono in cui gli individui sono chiamati a scambiarsi, poiché non può darsi alcun dono che prescinda dal donatore, in senso trascendentale. Marion concorda con le tesi ricoeuriane circa la necessità di considerare il dono all'interno di rapporti di riconoscimento, definendo questi come il luogo storico del fenomeno donativo, in cui avviene il dono nella sua forma rivelata; d'altra parte, egli individua uno spazio metastorico, da cui lo storico ha origine a cui sono chiamate a dar conto le scienze teologiche.

Secondo il filosofo di *Maudon*, l'essere umano si trova, per la sua condizione creaturale, ad essere già nel dono prima di ogni sua scelta di natura etico-morale. Egli conosce il dono, ne fa esperienza per il suo proprio carattere ontologico.

Nella fenomenologia della donazione composta da Marion, emerge con chiarezza che la prospettiva della donazione si presenta nel cuore di ciò che appare, ed è svelata da un dono mai sufficiente per contenerla. Esso non si definisce nello scambio di beni tra due soggetti posti su un medesimo piano poiché, in questo caso, non potrebbe prescindere dal paradigma economico che vincola decisamente il dare e il ricevere. Entrando nell'universo dell'elargizione oblativa, secondo Marion avviene la rottura

¹⁶ S. ZANARDO, *op. cit.*, p. 527.

¹⁷ J. DERRIDA, *Donare la morte*, Jaka Book, Milano 2003.

¹⁸ Cfr. S. ZANARDO, *op. cit.*, p. 528.

dell'uguaglianza paritaria tra i due della relazione e cede anche la costrizione alla reciprocità che, nel nuovo disegno, assume le forme del gratuito.

Il dono è onnipotente e si presenta fenomenicamente agendo laddove l'economia non può nulla: è il principio che prende spazio dove non c'è garanzia di ritorno e che predispone lo spazio della carità.

Il dono quindi è strumento attraverso cui si disvela la donazione, l'accadimento del dono, il luogo del suo presentificarsi, e l'adonato.

Al termine della seconda sezione, al fine di completare la ricognizione circa i fondamenti filosofici e quindi il necessario impianto teoretico su cui può definirsi una pedagogia della donazione, si è ritenuto opportuno rileggere i temi centrali circa la definizione del dono con una luce maggiore sul *soggetto* coinvolto nella relazione, lasciando emergere i tratti dialogici del legame che il donare-sé stabilisce. In questo senso si è ritenuto opportuno dare voce agli studi di alcuni filosofi italiani (R. Mancini, S. Labate, C. Vigna, S. Zanardo, R. Esposito) che hanno posto la propria attenzione sui temi della reciprocità, della gratuità, della relazione intesa come pratica trascendentale e delle strutture del legame che si genera nell'ottica della donazione.

Vogliamo far emergere, quindi, le questioni irrisolte della trama che accompagna il donare e il donar-si, circa la fattibilità di un evento che appare in forma fenomenica ma allo stesso tempo è trattenuto dalla necessità di una purezza che lo spazio e il tempo della presenza non garantiscono. In questo scenario è possibile pensare al dono come scambio gratuito e reciproco? È possibile trovare luoghi di possibilità di un dare che diviene un dare sé, responsabile e libero, non mercantile, non utilitario, che si esprima in forme comprensibili all'alterità presso cui il soggetto elargente si presenta? E in definitiva, quale *anthropos*, quale idea di uomo v'è dietro il discorso sul dono, quali sono i suoi caratteri e quale forma hanno le relazioni che stabilisce con l'alterità?

In questa seconda sezione, dunque, presentando alcune risposte filosofiche a tali questioni e lasciando aperte quelle di cui ancora non è possibile offrire una valida soluzione, non s'intende cercare di proporre un'impossibile *reductio in unum*, bensì si vogliono mettere in relazione le declinazioni possibili di alcuni elementi della *donazione*, offrendo un terreno fertile alla proposta di osservazione e studio delle trame donative all'interno dell'ambito pedagogico, educativo e formativo.

Ciò che caratterizza la **terza** sezione della tesi è la ricerca di una concettualizzazione del sapere pedagogico attraverso la quale definire alcuni paradigmi di un'educazione donante che consideri il soggetto nella sua individualità e relazionalità e che sia capace di indicare il movimento teso alla costituzione del processo di umanizzazione in cui il soggetto è coinvolto.

Nel primo capitolo si esplicherà il fondamento epistemologico di un'educazione considerata nell'ottica "umanista", la quale integra la visione personalistica e dialogica di stampo ebraico-cristiana. In questa impostazione è centrale la *persona*, che può dirsi tale in quanto posta in rapporto con un'alterità che chiama ed è chiamata. La trasmissione dell'umano, fine ultimo di ogni movimento pedagogico, risulta essere un atto che si genera tra due individui che si muovono, per costituzione ontologica, uno verso l'altro, in cerca di un legame che determini un vincolo relazionale attraverso cui scambiarsi. Poste queste premesse, il nostro studio può dunque procedere nella direzione della definizione degli argini entro cui costruire le basi di una pedagogia della donazione, che è qualità specifica di ogni relazione educativa. Non può dunque darsi educazione senza uno spostamento rischioso del sé nei pressi di un'altra persona, cui si chiede un legame che è strumento per l'umanizzazione di entrambe. La risposta alla domanda di rapporto cui un Tu, nella forma di un evento presso un'alterità, chiama l'io, mobilita la persona nell'accettazione o meno del costituirsi della una relazione. Definita la forma che assume il dialogo tra i due, emerge dal fondo la questione della possibilità del darsi educazione senza donazione. Ovvero, può darsi educazione senza donazione? Evitando di anticipare alcuna conclusione, è possibile certamente affermare che il territorio incerto del dono è espressione innanzitutto di un atto definito nel *dono di sé*, principio che permette di muovere la relazione dal piano formale alla costruzione di uno spazio dialogico profondamente educativo¹⁹, propedeutico ad un coinvolgimento da anima ad anima.²⁰ Tale rapporto inquieta l'umano, lo scuote attraverso una parola che gli giunge come un soffio²¹ e che è capace di muoverlo in direzione della verità di sé, promuovendo il suo divenire sempre più uomo. Come nel dono, il dominio e il riconoscimento definiscono la qualità essenziale del legame, così avviene anche per la relazione educativa, chiamata di approdo in approdo a favorire lo sviluppo del

¹⁹ B. GRASELLI, *L'arte dell'integrazione. Persone con disabilità costruiscono percorsi sociali*, Armando, Roma 2006, p.21.

²⁰ E. DUCCI (a cura di), *Aprire su paideia*, Anicia, Roma 2004, p.19.

²¹ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Magnano (BI), p. 22.

soggetto²². Su questa necessità di riconoscimento si fonda il compito di mediazione - simbolica - che il dono assolve in pedagogia, che è funzione centrale della relazione educativa²³ tra i sé posti in rapporto dialettico.

Nel secondo capitolo di questa terza sezione vengono dunque messi in luce gli elementi propri di una pedagogia della donazione, ponendo in risalto ciò che del dono si manifesta nell'educazione, la quale si svela primariamente sotto forma di cura e cura di sé. Viene conseguentemente messa in luce la postura relazionale che costituisce il venire in presenza della dono attraverso la donazione di sé e dunque l'*epochè*, che permette la sospensione del giudizio in favore della possibilità per il soggetto di trovarsi «di fronte alle cose stesse che si svelano, si rivelano, diventano fenomeni.»²⁴ Si giunge al termine del percorso avendo individuato alcune dimensioni proprie della donazione: quella *personale* -postura del sé e sguardo sull'altro- e quella *relazionale*, che comprendono quella *formativa-educativa*, quella *culturale* e quella *etica e socio-politica*.

Il lavoro non intende definire una struttura sistematica entro cui collocare l'educazione dell'uomo in una sua nuova veste o a partire da presupposti sin'ora inesplorati. Vuole, d'altra parte, segnare un'apertura, come dice il titolo dell'elaborato, verso una pedagogia del dono. La ricerca procede per deduzione, analizza le premesse circa la modalità di dire il dono, definisce l'ambito specifico d'inquadramento del problema (ambito mediano tra la filosofia e la pedagogia colta sotto la luce dell'approccio umanistico) e propone una conclusione che appare logicamente congruente.

Il presente lavoro, infine, è un approdo della personale ricerca di significato dell'esistenza di chi scrive, stimolata dal fascino di un problema che inchioda l'essere umano nella/alla relazione, occasione prima o ultima di toccare la propria umanità nella sua forma più umana.

²² Cfr. E. DUCCI *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*, Anicia, Roma 1992, pp. 11-12.

²³ M. FIORUCCI, *Attraversare i confini per costruire ponti. La mediazione culturale: origini, sviluppi e prospettive*, in M. CATARCI, M. FIORUCCI, D. SANTARONE (a cura di), *In forma mediata. Saggi sulla mediazione interculturale*, Unicopoli, Milano 2009, p.11.

²⁴ E. PACI, *Il senso delle parole. 1963-1974*, Bompiani, Milano 1987, p. 30.

PARTE PRIMA

Verso un'antropologia della donazione: le origini.

QUID EST ERGO BENEFICIUM?

SENECA SULLE RADICI MORALI DEL COMPORTAMENTO SOCIALE.

1. Per una sintesi teoretica: verso la riflessione sui benefici.

Lucio Anneo Seneca, filosofo e scrittore, nasce a Cordova da famiglia dal nome gentilizio Anneo.²⁵ Arrivò a Roma molto giovane e compì i suoi studi nella scuola di retorica in vista della carriera politica. Fu precettore di Nerone²⁶ e fallito il progetto di «educare il potere politico»²⁷ morì a Roma, nel 65 d.C, per condanna al suicidio.

La riflessione filosofica condotta da Seneca ha una sua peculiare chiave d'accesso, come sostiene G. Reale, ed è parzialmente sintetizzata nell'ultima lettera a Lucilio:

[...] Così il bene dell'uomo non sussiste in lui se non dopo che la sua ragione è divenuta perfetta. Qual è poi questo bene? Lo dirò: un animo libero, fiero che sottomette a sé le altre cose e nessuna a se stesso.[...] Eccoti una formula breve per misurare te stesso, un banco di prova per cui tu abbia coscienza di avere raggiunto la perfezione: disporrai di quel che è veramente tuo appena capirai che gli uomini "fortunati" sono i più sfortunati di tutti.²⁸

Il senso che Seneca attribuisce a questo passaggio è che esiste una felicità giudicata dall'opinione pubblica come tale, che è ingannevole, illusoria, fondamentalmente una falsa felicità, poiché il vero bene, riflettendo pienamente in questo il pensiero neostoicista, risiede nell'anima e conduce l'uomo verso le virtù più grandi.

L'idea di bene, che egli stabilisce e traccia, ha origine, per ciò che riguarda la filosofia occidentale, prima che in quello romano, nell'antico pensiero greco, con cui Seneca si confronta nei suoi studi²⁹. In particolare, è possibile individuare nella trattazione socratica, che dà vita e introduce il messaggio etico per condurre l'uomo alla virtù³⁰,

²⁵ Cfr. G. REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2004, p. 41.

²⁶ Cfr. M. ZAMBRANO, *Seneca*, Mondadori, Milano 1988, p.28.

²⁷ L.A. SENECA, *I dialoghi, Introduzione*, in *I dialoghi*, a cura di G. VIANINO – *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, Mondadori, Milano 2008, p.10.

²⁸ L.A. SENECA, *Ad Luc.*124 11-12; 24.

²⁹ «Le recezioni dei messaggi della metafisica medio platonica da parte di Seneca,[...] vengono a imporsi come assai più coerenti con questa dottrina morale[...]. Ci riferiamo alla differenziazione fra Dio e il resto del mondo [...]e soprattutto a quell'accentuato dualismo di anima e corpo sostenuto da Seneca che, di fatto, sorregge la dottrina stoica del vero bene e del vero male molto meglio del corporeismo materialistico dell'antica Stoà.» G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana, Scetticismo, Eclettismo, Neoaristotelismo, Neostoicismo*, vol. VI, Bompiani, Milano 2004, p. 253

³⁰ «Infatti io vado intorno facendo nient'altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle

l'inizio del processo che attribuisce alla filosofia la responsabilità della "cura dell'anima"³¹; anche Epicuro, dal canto suo, in età ellenistica, manifesta la medesima considerazione assumendo il principio che la cura dell'anima sia necessaria per una vita felice³².

Lo stoicismo, come afferma G. Reale³³, fu la corrente di pensiero che annoverò a Roma, sia in età repubblicana che nel periodo imperiale, un grande numero di sostenitori, grazie probabilmente alle «caratteristiche generali dello spirito romano»³⁴, che aveva particolare interesse per i problemi di ordine pratico piuttosto che teoretico. In merito a ciò, bisogna quindi considerare che le questioni che Seneca si trova ad affrontare, insieme al resto degli esponenti della Stoà, sono in prima istanza di ordine etico, in secondo luogo logiche e fisiche. Oltre queste si trovano a dirimere, e dar risposta, a questioni concernenti la sfera della coscienza e a problemi di ordine religioso. Sulla Stoà, ebbe grande influenza il Platonismo, le cui idee provocarono la riflessione sull'intimo legame tra l'uomo e il divino che sfociò in seguito nell'idea neoplatonista.

Alla luce di quanto appena detto, pensando alla sua elaborazione teoretica, non è difficile trovarsi in accordo con la considerazione che indica lo scopo del filosofare del senatore romano, non nella pura e astratta conoscenza, bensì nel «raggiungimento di quegli effetti che la conoscenza produce sull'uomo»³⁵.

Proprio in considerazione degli effetti della conoscenza sull'anima, assume maggior valore, l'idea promossa dal pensiero senecano, per cui vale il principio secondo il quale, il male non vive nelle cose, quanto piuttosto nella valutazione erronea che gli esseri umani gli attribuiscono. Questo è il motivo principale per cui quota parte dell'opera di Seneca, si concentra sulla possibilità di cura dell'animo umano, esercizio proprio dei filosofi, che devono mostrare l'oltre, ciò che supera la dimensione contingente.

Nelle *Lettere morali a Lucilio*, Seneca palesa l'idea, espressa in precedenza, secondo cui il valore delle cose è un problema che concerne la valutazione attribuita a esse dall'uomo.

ricchezze, ma dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico.» PLATONE, *Apologia di Socrate*, Bompiani, Milano 2000, 29 D30 B.

³¹ Cfr. L.A. SENECA, *Ad Luc.* 8,2; 15,1-2; 16,3; 53,8; 64,8.

³² «Occorre, dunque, avere cura di tutto quanto produce la felicità, se è vero, come è vero che, quando essa è assente, agiamo al fine di poterla avere» D. LAERZIO, *Vite dei filosofi*, vol. 2, X 122, Laterza Roma- Bari 2008, p.298.

³³ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, op.cit., p. 253.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*. p.260.

Non è la materia, ma la virtù a rendere questi o beni o mali; ovunque essa si manifesti, tutto diventa della stessa grandezza e dello stesso valore.[...] Infatti, gente simile ritiene impossibile ciò che essa non può fare: esprime un giudizio sulla virtù in base alla propria debolezza.[...]Delle cose grandi bisogna giudicare con animo³⁶ grande; altrimenti attribuiamo alle cose difetti che, invece, sono nostri.[...] Ciò che conta è non solo che cosa guardi, ma anche in che modo la guardi: il nostro animo si annebbia guardando al verità.³⁷

Per dare risposta alle questioni etiche e morali, il filosofo romano, in continuità con la tradizione filosofica antica, ha dovuto dare conto dei problemi ontologici fondamentali, dovendo concentrarsi anche sullo studio della fisica e della metafisica.

Seneca critica e si distacca dalla prospettiva accolta dai filosofi della Stoà per cui tutto è "corpo"³⁸, fossero due, uno attivo e uno passivo, strutturalmente connessi e inscindibili³⁹, poiché insufficiente per considerare elementi propri dell'espressione umana e sociale: «ma, allora, la giustizia, la prudenza, e tutte le virtù, che, come abbiamo visto, sono "corpi", sono *eo ipso* anche vita, ovvero "esseri animati"?»⁴⁰

Oltre all'abbandono del corporeismo stoico, Seneca compie un ulteriore, importante passo distaccandosi anche dall'idea immanentista. Ciò avviene attraverso la contemplazione della natura⁴¹, che gli permette di cogliere e studiare la dimensione trascendente; egli tenta di spingere lo sguardo oltre le cose umane, superandole e cogliendone la piccolezza⁴².

Si chiede cosa sia Dio, e si rende conto che solo attraverso la misura della Sua grandezza, egli potrà rendersi conto della limitatezza di tutte le cose. La posizione che assume riguardo alla questione concernente l'essenza della divinità, appare molto originale nella problematizzazione che ne fa il filosofo romano, in quanto, egli cerca di risolvere il

³⁶ Ivi. p.267.

³⁷ L.A. SENECA, *Ad Luc.* 71, 21-25.

³⁸ «L'incorporeo non esiste. Tutto ciò che è, "agisce" e "patisce"; e solamente ciò che è corpo può agire e patire. Pertanto Dio è corpo, l'anima è corpo, il bene è corpo e lo stesso dicasi della sapienza, della virtù e dei vizi, che appunto in quanto "sono", sono corpi» G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana, op.cit.*, p. 267.

³⁹ «Quanto a me, ho dichiarato di avere assunto una posizione diversa. Infatti, se si ammette questo principio, saranno esseri animati non solo le virtù, ma anche i vizi e i sentimenti che a esse si oppongono, come l'ira, la paura, l'afflizione, il sospetto. E tale premessa andrà ben oltre: tutte le opinioni, tutti i pensieri saranno essere animati. Questo non è ammissibile in alcun modo, perché non tutto ciò che è messo in atto dall'uomo è un essere umano. "La giustizia che cosa è?" qualcuno mi chiederà. È l'animo che si atteggia in un determinato modo. "Dunque se l'animo è un essere animato lo è anche la giustizia." Niente affatto: la giustizia è uno stato abituale dell'animo e una delle sue facoltà. L'animo stesso si modifica configurandosi in vari atteggiamenti e non è un essere animato diverso ogni qual volta fa la qualcosa di diverso né tutto ciò che deriva dall'animo è un essere animato.» Ivi. 113 6-7 (*Lettere morali a Lucilio* p.1023).

⁴⁰ G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana, op.cit.*, p. 269.

⁴¹ Cfr. L.A. SENECA, *Questioni naturali*, I pref.,1-2 in L.A. SENECA, *Tutte le opere. Dialoghi, Trattati, Lettere e opere in poesia*, G. Reale (a cura di), Bompiani Milano 2000, p. 512.

⁴² Ivi. 10-17.

problema partendo da come il divino è percepito dall'uomo, arrivando con questo approccio, a lambire i margini del personalismo⁴³.

Per trovare corrispondenza tra questa sua idea e l'inevitabile destino disegnato dal fato, Seneca sostiene che gli Dei abbiano lasciato delle cose in sospenso, e su queste l'azione dell'uomo può incidere mediante la preghiera⁴⁴: *la cosa necessariamente si verificherà se si faranno preghiere, necessariamente non si verificherà se non saranno fatte preghiere*.⁴⁵

Nel pensiero senecano, v'è un forte nesso tra il concetto di Dio, che anticipando Plotino, sostiene essersi generato da sé medesimo, di Fato e di Provvidenza: tale prossimità definisce uno dei punti centrali dell'idea etica del filosofo⁴⁶.

Seneca concentra, inoltre, la sua attenzione sull'idea stoica della distinzione assiologica⁴⁷ fra «beni», «mali» e «indifferenti»⁴⁸. A partire dal principio per cui le cose vivono nella tensione ad appropriarsi del loro essere, conservarlo e incrementarlo sostiene che nell'uomo la questione sia certamente annosa, poiché in lui convivono l'istanza razionale e quella animale. Egli definisce veri beni, quelli *morali*, che conducono alla virtù⁴⁹ e conservano e incrementano il lato razionale dell'uomo; mentre è male ciò che lo danneggia e lo compromette, cioè il *vizio*.

La virtù coincide con la felicità, meta ambita ma ardua da raggiungere, che si costituisce dell'armonia tra la propria interiorità, la relazione con se stessi, con il mondo e con Dio.⁵⁰

⁴³ L.A. SENECA, *De Beneficiis* IV 4, 1-2; 8,2, trad.it M. MENGHI, *Sui benefici*, Laterza Roma-Bari 2008 p.193-194.

⁴⁴ Cfr. L.A. SENECA, *Ad Luc.* 41, 3-5.

⁴⁵ Cfr. *Questioni naturali*, II 37, 2-3. In G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, Vol. VI, *op.cit.*, p. 277.

⁴⁶ Ivi p.277.

⁴⁷ Ivi p.282.

⁴⁸ Secondo gli stoici, gli «indifferenti», sono tutte quelle cose che biologicamente e fisicamente sono sia positive che negative, ovvero si trovano moralmente sul medesimo piano.

⁴⁹ «C'è un unico bene: la virtù; negli altri beni che sono apprezzati dalla massa, non troverai niente di vero, niente di sicuro.» Nella versione delle *Lettere a Lucilio*, usate in questo lavoro la traduzione di F. Solinas, riporta al posto del termine virtù, l'onestà. Si preferisce, in questo frangente, dar spazio all'edizione curata da G. REALE, *Tutte le opere, op. cit., Lettere morali a Lucilio* 76,6, la cui traduzione riporta il termine virtù.

⁵⁰ «Che cos'è importante? Poter sopportare l'avversità con animo sereno; qualunque cosa accada, sopportarla come se tu avessi voluto che ti accadesse[...]. Che cos'è importante? Un animo forte e saldo contro le disgrazie, non solo lontano, ma anche nemico del lusso, che non vada in cerca dei pericoli ma non li rifugga, che sappia non attendere, ma produrre la propria fortuna e avanzare contro la buona e la cattiva sorte senza paura e senza turbamento, non colpito né dall'attacco di questa né dallo splendore di quella. Che cos'è importante? Non fare posto nell'animo a cattivi pensieri, levare al cielo le mani pure, non mirare ad alcun bene che per passare a te, qualcuno deve perdere, desiderare ciò che si può desiderare senza sollevare opposizione: la saggezza[...]. Che cos'è importante? Innalzare lo spirito al di sopra delle cose che dipendono dalla fortuna, ricordarsi della propria condizione umana, cosicché se sarai fortunato, saprai che non lo sei e non ti consideri tale. Che cos'è importante? Tenere la propria vita a fior di labbra: questo rende liberi non in virtù del diritto romano, ma in virtù del diritto di natura . e libero è chi si è

Abbracciando il pensiero medioplatonista, il filosofo, pone in antitesi dualistica anima corpo, sua triste e fragile dimora⁵¹ da cui l'uomo è chiamato a liberarsi.⁵² L'anima, è ciò a cui tutto sottostà e al pari della ragione divina, che si differenzia da quella umana per la sua perfezione, da cui ha origine, non dipende da nulla; essa come teorizzato da Platone nell'*Apologia di Socrate* al momento della morte o compie il passaggio al nulla assoluto, o si distacca dal corpo e si reincarna in un'altra vita.⁵³

Il filosofo "rompe la botte" anche del paradigma antropologico del concetto di coscienza, proprio della Stoà. L'uomo deve rispondere alla propria coscienza, che è arbitro giudicante, interiore regolatore del bene e del male⁵⁴, la cui pressione offre l'occasione per a moderare i propri vizi e a limitare le proprie deviazioni dalla tensione alla virtù: «Alla coscienza nessuno può nascondersi, perché nessuno può nascondersi a se stesso.»⁵⁵

Seneca pone l'attenzione sull'eguaglianza tra gli uomini di fronte al peccato, andando, di fatto, contro il pensiero neostoicista, che considerava i saggi uomini perfetti; egli si spinge ad assumere la possibilità di prendere in considerazione la saggezza di un essere umano come modello ideale.⁵⁶

La *volontà* che abita l'uomo è il presupposto che ne definisce l'azione virtuosa. Il confronto che egli ha con la propria coscienza passa per la rilettura della scelta volontaria che ha promosso l'azione. Tale paradigma risulta così essere questione centrale anche nella prospettiva del beneficio.

sottratto alla schiavitù di se stesso: questa è continua e ineluttabile ed opprime giorno e notte senza intervallo e senza pausa. Essere schiavi di se stessi è la schiavitù più pesante : ma scrollarsela di dosso è facile, se smetterai di pretendere molto da te, se smetterai di cercare il guadagno, se terrai sempre presente la tua natura di uomo e la tua età, anche se fossi giovane e se dirai a te stesso: "Perché comportarmi da pazzo? Perché affannarmi? Perché sudare? Perché rivoltare la terra e occuparmi di affari politici? Non ho bisogno di molto né a lungo".» L.A. SENECA, *Ad Luc*, 84, 3-5, in G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, p. 315.

⁵¹ Cfr. *Questioni naturali*, II 37, 2-3. In G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, op.cit., p. 294.

⁵² «Da questo nuovo punto di vista, e adottando francamente il linguaggio e la prospettiva dei medio platonici, Seneca può allora giudicare tutto lo sforzo di perfezionamento morale degli uomini come un'esperienza limitata e sostanzialmente misera, una triste eredità del legame dell'anima con il corpo, valida al più come un momento di inevitabile purificazione subordinato all'accesso all'attività speculativa, la sola che realizza la finalità piena dell'esistenza umana.» P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg e Sellier, Torino 1992, p.191.

⁵³ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, op.cit., pp. 298-299.

⁵⁴ Cfr. L.A. SENECA, *Ad Luc*.97, 12-16.

⁵⁵ G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, op.cit., p. 302.

⁵⁶ «Nessuno di noi è senza colpa[...] Abbiamo tutti commesso delle colpe, chi più gravi, chi più lievi, alcuni deliberatamente, altri spinti dal caso o trascinati dalla malvagità altrui[...]; e non solo abbiamo commesso colpe, ma ne commetteremo finché vivremo. Anche se qualcuno ha ormai purificato il suo animo così bene che nulla lo può turbare o ingannare, tuttavia è giunto all'innocenza attraverso la colpa.» L.A. SENECA, *L'ira*, II 28, 1-4, in *Tutte le opere*, op. cit., p.84.

2. Oltre l'evergetismo: l'irrompere della *voluntas* nell'azione morale.

Nell'affrontare l'opera *De Beneficiis*, colpisce la prossimità dei significati senecani a quelli espressi dalle scienze contemporanee per ciò che riguarda il dare, ricevere e ricambiare; in particolare emergono in maniera significativa il ruolo degli attori della relazione e la modalità attraverso cui, questi, stabiliscono tra loro i legami.

Interessa inoltre mettere in luce gli elementi propri della dimensione teleologica indicata da Seneca, affinché possano emergere i caratteri etici che egli promuove.

Il trattato, probabilmente scritto tra il 59 d.C. e il 62 d.C.⁵⁷, fu redatto al momento del ritiro di Seneca dalla vita politica⁵⁸. Costituito di sette libri dedicati ad Ebuzio Liberale, affronta «lo studio del rapporto tra il dare e il ricevere e, contestualmente, l'individuazione del "criterio" che deve regolare il comportamento e le relazioni tra gli uomini organizzati in società»⁵⁹. Il filosofo indica nella *voluntas*⁶⁰ (necessaria per rendere produttiva la conoscenza del bene), origine della tensione che spinge l'uomo alla perfezione morale e alla virtù⁶¹, la causa prima del suddetto criterio; ovvero mostra, nella volontà di beneficiare gli uomini, nel piacere che si prova nel farlo e nel ravvisare

⁵⁷ G.REALE, *La filosofia di Seneca*, op.cit., p. 79.

⁵⁸ La datazione delle opere di Seneca risulta agli storici questione annosa. Riportiamo qui di seguito l'opinione di P. Grimal, che contrasta con quella abbracciata in questa sede, che continuiamo a ritenere, in base ai dati raccolti, la più plausibile. «Si dice talvolta che Seneca ha alluso nel *De beneficiis* alla situazione nella quale venne a trovarsi nel 62 di fronte a Nerone, perché affronta il problema dei benefici ricevuti dal "tiranno". Ci sembra, al contrario, che se lo scrittore può affrontare e trattare senza precauzioni questo problema, è perché, in realtà per lui esso non si è ancora posto. Per Nerone, dopo che aveva rifiutato di riprendersi i doni fatti al suo maestro, doveva equivalere ad un insulto leggere, ad esempio, "che non c'è più debito di riconoscenza per un beneficio verso qualcuno con cui non si sarebbe voluto essere in obbligo" (*Ben* II 19,2). Non vi è beneficio, dice Seneca, senza la libertà di accettare o di rifiutare. Per questo motivo di convenienza, pensiamo che il *De beneficiis* sia anteriore al ritiro di Seneca, e più in generale nel 62. La congiuntura più verosimile per la stesura del trattato resta il momento in cui Nerone ricorre, per diversi motivi, ai benefici, in cui questi divengono uno strumento di governo.» P.GRIMAL, *Seneca*, Garzanti, Milano 1992, p. 198.

⁵⁹ M. MENGHI, *Introduzione* in L.A.Seneca, op. cit., p. V.

⁶⁰ «È bene precisare che la nozione senecana di *voluntas* rappresenta una novità rispetto al panorama etico dell'antico e del medio stoicismo che conosciamo. Essa infatti sembra trascendere il campo semantico e concettuale dei suoi equivalenti greci, quali *proairesis*, *dianoia*, *boulesis*, mere conseguenze di un assenso dato dal soggetto a rappresentazioni esterne giudicate "vere" o "buone" e "giuste", e quindi ricevibili, oppure "false" o "negative" e quindi da rifiutare.» Ivi, p.VII. Inoltre G. Reale afferma «quando in Seneca troviamo un particolare rilievo dato proprio alla volontà, non dobbiamo lasciarci trarre in inganno: Seneca, rendendo con *voluntas* quello che il Greco esprimeva con *disposizione interiore* derivante da una perfetta conoscenza, aggiunge qualcosa di nuovo.» G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, vol. V, Bompiani, Milano 2004, p.444.

⁶¹ Cfr. G.REALE, *La filosofia di Seneca*, op.cit., p.145.

riconoscenza nei propri confronti, cioè nell'istaurare relazioni di *amicitia*⁶², di "scambio" benevolo, la possibilità di promuovere lo sviluppo delle relazioni umane.

Seneca, nel suo trattato, sostiene che tutti gli esseri umani, in virtù di quell'uguaglianza descritta nel precedente paragrafo, abbiano il potere di dare benefici⁶³: persino lo schiavo al proprio padrone, finanche un figlio al proprio padre; tale possibilità riconfigura la prospettiva etica e politica⁶⁴dell'idea di comunità sino ad allora concepita.

Il filosofo, con la sua opera, intende promuovere un cambiamento strutturale della forma propria della socialità, affinché la società possa essere costituita di legami saldi tra le persone.

La necessità di ridefinire le relazioni tra gli individui della società, germoglia in Seneca grazie all'attenzione posta nei confronti degli elementi costitutivi dell'essere umano. Certamente un contributo importante allo studio, promosso dal filosofo romano, è dato dalla attività politica che è chiamato a svolgere, che lo spinge a indirizzare lo sguardo sul mondo reale.

La sua è una prospettiva privilegiata e particolare, attraverso la quale riesce a raggiungere i confini dell'Impero, dei quali conosce, approfonditamente, le vicende e le sorti; vi sono in essi profonde ingiustizie sociali che hanno generato terribili condizioni di vita per gli schiavi rispetto ai liberi, e un ampio sfruttamento della popolazione spesso ridotta a vivere dei *donativa*⁶⁵e i *congiara*⁶⁶ dello Stato. «La sua proposta -di Seneca ndr- parte comunque dall'uomo, da questo soggetto che per natura è libero e uguale ai propri simili, oltre e nonostante le differenze di *status*, di ceto e di fortuna.»⁶⁷.

Il dato di principio cui si riferisce il suo messaggio etico e quindi filosofico, come espresso in precedenza, si fonda sulla necessità di rivolgere all'umano l'esercizio della cura dell'anima.

⁶² «il sommo dell'amicizia consiste nel mettere sul nostro stesso piano chi ci è amico», ovvero si parla di una relazione che supera e trascende il ruolo che i due della relazione occupano nella società passando «*in adfectum amici*» L.A. SENECA, *Ben.* III 21, 1-2.

⁶³ In questa sede sarà proposta frequentemente la sovrapposizione di due concetti, il dono, nell'ottica in cui viene considerato nel presente, e il *beneficium* senecano; in particolare tale sovrapposizione riguarderà la traduzione dell'idea contemporanea di beneficio. Si cercherà di rimanere comunque attenti a cogliere le differenze fra l'antico e il moderno.

⁶⁴ Cfr. P. FEDELI (a cura di), *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del convegno di Monte Sant'Angelo (27-30 settembre 1999)*, Edipuglia, S.Spirito 2001, p. 255.

⁶⁵ Ricompensa elargita nei confronti del generico soldato romano.

⁶⁶ Elargizione da parte dell'impero nei confronti della plebe.

⁶⁷ M. MENGHI, *Introduzione* in L.A. SENECA, *Ben.*, op.cit., p. X.

Che male c'è, in sostanza, nei tormenti, che male c'è nelle altre cose da noi definite avverse? Eccoli, a mio parere: il vacillare e il piegarsi e il soccombere della mente. Nessuno di questi mali può capitare all'uomo saggio: egli sta dritto sotto qualsiasi peso.⁶⁸

Il trattato senecano *De beneficiis*, si apre con la questione, espressa e risolta già nel primo libro⁶⁹, relativa alla struttura essenziale di un beneficio, analizzando degli *errores*⁷⁰ comunemente compiuti, da coloro che vivono in maniera sconsiderata e forsennata, nel dare e ricevere benefici.

In particolare uno degli errori che vengono imputati ai più, consiste in un cattivo uso della memoria e dell'oblio in relazione al beneficio. Quello che comunemente si verifica è infatti che, se i beneficiari non ricordano di avere ricevuto il beneficio (trasformandosi dunque in ingrati), i benefattori di contro non dimenticano di avere beneficiato e pressano con insistenza i donatari perché questi ricambino i doni ricevuti, finendo così per trasformare quello che dovrebbe essere una prestazione libera e volontaria in una sorta di *creditum*⁷¹

Seneca, è certo che in tal senso sia necessario invertire la dinamica appena descritta che, secondo la sua analisi, generalmente tende a verificarsi: egli suggerisce al beneficiario di dimenticare di aver elargito il *beneficium* e al beneficiato di farne memoria, di non trasformarsi in ingrato, di conservare il desiderio di ricambiare.

Si noti, come il tono iniziale del trattato sia piuttosto prescrittivo; il filosofo, infatti, intende affermare, attraverso il colloquio con Liberale, ciò che si deve o dovrebbe fare per divenire più uomo, nella misura in cui egli auspica un cambiamento profondo dell'animo e una conseguente modifica dello sguardo verso l'altro della relazione. È un imperativo quello di Seneca, ed ha certamente valore il fatto che egli metta in primo piano proprio gli errori, che tutto il trattato prenda spunto da lì.

«Seneca sembra invece voler ribadire che la pratica del *beneficium* deve essere necessariamente culturalizzata per poter innescare i meccanismi relazionali virtuosi. Il che significa che[...]il dono si presenta come una pratica problematica che necessita una cura costante del proprio gesto, che può essere indifferentemente ora il gesto del “dare”, ora il gesto del “ricevere”.»⁷²

Seneca, nel *De Beneficiis* fa spesso uso d'immagini storiche ed esemplificative per

⁶⁸ L.A. SENECA, *Ad Luc.* 71, 26.

⁶⁹ Poiché è in particolare nel primo libro che è studiata e interpretata da Seneca la questione fondante sull'essenza del *beneficium*, si è scelto di dare ampio spazio nella trattazione a questa prima parte dell'opera, fornendo d'essa un'esegesi attenta, volta a far emergere la profonda consistenza etica del tema in esame.

⁷⁰ Cfr. P. LI CAUSI, *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del “dono” nel De beneficiis di Seneca*, I quaderni del ramo d'oro on-line, 2009, n. 2.p. 228.

⁷¹ P. LI CAUSI, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia* in Annali Online di Ferrara - Lettere Vol. 1, 2008, p.2.

⁷² P. LI CAUSI, *Fra creditum e beneficium*, op. cit. p.231.

descrivere circostanze specifiche alle quali vuol far riferimento. Portando di sé un'immagine, nel dialogo con Liberale, per mostrare al suo interlocutore come sia fondamentale l'attenzione all'animo umano, rivela che finanche l'essenza della propria attività di precettore, sia costituita non solo dal *dare*, dall'*accipiere* e dal *reddere*, ma nel *libenter dare, libenter accipiere, libenter reddere*.⁷³

Il termine *libenter*, sta ad indicare di un uomo proprio la bontà del suo l'animo. Questa disposizione della persona è il viatico che permette al filosofo di enunciare e chiarire la profonda e incolmabile differenza che v'è tra il dono e lo scambio economico, ambito, quest'ultimo, da cui l'elargizione donativa deve essere necessariamente sottratta.

Il *beneficium* a differenza del dare economico, costituisce la sintesi, paradossale, tra spontaneità e riflessività.

Il filosofo, proseguendo nella sua opera, fornisce un'interpretazione storica del mito delle tre Grazie e da questa trae spunto per rivelare la forza contenuta nei benefici, i passaggi regolativi della materia, i tratti del legame che tra i soggetti del beneficio si stabiliscono.

Nelle prime pagine del trattato Seneca affronta già tutte le strutture necessarie per comprendere le dinamiche proprie dei *beneficia*. In particolare ne spiega l'essenza, dandone definizione precisa e affrontando la questione dell'animo, libero e spinto dalla volontà verso la virtù, e ne descrive le modalità d'elargizione indicando i criteri attraverso cui devono essere attribuiti.

Seneca affronta quindi già nel primo libro anche la questione del contraccambio, esponendo il movimento di restituzione descritto, nella sua concezione ideale, come un nuovo beneficio, fuori dalle dinamiche di equilibrio tra il dato ed il restituito, considerandolo addirittura come un superamento del secondo sul primo. In merito a ciò, il filosofo compie una riflessione sul fatto che, chi riceve un beneficio, per poterlo ricambiare dovrà per forza superarlo, *qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi praecessit*⁷⁴.

Egli quindi, in quest'opera, oltrepassa il concetto di *beneficium* legato alla pratica dell'evergetismo⁷⁵ diffusa nel mondo classico, che prevede elargizione di doni

⁷³ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁴ «chi deve ricambiare un beneficio non ci riuscirà mai se non lo supera» L.A. SENECA, *Ben.* I 4, 3-4.

⁷⁵ «L'evergetismo precedente a Seneca si ferma a constatare l'utilità sociale dei benefici e della riconoscenza che essi suscitano, ma sancisce al contempo come il bene morale sia prerogativa delle classi egemoni, del re ellenistico e della sua corte verso i sudditi, del senato romano verso la plebe e i provinciali,

apparentemente in modo disinteressato, al fine di una mera utilità sociale. Seneca, come dimostrato in precedenza, attraverso il *De beneficiis*, vuole costruire il ponte in grado di sancire un passaggio, etico ma anche politico, che tende a modificare lo sguardo dell'uomo verso la società: egli intende compiere il transito dalla cifra dell'utile, cui anche le decisioni governative dell'impero facevano capo, ad una prospettiva concentrata sull'umano. Questo passaggio ridefinisce strutturalmente i fini propri della costruzione dei legami sociali e dello sviluppo di questi.

Seneca scompagina la rotta sino allora conosciuta, descrivendo una possibilità altra di relazione sociale, modificandone i cardini con l'immissione di quella *bona voluntas*, che è strumento necessario allo scambio tra gli uomini di benefici generosi, che suscitano riconoscenza e circoli virtuosi di reciprocità.

Seneca prosegue la sua indagine gnoseologica sul beneficio e fornisce lumi all'amico Liberale, sul fatto che «il beneficio non si può toccare con mano: tutto avviene a livello spirituale»⁷⁶ (*non potest beneficium manu tangi*). Vale a dire che gli oggetti, frammento visibile dell'organismo complesso del beneficio, non possono considerarsi il vero, nonché compiuto, *beneficium*, ma semmai sono da intendersi come lo strumento, la parte sensibile al cui interno risiede il *bene facere*.

Secondo il filosofo, considerata la differenza tra la materializzazione del beneficio e il beneficio, le prestazioni o l'elemento simbolico donato, divengono «*materia e signa*»⁷⁷ del *beneficium*, in quanto questo può concretizzarsi solo mediatamente, ma il suo valore risiede nella disposizione d'animo⁷⁸ dell'autore e nella *voluntas* di beneficiare.

dei liberi verso gli schiavi. Con Seneca le cose cambiano, e cambiano partendo da una constatazione empirica del comportamento umano. Egli osserva che ogni uomo è in grado di beneficiare il suo prossimo se animato dalla giusta *voluntas*. Di più, il beneficio, concepito come atto di generosità spontanea di un uomo verso l'altro, suscita in chi lo riceve un sentimento di riconoscenza, che non solo nobilita chi lo prova, ma rappresenta anche il primo e forse il più importante momento di "restituzione" del beneficio ricevuto. Ingrato non è chi non restituisce ciò che ha ricevuto, ma chi non ricambia, in primo luogo con la riconoscenza, il dono che gli è stato fatto. Ma anche una simile eventualità non deve frenarci dal dare benefici, e questo per due motivi. In primo luogo, per la gioia che si prova nel darli; quindi perché, prima o poi, i benefici ottengono l'effetto desiderato. [...] Si viene così a creare un "circolo virtuoso" in grado di coinvolgere ogni livello della società: il sovrano beneficia i suoi sudditi, ottenendone in cambio riconoscenza, obbedienza e solidarietà.» M. MENGHI, *Introduzione* in L.A. SENECA, *Ben*, op.cit., p. XI-XII.

⁷⁶ L.A. SENECA, *Ben*. I, 5, 2.

⁷⁷ P. LI CAUSI, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui benefici*, Annali Online di Ferrara - Lettere Vol. 1, 2008, p.3.

⁷⁸ «Insomma tutte quelle cose che rendono impropriamente il nome di benefici, sono solo i complimenti attraverso cui si esprime la buona disposizione d'animo. [...] Alla stessa stregua del beneficio non è ciò che salta agli occhi, ma la sua orma, la sua traccia.» L.A. SENECA, *Ben*. I 5, 5 (*Sui Benefici* p. 10).

Seneca giunge al cuore della questione su cui verte l'indagine: « *Quid est ergo beneficium?* »⁷⁹ Così, l'autore, apre il paragrafo sesto del primo libro, con una domanda netta, puntuale, che non lascia spazio a deviazioni. E la risposta che il filosofo romano fornisce è altrettanto netta: il beneficio in *Ben I 6,1* risulta così essere

*benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata. Itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.*⁸⁰

Analizzando il testo emerge vigorosamente la radice profonda del *beneficium*, che è *benevola actio*, un'azione benevola.

Seneca scava più a fondo e porta alla luce un ulteriore passaggio necessario affinché il beneficio sia tale: ovvero esso deve dare soddisfazione, arrecare gioia, *tribuens gaudium*. In questo compiacimento si cela e risiede un certo grado di restituzione già insito proprio nel dare: *capiensque tribuendo*. Inoltre, importa al filosofo descrivere lo stato d'animo e l'intenzione con le quali si compie l'azione elargitiva: *qua mente, in ipso[...]animo*.

Emerge, dunque, dalla struttura disegnata da Seneca l'importanza d'attribuire al dare piuttosto che all'oggetto dato e ciò muta profondamente i termini, finora analizzati dalla filosofia, in riferimento alla questione del dono e dello scambio.

Seneca espone risolutivamente l'essenza del *beneficium*, un'azione di benevolenza che vela un'attitudine della coscienza, e ne definisce la modalità di elargizione che trova il suo motore nella *disposizione d'animo*.

Egli intende sfuggire alla materialità delle cose, perché in virtù dell'inclinazione della volontà, ogni uomo può eguagliare le ricchezze di un re. L'oggetto, esclusivamente mediatore nel *beneficium*, è testimone di un'essenza immateriale, propria dello spirito, finanche eticizzata: è rappresentante del sentimento di gioia che diviene beneficio.

«L'espressione usata è volutamente ossimorica e paradossale[...]il termine *sponte* indica, appunto, spontaneità e assenza di vincolo, l'attributo *paratus* rimanda invece alla sfera dell'apprendimento e della riflessività. Il *beneficium* insomma, lungi dall'essere qualcosa

⁷⁹ L.A. SENECA, *Ben. I*, 6,1.

⁸⁰ *Ibidem*. Un'azione di benevolenza che arreca gioia e la riceve procurandola, caratterizzata da un'inclinazione naturale in quello che fa. Perciò non ha importanza che cosa venga fatta o data, ma la disposizione d'animo con cui questa cosa viene realizzata: il beneficio infatti non consiste in quanto viene fatto o dato bensì nel sentimento di chi ne è l'autore

di istintivo ed innato, richiede necessariamente una *cura* per avere spazio e per potersi affermare nell'ambito delle pratiche sociali»⁸¹

Continua Seneca nel suo discorso mettendo in dialettica il *beneficium*, con ciò che viene fatto o dato d'altro rispetto ad esso, arrivando a definirlo comunque un bene, una azione buona⁸².

Magnum [...] discrimen, egli nota la grande differenza tra il considerare il beneficio come oggetto o come disposizione d'animo. *Utique bonum est[...] quod fit aut datur*. È sempre bene considerare l'azione che è fatta o ciò che è dato, come non valutabile in assoluto, di per sé, ma sempre alla luce della disposizione dell'animo, come descritto nel paragrafo precedente, con particolare attenzione alla sua disposizione. È l'animo che «rende grandi le piccole cose, che illumina quelle vili che declassa quelle considerate vili e preziose»⁸³.

In sé le cose di cui parla Seneca, quelle desiderate maggiormente *ipsa quae adpetuntur*, avrebbero natura neutra: è la direzione indicata, *quo[...]inpellat*, da chi le gestisce che dà loro valore e forma.

In queste righe v'è il centro significativo del trattato, il nucleo nel quale Seneca definisce il significato del beneficio. È una sintesi magistrale, del suo pensiero filosofico, della prospettiva che supera il neostoicismo. Nella direzione mostrata dal filosofo, il beneficio è "interpretato" da chi lo dona e da chi lo riceve. Perde la scorza dell'oggettuale, che come tale risulta immediato, per assumere l'oggetto come mediatore e portare i significati ad esso attribuiti a livello della coscienza individuale. Questa prospettiva sarà declinata nei capitoli seguenti dell'opera e analizzata nelle più particolari sfaccettature dall'autore.

Nel paragrafo settimo, il filosofo, affronta la questione dell'errata interpretazione del donare benefici, mettendo in luce come sia migliore l'azione di chi alla quantità concernente l'oggetto donato, fa prevalere la spontaneità, o comunque la bontà dell'atto compiuto «È poco ciò che uno mi ha dato, ma di più non poteva. È molto invece ciò che mi ha dato un altro ma ha esitato, ha differito il dono.»⁸⁴

3. *La personificazione dei principi: verso una modalità del beneficiare.*

⁸¹ P. LI CAUSI, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, Annali Online di Ferrara - Lettere Vol. 1, 2008, p.6.

⁸² Nei libri successivi l'autore definirà l'importanza di calibrare e scegliere il beneficio nell'ottica di ciò che potrebbe apparire buono, agli occhi di chi deve riceverlo. Vedi L.A. SENECA, *Ben.* IV 29, 2.

⁸³ L.A. SENECA, *Ben.* I, 6,2.

⁸⁴ L.A. SENECA, *Ben.* I, 7,3.

Seneca abbandona spesso il mondo immateriale dei principi teoretici, sviluppando nel testo una continua dialettica che tende a rispondere dei problemi di ordine pratico. In questo caso, per definire l'essenza del *beneficium* e per mostrare a Ebuzio Liberale, scova e porta in luce un esempio nel quale vi è, probabilmente, la forma perfetta di beneficio cui Seneca aspira, relazionale e quindi di *amicitia*⁸⁵.

Senza introdurre l'argomento, il filosofo piomba sulla scena e pone il lettore di fronte alla questione che Eschine⁸⁶ rivolge a Socrate, suo maestro:

Socrati, cum multa pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines, pauper auditor "Nihil" inquit "dignum te, quod dare tibi possim, invenio et hoc uno modo pauperem esse me sentio. Itaque dono tibi, quod unum habeo, me ipsum. Hoc munus rogo, qualecumque est, boni consulas cogitesque alios, cum multum tibi darent plus sibi reliquisse".

*Cui Socrates: "Quidni tu" inquit "magnum munus mihi dederis, nisi forte te parvo aestimas? Habebo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam, quam accepi". Vicit Aeschines hoc munere Alcibiadis parem divitiis animum et omnem iuvenum opulentorum munificentiam*⁸⁷.

Sembra che tutte le argomentazioni presentate sino ad ora da Seneca e quelle che definirà nei capitoli e nei libri seguenti possano essere ridotte e sintetizzate in questo paragrafo.

Innanzitutto v'è, in maniera evidente, posto in primo piano l'atteggiamento di gratitudine del discepolo verso il suo maestro. Eschine è alla ricerca di qualcosa di degno da dare come contraccambio o dono, secondo l'interpretazione che si vuol dare del ricambiare, a Socrate, per mostrargli la sua riconoscenza. Egli è cosciente del fatto che gli altri discepoli del filosofo greco, elargivano doni *pro[...]facultatibus*, secondo le proprie possibilità, in questo caso il riferimento è all'aspetto economico. Non potendo, a sua volta mostrare riconoscenza, attraverso oggetti, si propone, egli stesso, al maestro come dono, facendo della sua vita, l'unica cosa in suo possesso, *quod unum habeo* -l'unica cosa che ho-, strumento di gratitudine.

Eschine rompe così lo schema ordinario dell'elargizione in chiave economica, e chiede a Socrate di accettare questa novità e di apprezzarla, forse senza cogliere in profondità, la piccola rivoluzione cui aveva dato principio. Chiede, infatti, al maestro, di non tener conto del valore del dono, come se questo non essendo monetario o materiale fosse di minore importanza, ma di considerare che gli altri discepoli, pur avendo a disposizione,

⁸⁵ L.A. SENECA, *Ben.* I, 4, 2.

⁸⁶ Eschine fu discepolo di Socrate, da non confondere con l'Eschine Oratore del IV sec. A.C.

⁸⁷ L.A. SENECA, *Ben.* 8,1-9,1.

doni oggettuali maggiori dei suoi, *cum multum tibi darent* -dandoti molto-, si siano serbati per loro i più importanti, *plus [...] reliquisse* -hanno lasciato di più a loro stessi-.

«Non solo egli ha, infatti, una chiara *voluntas* di donare qualcosa a Socrate (o meglio: di ricambiare i suoi doni), ma nello stesso tempo riesce, per mezzo dell'*inventio*, a sganciarsi dalla situazione economica che lo affligge»⁸⁸

Seneca attraverso quest'esempio riesce a porre in evidenza quanto il *beneficium* sia dilemma da innalzare dal motivo economico e da considerare proprio del fatto sociale, morale ed etico.

Inoltre il discepolo greco, quando riferisce del dono di sé al maestro, parla di una povertà, che non è questione definitiva e assoluta. Dice, infatti, *sentio*, che è vocabolo concernente il sentire, il prendere coscienza, e ciò potrebbe proporsi come una ipotetica lettura che esula e diverge dal significato espresso dal «sono povero», ovvero una condizione di stabilità oggettiva peraltro riferita all'indigenza materiale.

Socrate interpella Eschine, offrendo a lui il discorso sul valore della sua vita: gli chiede, seppur con una domanda retorica, se lui si considerasse persona di poco conto. "*Quidni tu*" inquit "*magnum munus mihi dederis*, perché mai il dono che mi hai offerto non dovrebbe essere grande?

V'è una sostanziale divergenza di sguardo tra i due della relazione: il primo mostra di sé un'immagine che l'altro rifiuta, proponendone a sua volta una che già in sé mostra una certa quantità di gratitudine e che diviene promessa di contro dono educativo -renderti migliore di come ti ho accolto⁸⁹-. Socrate, infatti, accoglie a sé il discepolo impegnandosi a prendersi cura di lui, negando che, quello che Eschine vuole porgergli, sia un *beneficium* di poco valore. In questo scambio, come detto, prende forma il modello ideale di beneficio pensato da Seneca, in quanto, ognuno degli attori restituisce in cambio un dono maggiore di quello che ha ricevuto ed esce dalla dimensione unilaterale a favore di una reciprocità che prosegue potenzialmente all'infinito, la «realizzazione della confusione virtuosa dei ruoli e delle maschere del benefattore e del beneficiato, e, al contempo, nella paradossale *reductio ad unum* dei tre momenti dello scambio[...]il beneficio non esiste come atto unilaterale e discontinuo, ma come relazione che si ripete

⁸⁸ P. LI CAUSI, *La teoria in azione*, op. cit. p.9. Inoltre nella nota di riferimento Li Causi pone in evidenza il fatto che «Seneca usa ben due volte, nel corso del racconto, il verbo *invenio* (che, come è noto, fa parte del repertorio retorico dell'ideazione dell'argomento: cf. *ThLL* s.v.): la prima volta in *Ben.* I 8, 1 (*nihil..... invenio*) e la seconda in *Ben.* I 9, 1.»

⁸⁹ L.A. SENECA, *Ben.* I 8,2.

ciclicamente e, virtualmente, all'infinito secondo percorsi che sembrano spiraliformi molto più che circolari.»⁹⁰

Seneca termina il primo libro, declinando negli ultimi cinque paragrafi due argomenti che introducono alla questione riguardante la *modalità* di donazione. Come in un organismo complesso, nella trattazione, il filosofo, scompone l'argomentazione di un principio e spesso ne fa perdere il punto d'origine. Per questo motivo, per descrivere l'argomento concernente i modi del dare i *beneficia*, fa uso di molteplici dimostrazioni.

Egli, dapprima, analizza le conseguenze dell'ingratitude che sostiene essere alla base di tutti i mali «se non altro perché essi- i mali *ndr*- derivano tutti dall'ingratitude, senza la quale raramente un misfatto ha assunto proporzioni inquietanti.»⁹¹ A Liberale, con riferimento ai mali cui accennava, indica la via che tende a perdonare una colpa, seppur grave, come fosse la più lieve, in quanto, tutto il torto ricevuto può essere considerato come la perdita di un beneficio. D'altra parte resta a chi perdona il beneficio compiuto.

In secondo luogo, per condurre la trattazione verso la spiegazione delle norme che determinano i modi attraverso cui avviene l'elargire, sostiene la necessità di enunciare quali siano i tipi di benefici.

Li divide principalmente in tre classi, aggiungendone, in ultimo, una quarta, che è possibile considerare anche come sottoinsieme della terza.

Il primo livello, riguarda i benefici *necessari*: il filosofo sostiene, difendendo questa posizione, che è realtà ben diversa quella di un beneficio che preserva o salva la vita, da uno accessorio, che la arricchisce e impreziosisce. Del primo gruppo di benefici non possiamo farne a meno, non è possibile vivere senza di essi: tra questi annovera l'«essere strappati dalle mani dei nemici, dall'ira di un tiranno, dalle proscrizioni e dagli altri pericoli che minacciano la vita degli uomini»⁹². Seneca termina la riflessione in merito a questo primo insieme di benefici, esponendo quella che, a suo parere, è una sorta di verità fondamentale, ovvero che tanto maggiore è il pericolo dal quale per il *bene facere* di un uomo si scampa, più abbondante sarà l'azione con la quale questo verrà riconosciuto.

⁹⁰P. LI CAUSI, *La teoria in azione. op. cit.*, p.12.

⁹¹ L.A. SENECA, *Ben.* I 10, 4.

⁹² Ivi *Ben.* I 11, 3.

Il secondo gruppo è costituito dai benefici *utili*, quelli dei quali è possibile fare a meno, ma senza cui non si deve vivere. Seneca afferma che in assenza di questi appare preferibile addirittura la morte. A questi fanno capo «la libertà, il senso del pudore, la moralità.»⁹³ Il filosofo, insiste molto su questo punto e riferisce esplicitamente che questo secondo insieme si rende, in un certo senso, necessario, in quanto in assenza di tali benefici alla vita dell'essere umano, sarebbe impedita la via che tende alla virtù e quindi alla felicità. Dopo questi tre, altri benefici fanno parte della medesima classe, quali «le cose care per parentela o vincolo di sangue come i figli, la moglie, la casa e tutte le cose alle quali la nostra anima si è attaccata al punto di ritenere più doloroso separarsi da queste che non dai vizi.»⁹⁴

La terza categoria annovera i benefici *piacevoli* quelli dei quali, a parere del filosofo, non si vuol vivere facendone a meno. Tra questi sono considerati «una quantità di denaro non dico sovrabbondante, ma accumulata nella misura giusta da possedere; vi rientrano anche l'onore e i progressi di quanti tendono a posizioni più alte: nulla infatti è più utile che tornare utile per un concittadino».

All'ultimo livello, Seneca colloca, i benefici cosiddetti *superflui*, che hanno la caratteristica di rendere raffinato l'essere umano. Per questi l'uomo si adopererà affinché risultino sempre opportuni, che non siano percepiti come banali; inoltre è importante che siano riservati ad una piccola cerchia di persone, che quindi siano rari⁹⁵ e il beneficiario farà in modo che seppur non siano per loro natura particolarmente preziosi, la circostanza in cui vengono elargiti li renda tali.

Dopo aver discusso le questioni propedeutiche alla comprensione del tema in esame, nel dodicesimo paragrafo, il filosofo, introduce la questione relativa alla modalità di donazione, che verrà ripresa e definita complessivamente nel secondo libro, chiarendo quali sia la scelta di dono appropriata.

Asserisce, innanzi tutto, che la scelta del tipo di dono deve tendere a far sì che questo possa essere duraturo: «perciò se mi è possibile, non voglio che il mio dono si consumi: possa durare, possa rimanere attaccato al mio amico, lo accompagni per tutta la vita.»⁹⁶

⁹³ Ivi *Ben.* I 11,4.

⁹⁴ *ibidem.*

⁹⁵ Cfr. *ibidem.*

⁹⁶ Ivi *Ben.* I, 12,2.

Il beneficio deve essere cosa personale, rivolto ad una persona specifica, tanto che, come risulta dalla traduzione di M. Menghi, Seneca sostiene che «chi dà un beneficio a chiunque, non fa una cosa gradita a nessuno»⁹⁷

È necessario, secondo l'idea senecana, che chi riceva un beneficio possa scorgere in esso un segno particolare di *amicitia*⁹⁸ attraverso il quale possa sentirsi, riconosciuto⁹⁹, chiamato in relazione, considerando il dono ricevuto come un'attenzione particolare e per mezzo di cui percepisca di essere scelto rispetto ad altri. Tale sfondo, fornisce a Seneca l'occasione per indirizzare lo sguardo alla relazione appena presa in esame, invertendo l'ordine degli interpreti del legame e rilevando il dato che i benefici devono essere elargiti con criterio. Quindi chi elargisce, nonostante il filosofo, auspichi una quantità sempre maggiore di scambi di benefici, deve adoperare un criterio di selezione tra i potenziali beneficiati, poiché «non possono riuscire graditi a nessuno se sono dati a caso e in modo dissennato.»¹⁰⁰

È nel libro II che Seneca, arriva al cuore della questione e precisa le modalità proprie del beneficiare, di accettare o meno il dono in base a chi è l'offerente.

Il filosofo, a questo punto, rivolge il proprio interesse non più a ciò che è dato, ovvero l'oggetto che media la relazione, ma al modo attraverso cui avviene la transazione: che mettendo in relazione due individui, è per sua natura regolata da obblighi reciproci. Egli, come espresso nel libro I, sostiene che il benefico non si può toccare con mano, ha essenza spirituale, e ciò gli consente di osservare tutta l' *humanitas* nella condizione di fare il bene.

Risponde immediatamente all'interrogativo posto in esame, riferendo, nella traduzione di Menghi che «doniamo nello stesso modo in cui vorremmo ricevere. Soprattutto volentieri, prontamente, senza alcuna esitazione.»¹⁰¹

Lo sguardo del filosofo, come appare in *Ben* II 16, 1, trascende l'azione e mira direttamente all'uomo, alla sua coscienza e alla virtù, che insegue e brama: «Ciò che importa è la persona che dà, a chi dà, quando, dove e altre considerazioni di questo genere, senza le quali non si può stabilire il valore dell'azione.»¹⁰²

⁹⁷ Ivi *Ben.* I 14, 1.

⁹⁸ «Ora, il beneficio è un atto di amicizia: si vuole fare del bene a qualcuno come a noi stessi» M. MENGHI, *Introduzione*, Ivi. p. XIII.

⁹⁹ Cfr. Ivi *Ben* I, 15,6.

¹⁰⁰ Ivi *Ben.* I 15, 1.

¹⁰¹ Ivi. *Ben.* II 1, 1-2.

¹⁰² Ivi. *Ben.* II, 16,1.

Come espresso in precedenza, Seneca individua tre momenti dell'azione del *beneficium*, che concernono il dare, il ricevere e il ricambiare. In questa sede si è scelto di isolare i tre stadi per poter leggere trasversalmente i significati ad essi attribuiti nel corso di tutta l'opera, evitando in tal modo di dover rispondere all'ordine cronologico.

4. *Libenter dare, libenter accipere, libenter reddere.*

Per ciò che concerne il dare *beneficia* il filosofo sostiene che nessun dono è apprezzato se il donatario lo sente come una concessione o come una violenza cui il donatore si costringe. Quest'ultimo dovrebbe essere in grado di anticipare finanche i desideri di colui al quale si presta a donare. Il beneficiario, secondo Seneca, deve assolutamente evitare di chiedere, ma quest'atto è promosso dall'anticipazione del benefattore.

Chi dà deve riuscire a porre l'attenzione sulla realtà complessa dell'altro, egli infatti dovrà cogliere il reale bisogno che ha d'innanzi, andando oltre ciò che la persona in relazione comunica verbalmente perché la risposta a questo non sia troppo o troppo poco.

*in perniciem rogantium soeva bonitas est. Quemadmodum pulcherrimum opus est etiam invitos nolentesque servare, ita rogantibus pestifera largiri blandum et adfabile odium est. Beneficium demus, quod in usu magis ac magis placeat, quod numquam in malum vertat.*¹⁰³

Tale dinamica prende corpo da quella relazione di *amicitia* che dovrebbe contraddistinguere l'inizio della catena di reciprocità. Il beneficio dovrebbe essere dato di buon grado, immediatamente, evitando esitazioni.

Suonano come imprescindibili le proprietà che il filosofo attribuisce al dare: è necessario mettersi in guardia da ogni superbia, tacere e dimenticare immediatamente ciò che si è elargito, farlo in segreto, considerando anche la possibilità di ingannare il beneficiario, perché costui non sappia da chi ha ricevuto il dono.

Properet licet, sero beneficium dedit, qui roganti dedit. Seneca afferma la necessità che il beneficio non sia richiesto e sostiene anzi che, chi l'avesse concesso dietro preghiera, per quanto sia stato rapido nell'elargizione, ha dato sempre troppo tardi il suo beneficio.¹⁰⁴

¹⁰³ Ivi. *Ben.* II 14,4.

¹⁰⁴ Cfr. Ivi. *Ben.* II 2, 1. «Cedere a danno di coloro che ci pregano è una ben crudele forma di generosità. Come è un'azione sublime salvare quelle persone anche contro la loro volontà, allo stesso modo concedere benefici dannosi significa odiare, pur sotto un'apparenza di bontà e generosità. Diamo dunque un beneficio che risulti sempre più gradito man mano che viene goduto, che insomma non si trasformi mai in un danno.»

Anche nei libri, quinto e sesto dell'opera, Seneca enuncia le condizioni in cui i benefici possono o debbono essere dati. Offre in altra chiave il discorso legato all'amicizia, intesa come condizione di parità persino tra suddito e sovrano. Infatti per la natura eticizzata e immateriale, in quanto facente parte dell'anima, il debito di gratitudine può essere assolto da un uomo persino nei confronti di principi e re, ai quali non si potrebbe corrispondere un ricambio economico.

Il beneficio, afferma ancora il filosofo, non deve essere reso detestabile attraverso l'uso di parole improprie al momento dell'elargizione, non deve essere dato con un atteggiamento arrogante: «At plerique sunt, qui beneficia asperitate verborum et supercilio in odium adducunt eo sermone usi, ea superbia, ut impetrasse paeniteat.»

Seneca vuole svincolare il concetto di *beneficium* dalla natura economica che non gli appartiene, riportandolo al suo autentico valore di dono: un atto d'amore quindi o di amicizia.

La purificazione del termine "beneficio" serve al filosofo, per declinare le nuove regole del codice etico che sta portando a compimento: esso prescrive l'obbligo di dimostrare riconoscenza verso chi la merita e a fare del bene facendo esercizio della propria *voluntas*.¹⁰⁵

Già nel quarto paragrafo, del secondo libro, il filosofo introduce il discorso riguardante la modalità di ricevere i *beneficia* da parte del beneficiario.

Egli esprime, come già in parte anticipato nel primo libro¹⁰⁶, l'importanza di accettare con gratitudine e gioia¹⁰⁷ e ricambiare all'altro con celerità, in quanto la riconoscenza diminuisce in proporzione all'indugio che si frappone tra il dare, il ricevere e il restituire. Dice pertanto a Liberale, che al pari di una condanna a morte, in cui la vera sofferenza sta nell'attesa del colpo mortale, così un beneficio che non trova compimento ed è rinviato, costituisce fonte di profonda ansia al beneficiario: «nulla è più amaro che rimanere a lungo in sospenso [...] Ogni forma di generosità ha fretta, ed è proprio di chi dà volentieri dare subito [...] volere tardi è come non volere.»¹⁰⁸

Il filosofo sottolinea l'importanza del fare memoria del beneficio ricevuto. Il ricordare diviene discriminante per misurare il grado di virtù nell'uomo. Quest'ultimo viene

¹⁰⁵ Cfr. M. MENGHI, *Introduzione*, op. cit. p. XX

¹⁰⁶ «Dicam, quod entio: qui beneficium non reddit, magis peccat, qui non dat citus» Ben I 1, 13 «per concludere : chi non ricambia un beneficio commette un peccato maggiore, chi non lo dà, lo commette prima».

¹⁰⁷ Cfr. Ben II 22,1 .

¹⁰⁸ Ivi. Ben. II 5, 1-4.

aggettivato e giudicato, facendo riferimento ai modi attraverso cui egli mostra o meno riconoscenza: «grati, che ricambiano, i grati che non lo fanno per vari motivi, ma sono interiormente riconoscenti, e due tipi di ingrati: quelli stolti, potenzialmente malvagi, cui il saggio farà anche dei benefici, e quelli naturalmente ingrati, cui il saggio non farà benefici. Ci sono inoltre, tra grati e ingrati, “i pigri e tardi ma non insolventi”, che il saggio solleciterà con grande delicatezza. Ci sono, infine, i “troppo grati”, che giungono ad augurare il male ai loro benefattori per avere l’occasione di ricambiare i loro benefici»¹⁰⁹

Seneca sostiene che il ricevere bene sia già parte del ricambiare e che sia fonte di grande gioia ricevere da chi si è in grado di amare pur avendo ricevuto da questi un torto, lasciando intendere con ciò che è necessario ricevere da coloro i quali vorremmo avere come amici, «dovremmo ricevere da coloro ai quali avremmo potuto dare.»¹¹⁰ Non da tutti sostiene, il filosofo dobbiamo ricevere benefici, infatti, v’è un legame forte tra la volontà, la tensione dell’animo e quindi la libertà. Quest’ultima deve essere esercitata nella facoltà di scelta per cui un beneficio può anche essere rifiutato in quanto è opportuno scegliere la persona con cui contrarre l’obbligo di riconoscenza. La mancanza di potere di scelta fa emergere e sottolinea il fatto che non si sta accettando qualcosa ma si sta obbedendo a qualcuno: *ante des oportet mihi arbitrium mei, deinde beneficium* ¹¹¹

L’esposizione senecana vuole fugare ogni dubbio, dirimere il maggior numero di questioni, perché il trattato possa assumere le forme di un *vademecum* ed è con questo spirito che prevede anche l’ipotesi che un prigioniero veda salva la sua vita, grazie al dono di un uomo impuro. Il filosofo, scendendo nel profondo della vita della società, esercizio che nel testo è frequente, sostiene che anche da una persona di tali fattezze, ovvero impura, bisognerà accettare la somma necessaria a riscattare l’esistenza, ma l’accettazione sarà compiuta nell’ottica del prestito e non del beneficio, proprio solo di relazioni d’amicizia.

La riconoscenza, come affermato più volte nell’opera, non solo nobilita chi la prova ma è di per sé un nuovo dono. Ingrato è, a parere del filosofo, non solo chi non restituisce il beneficio ricevuto, ma anche chi non è riconoscente nel momento in cui lo riceve.

¹⁰⁹ P.FEDELÌ (a cura di), op. cit., p. 256.

¹¹⁰ L.A. Seneca, *Ben*, II, 18,3.

¹¹¹ «Prima mi devi dare la possibilità di scegliere, solo dopo il beneficio» Ivi. *Ben*. II 19, 2.

In ultimo, ciò che concerne il ricambiare i *beneficia*, secondo Seneca questi non devono essere condotti necessariamente da un bene materiale¹¹², tanto che la natura del contraccambio deve essere la medesima del dono; quest'affermazione come sostiene Li Causi in, *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del "dono" nel De beneficiis di Seneca*, «non solo è in linea con il processo di eticizzazione e spiritualizzazione già attivato nel primo libro dell'opera, ma è anche un modo di alleggerire la pressione sociale che il *beneficium* esercita nei confronti di chi si trova nella posizione *one-down* del beneficiato, e di dargli a sua volta la possibilità di diventare un attore responsabile e che ha la possibilità, e la libertà, di ricambiare.»¹¹³

Il discorso, relativo al contraccambio¹¹⁴, sia piuttosto complesso, in quanto è quello che sancisce le dinamiche di reciprocità, è ripreso in finale di secondo libro, all'inizio del trentunesimo paragrafo «chi riceve di buon animo ha già reso il contraccambio»¹¹⁵

Qui beneficium dat, quid proponit? Prodesse ei, cui dat, et voluptati esse. Si, quod voluit, effecit pervenitque ad me animus eius ac mutuo gaudio adfecit, tulit, quod petit. Non enim invicem aliquid sibi reddi voluit; aut non fuit beneficium, sed negotiatio. [...] Si illa invita respondere non possum, sufficit animus animo. ¹¹⁶

Il filosofo sostiene che anche considerarsi debitore equivale ad un contraccambio, nella misura in cui si sceglie di perpetuare la relazione. Il legame promosso dal *beneficium*, secondo Seneca, mantiene un certo grado di asimmetria tra i due soggetti della relazione, dovuto al fatto che i doni non possono equivalersi, per il principio secondo cui è l'animo che gli attribuisce valore.

Il Senatore romano, prosegue la sua riflessione, sostenendo che, chi è troppo impaziente di estinguere un debito soffre per essere in debito e chi prova sofferenza per essere in debito è fondamentalmente un ingrato. Colui che, infatti, si affretta a restituire, a parere del filosofo, non ha l'animo di un riconoscente ma di un debitore.

¹¹² «Non è un vero beneficio se, anche a mani vuote, non è possibile dimostrare la propria riconoscenza». L.A. SENECA, *Ben.* II, 31, 5.

¹¹³ P. LI CAUSI, *Fra creditum e beneficium*, op. cit, p. 17.

¹¹⁴ Seneca sostiene che non è importante che il *beneficium* sia restituito, più importante è che venga accolto e riconosciuto.

¹¹⁵ L.A. Seneca, *Ben.* II, 30, 2.

¹¹⁶ *Ibidem*. Chi accorda un benefici, quale scopo si propone? Giovare a colui al quale lo propone e fargli piacere. Se ha raggiunto lo scopo che si è prefisso, e la sua intenzione è arrivata fino a me e ci ha allietato una gioia reciproca, egli ha ottenuto quello che cercava. Infatti non voleva che gli fosse restituito qualcosa in cambio, altrimenti non si sarebbe trattato di un benefici, ma di un affare. Se non posso dimostrarla perché quella non vuole –la fortuna *ndr*-, è sufficiente ricambiare una buona disposizione d'animo con un'altra altrettanto buona.

Nel III libro, egli affronta il tema dell'ingratitude che è atteggiamento avverso alla restituzione e che si sostanzia in un'eccessiva considerazione di sé.

L'essere umano, scorda i benefici perché è concentrato, principalmente sul loro valore economico. Egli non ha memoria e ricorda solo il recente passato, archivia i *beneficia* ricevuti e si dimentica di perpetuare la relazione di reciprocità virtuosa.

Il filosofo ritiene che non si possa fare una legge per sconfiggere l'ingratitude. Da un lato questa, eliminerebbe il rischio, che in virtù del proprio animo il beneficiante corre, riportando l'azione elargitiva sul piano economico. La cosa più bella del *beneficium*, a dispetto del *creditum*, è per Seneca proprio la disposizione a perderlo. D'altra parte, qualsiasi legge fosse ideata in tal senso, limiterebbe la libertà del beneficiato di ricambiare e di conseguenza eliminerebbe la possibilità di gratitudine. Mai una legge, a parere del filosofo, ha la forza per intervenire sull'*animus* dei beneficiati.

Inoltre egli afferma che l'ingratitude è impossibile da giudicare, che l'arbitro di questa materia è solo il divino, gli uomini possono detestarla ma, non essendo elemento di loro competenza, devono rimetterla al giudizio degli dei. La pena, continua Seneca, dell'ingrato è, che egli non riceve beneficio da nessuno, né, a sua volta, né dà; che tutti lo additano e lo osservano e che infine ha perso il senso della cosa più bella che possa esserci¹¹⁷.

5. *L'uomo in relazione: prospettive etiche.*

Il trattato di Seneca, colto alla luce dei significati del *beneficium*, ha permesso di evidenziare, obiettivo primo di questo studio, quali fossero i significati enucleati dal filosofo a riguardo del dare, ricevere e ricambiare.

Una particolare attenzione è stata posta nei confronti della descrizione senecana volta a studiare il ruolo che i soggetti della relazione interpretavano e al modo in cui interagivano. La continua proposta dialettica tra l'ideale e il materiale, impersonata di volta in volta nel corso dell'opera, ha permesso al filosofo di rimanere attaccato alla realtà storica della quale era magistrale interprete.

Egli ha voluto descrivere una prospettiva etica, assolutamente innovativa per il suo tempo, consentendo a chi si avvicina alla sua opera, di ritrovare il tratto peculiare della

¹¹⁷ Ivi, *Ben*, III 17,2.

sua filosofia, che per usare una metafora di G. Reale, si sostanzia nel versare poco a poco, vino nuovo in otri vecchi. Il risultato è tutto in questo trattato che vuole innanzi tutto mettere in luce gli elementi propri della dimensione teleologica indicata nel *beneficium*, perché in essa risiede la via per condurre l'uomo alla virtù.

Esponendo l'idea di beneficio, il filosofo, vuol far riferimento a un'azione benefica e al contenuto della stessa: rileva che la denominazione è la medesima ma il significato che esprime ha importanti differenze. La bontà dell'atto di dono, giace in potenza, nella coscienza dei partner della relazione, e quando uno tra i due sceglie di dar vita al circolo virtuoso della reciprocità, lo fa mediando l'intenzione con una realtà oggettuale. Non oggettiva, perché la rappresentazione, non è che un simbolo¹¹⁸ del contenuto reale del beneficio, e anche il simbolo è interpretato da chi lo riceve mediante il suo animo.

Seneca, in tutta l'opera, ribadisce che quel beneficio che si realizza con il dono è oggetto di gratitudine al momento che lo si accoglie di buon animo e che è necessari scegliere a chi dare e da chi ricevere l'elargizione benefica.

Una via etica quindi quella tracciata dal Senatore romano, che l'essere umano può percorrere, mettendo in conto le fatiche dell'esercizio attraverso il quale deve far vivere la propria libertà, e attraverso cui può rendere il proprio animo virtuoso e quindi felice.

Seneca saluta Liberale, al terminar dell'opera incoraggiandolo poiché la terra è a *portata di mano* e lasciandogli un ulteriore e ultimo messaggio su ciò che è destinato a rendere migliori gli uomini. Si desidera, in conclusione di questo studio, coglierne e mostrarne i tratti essenziali.

Se invece la nostra anima ha imparato a disprezzare le cose dateci in sorte, se si è elevata al di sopra della paura e non abbraccia con avida speranza cose smisurate, ma ha imparato a chiedere a se stessa la ricchezza; se ha gettato lontano la paura degli dèi e degli uomini ed è consapevole che ben poco deve temere dall'uomo, e nulla dalla divinità; se l'uomo, disprezzando tutte le cose che tormentano la nostra vita nel momento stesso in cui hanno la pretesa di adornarla, è giunto a vedere con chiarezza che la morte non è la causa di alcun male, ma è il termine di molti di essi; se ha consacrato la sua anima alla virtù e ovunque questa lo chiami lo considera un percorso agevole; se in quanto essere sociale e generato per la vita associata guarda il mondo come un'unica casa abitata da tutti e ha aperto agli dèi il fondo della sua anima e vive come se si trovasse sempre in pubblico, avendo timore più di se stesso che degli altri: ebbene, sottrattosi alle tempeste è approdato sulla terraferma sotto un cielo sereno, e ha esperito fino in fondo la conoscenza di ciò che è utile e necessario. Tutto il resto sono passatempi per i nostri momenti liberi. È

¹¹⁸ Seneca non usa mai il termine "simbolo", che invece ritorna spesso nell'opera di M. Mauss e negli studi condotti dal M.A.U.S.S. In questo frangente, si ritiene opportuno far uso del detto termine, in quanto si è convinti che possa esprimere un significato a cui il filosofo romano faceva riferimento.

anche possibile, una volta posta l'anima al sicuro, occuparsi di queste cose che, tuttavia, la raffinano, non la rafforzano.¹¹⁹

¹¹⁹ L.A. Seneca, *Ben.* VII 1,7.

A PARTIRE DAL SAGGIO SUL DONO.

M. MAUSS E IL MOVIMENTO ANTI UTILITARISTA DELLE SCIENZE SOCIALI.

1. Per una antropologia della donazione. Fondamenti e linee guida.

E se fosse proprio il dono l'elemento paradigmatico attraverso il quale gli individui creano legame sociale? Questa è la questione posta da Alain Caillé, sociologo e fondatore del "Mauss", *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, nel rileggere in chiave moderna l'opera di Marcel Mauss (Épinal, 10 maggio 1872 – Parigi, 10 febbraio 1950), anch'egli sociologo e storico delle religioni, nipote e allievo di Émile Durkheim ed esponente autorevole della tradizione antropologica ed etnologica francese.

È questa domanda a far da filo conduttore all'indagine che vuol prendere in esame e portare alla luce gli elementi costitutivi essenziali di una antropologia della donazione, che si radica nell'esperienza dello studioso Mauss e che oggi propone nel dibattito scientifico l'idea di superare i paradigmi propri dell'*homo œconomicus*, definendo e, opponendo ai due precedenti, individualismo metodologico e olismo, un terzo paradigma: questa volta antiutilitarista¹²⁰.

Di fondo v'è l'idea che l'economia non sia strutturata, come ripete il dogma del liberalismo economico, dal mercato e quindi sulla base dei prezzi e del loro variare, ma dall'elemento di reciprocità teso a esaudire i bisogni materiali, obbedisce quindi alla logica del dono e del contro-dono¹²¹.

Certamente nella modernità, parlare di dono, nell'ambito delle scienze sociali è rischioso in quanto la storia ha consegnato ai contemporanei la possibilità di vedere associati ad esso i «meccanismi dello sfruttamento e della dominazione, in particolare, con la dominazione e lo sfruttamento delle donne che sarebbero le principali vittime della ideologia oblativa»¹²². In questo, risiede fondamento storico¹²³, c'è una parte di verità

¹²⁰Cfr. ALAIN CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p.8; A. CAILLÉ, *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, Dedalo, Bari 1995.

¹²¹ Cfr. http://www.journaldumauss.net/spip.php?page=imprimer&id_article=683. Accesso effettuato in data 08/06/2011.

¹²² J.T. GODBOUT *Lo spirito del dono*, op. cit., p. 175.

¹²³ A sostegno di ciò si riporta, per esempio, un estratto di uno studio condotto da Berthoud, «la cronologia rinvia inesorabilmente agli anni ottanta, quando sotto il perdurante tripudio consumistico andava ormai emergendo la consapevolezza della irrimediabile crisi di quello che per comodità si è soliti chiamare il

assunta, ma il problema appare più profondo, sembra andare oltre l'alterazione dei significati della donazione; sembra raggiungere le radici di strutture sociali che come evidenziato da Mauss non vengono alterate da essa: «il dono tra eguali riproduce uguaglianza; il dono tra ineguali riproduce ineguaglianza.»¹²⁴

Il tema del dono infatti è stato fortemente trascurato, è un'area di analisi e di ricerca inesplorata che ha trovato spazio solo negli ultimi decenni. E' possibile parlare di donazione riferendo del suo proprio carattere interstiziale¹²⁵, riportando alla luce i canali sommersi che hanno condotto il fenomeno della donazione, sotto mutate spoglie, sino al suo riconoscimento nella modernità e contemporaneità.

Come detto, è a M. Mauss che il Movimento Anti Utilitarista delle Scienze Sociali, che dall'inizio degli anni ottanta ha riportato in auge la questione inerente al dono, s'ispira. Fondato alla fine del 1980 il MAUSS¹²⁶, prende vita da un'intuizione di A. Caillé e G. Berthoud, che partecipando ad un convegno furono colpiti dall'accanimento con cui gli studiosi relatori cercavano di negare l'esistenza del dono e della gratuità. Iniziarono con la pubblicazione del *Bullettn du Mauss*, divenuto in seguito una vera e propria rivista, *Revue du MAUSS*, che doveva « contribuire all'analisi critica dei fondamenti delle discipline istituzionali, economia politica, sociologia, storia ecc..., a partire dalle lezioni che ci sembrava potre trarre dall'antropologia; e, naturalmente, sottoporre quest'ultima agli interrogativi che sarebbero sorti dal confronto.»¹²⁷

Le prime tesi vennero esposte sul «*Bullettin du MAUSS*» da un primo gruppo di intellettuali, rappresentanti del movimento: Alain Caillé e Gérald Berthoud, ovviamente, e poi Serge Latouche¹²⁸, Jacques Godbout, e Jean-Luc Boilleau.

Luogo di confronto intellettuale etico e politico, scientifico e filosofico, il bollettino rompe con i paradigmi propri del "modello economico", divenuto dominante a partire

paradigma fordista-keynesiano. e non sarà certo un caso che l'introduzione della tematica in sede economica e sociologica corrisponde alla crisi di un assetto caratterizzato sul piano tecnologico dalla catena di montaggio e connessa disciplina tayloristica.» in G. BERTHOUD, *Per la poligamia delle forme di scambio* in G. BERTHOUD, J. GODBOUT, N. GUY, A. SALSANO, *Il dono perduto e ritrovato*, Manifestolibri, Roma 1994, p.9.

¹²⁴ *ibidem*.

¹²⁵ Cfr. G. GASPERINI, *Sociologia degli interstizi. Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, Mondadori, Milano 1998.

¹²⁶ Da questo momento nella presente tesi verrà indicato con "Mauss", l'etnologo francese, mentre con lettere maiuscole "MAUSS", verrà indicato il Movimento,

¹²⁷ A. CAILLÉ, *Critica della ragione utilitaria. Manifesto del movimento antiutilitarista delle scienze sociali*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p.4.

¹²⁸ Molto interessante dell'autore il testo l'altra Africa tra dono e mercato in cui egli descrive la coesistenza tra lo scambio sotto forma e gli effetti della mondializzazione. Cfr. S. LATOUCHE, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

dalla tarda metà del novecento nelle scienze sociali e umane in generale e si pone in dialettica con il punto di vista utilitarista, già presente in Europa dal XIII sec.

Nel celebre studio *Essai sur le don*¹²⁹, apparso nel 1923-24, Marcel Mauss, critica la presunta ipotesi di naturalezza di sistemi di tipo capitalistico e conduce un'attenta indagine storico-antropologica tesa a dimostrare che l'assunzione del profitto e dell'interesse quali moventi principali dell'azione e dell'interazione tra gli individui, è caratteristica propria ed esclusiva delle civiltà occidentali contemporanee. Posto e assunto ciò egli espone già dalle prime righe il programma della ricerca che intende condurre. La domanda che muove l'analisi etnologica, tende alla scoperta del grado di obbligatorietà di fondo, celato nelle dinamiche donative. «Questo è l'argomento. Nella civiltà scandinava e in un buon numero di altre, gli scambi e i contratti vengono effettuati sotto forma di donativi, in teoria volontari, in realtà fatti e ricambiati obbligatoriamente.»¹³⁰

Il *Saggio sul dono* fa parte di una serie di ricerche condotte accanto a Georges Davy sulle forme arcaiche dal contratto¹³¹ e punta lo sguardo sull'elemento di volontarietà dello scambio, apparentemente gratuito, in realtà indotto e forzato contenuto, nelle relazioni tra le persone, intese in questo contesto, come «collettività che si obbligano reciprocamente»¹³². Lo studio viene condotto, attraverso il metodo comparativo, a partire da due questioni fondamentali che tendono ad evidenziare, l'una, quale sia la norma di diritto e di interesse che, nelle forme arcaiche della società permette al dono ricevuto di essere ricambiato; l'altra, quale sia la forza contenuta nella cosa donata che spinge il donatario a ricambiare.

Dall'autore vengono individuati sistemi di "prestazioni totali"¹³³, ovvero apparati di riti, scambi e doni molto ampi e reciproci tra tribù, clan, famiglie, nonché luogo di contrapposizione tra questi. Tali prestazioni prevedono la distruzione, la dispersione e la distribuzione dei propri beni, al fine di mostrare la propria ricchezza. Importante in

¹²⁹ *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés aschétiques*, in «Année Sociologique», I; ora in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1968 [trad. it M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Einaudi, Torino 2002]. Occupa nell'opera un posto centrale lo studio di Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, nel quale egli descrive i doni simbolici di beni preziosi ai quali procedono popolazioni indigene delle isole Trobriand.

¹³⁰ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, op. cit., p. 5.

¹³¹ Cfr. indicazioni bibliografiche in M. MAUSS, *Une forme aschétique de contrat chez les Thraces*, in «Revue des études grecques» 1921.

¹³² M. MAUSS, *Saggio sul dono*, op.cit. p. 8.

¹³³ Cfr. *ivi*, p. 9.

tal senso, anche se si distacca dall'idea di prestazione totale come appena descritta, è il fenomeno dei *Kula*, "cerchio", pratica di scambio propria delle popolazioni indigene del Pacifico, ovvero un vasto sistema di prestazioni e controprestazioni in grado di inglobare l'intera vita civile ed economica, individuata da Malinowski.

Nell'analisi dei dati emersi, M. Mauss nota che vi sono forme tipiche dello scambio e delle prestazioni totali; tra queste, il *potlâc*¹³⁴, la cui radice etimologica richiama verbi quali "nutrire" e "consumare", ne è figura evoluta e rara, dominata essenzialmente da un principio di rivalità tra clan che la rende *una prestazione totale di tipo agonistico*.

Emerge quindi, dallo studio condotto dall'antropologo di scuola durkheimiana, che la caratteristica peculiare della donazione, che gli attesta la natura intrinsecamente relazionale, risiede nella sua triplice essenza costituita dall'obbligo di *dare*¹³⁵, azione indispensabile per la definizione dell'autorità, del rango e la conservazione del proprio blasone; dal conseguente obbligo di *ricevere*¹³⁶, che non è meno forte in quanto respingere un dono, rifiutare il *potlâc*, significa sostanzialmente aver paura di ricambiare, temere di perdere il peso del proprio nome; e dall'azione del *ricambiare*¹³⁷, che diviene un imperativo e che contiene in sé tutto il senso del rituale. Attraverso il *contro dono*, la cui garanzia è insita nella cosa donata, viene stabilita la resistenza e la prosecuzione del legame.

Questa mescolanza di diritti e doveri va considerata, come afferma Mauss, alla luce del fatto che esiste prima di tutto una mescolanza di legami spirituali tra le cose, ovvero non sono solo gli oggetti a circolare nello scambio, ma in essi è contenuto lo spirito di chi dona, lo *hau*¹³⁸, ed è proprio quest'ultimo a dar vita al legame che va ben oltre il puro scambio economico. «Tutto va e viene come se ci fosse scambio costante di una sostanza spirituale comprendente cose e uomini.»¹³⁹

¹³⁴ «Sul significato del termine *potlâc*, cfr. Barbeau, "Bulletin de la Société de géographie de Québec", 1991; Davy, *For Jurée*, p.162» in *ivi.*, p. 10 n.

¹³⁵ Cfr. *ivi.*, p. 65.

¹³⁶ Cfr. *ivi.*, p. 71.

¹³⁷ Cfr. *ivi.*, p. 72.

¹³⁸ «I *taonga* e tutti i beni rigorosamente personali sono dotati di uno *hau*, di un potere spirituale. Voi me ne date uno, io lo do a una terza persona; quest'ultima me ne dà un altro perché è spinta a fare ciò dallo *hau* del mio regalo; ed io sono obbligato a darvi questo oggetto, perché è necessario che vi renda ciò che in realtà è il prodotto dello *hau* del vostro *taonga*. [...] Lo *hau* insegue tutti i detentori. [...] in fondo, è lo *hau* che desidera tornare al luogo della sua nascita, al santuario della foresta e del clan e al proprietario.» *ivi.*, pp 18-19.

¹³⁹ Cfr. *ivi.*, p. 23.

Mauss definisce così i confini della forma arcaica dello scambio¹⁴⁰, della sua struttura costitutiva; quello dei doni offerti e ricambiati, è atto che supera il puro scambio economico ma lungi dall'essere prossimo alla logica della gratuità. Viene piuttosto descritto come un'azione ibrida, che può generare una asimmetria sociale e una forma di assoggettazione che s'insediano nell'impossibilità di restituzione.

«Il sistema che proponiamo di chiamare delle prestazioni totali, costituisce il più antico sistema economico e giuridico che ci sia stato dato di constatare e di concepire. Ora, fatte le dovute proporzioni tale sistema è precisamente dello stesso tipo di quello che vorremmo vedersi dirigere le nostre società. [...] Si adotti, dunque, come principio della nostra vita, ciò che è stato e sarà sempre un principio: uscire da se stessi, dare, liberamente e per obbligo.»¹⁴¹

L'antropologo conclude il suo saggio con delle considerazioni di ordine morale, concernenti la sociologia economica e l'economia politica; la riflessione che suggerisce tende ancora ad offrire una via alternativa all'imperativo economico dominante. Pone l'attenzione sul fatto che, al posto di una socialità tessuta da reti di relazioni tra individui sconosciuti, lo scambio dei doni coopera alla realizzazione di una società costituita da rapporti tra persone del modello delle piccole comunità di Redfield¹⁴². I sistemi di scambio di tipo locale, ne sono esempio paradigmatico, in quanto, avvicinandosi a logiche di dono di tipo maussiano, propongono relazioni tra individui che si conoscono, che non sono estranei e che instaurano tra loro catene di debiti.

«Le società hanno progredito nella misura in cui esse stesse, i loro individui, hanno saputo rendere stabili i loro rapporti, donare, ricevere e, infine ricambiare. Per poter commerciare è stato necessario, innanzi tutto, deporre le lance.»¹⁴³

La medesima idea di società è ripresa e studiata dagli esponenti del MAUSS che mettono in evidenza come la separazione, introdotta dalle scienze, tra il legame generato dalle

¹⁴⁰ Il dono così appare nelle forme arcaiche di società come elemento che supera il semplice "scambio di beni" in quanto rappresenta la forma dei rapporti che legano in positivo o negativo, non solo gli individui ma tutto ciò che è umanizzato «l'obbligo di restituire nello scambio corrisponde ad una visione cosmica fondata sul principio di una circolazione eterna delle forme viventi. Gli obblighi di dare e restituire impegnano a loro volta a prendere parte a questa circolazione vitale. L'intero sistema di circolazione, abbraccia un universo popolato di esseri umani, di forze soprannaturali e, tramite le ricchezze messe in circolazione, delle forme della vita vegetale e animale» I. Goldman citato in SCHULTE-TENCKHOF, *Le potlach, conquête et invention: réflexions sur un concept anthropologique*, En Bas, Lousanne p.191 in J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p.173.

¹⁴¹ M. MAUSS, *op. cit.*, p. 123-124.

¹⁴² R. REDFIELD, *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Rosenberg & Sellier, Torino 1976.

¹⁴³ M. MAUSS, *op. cit.*, p. 139.

cose e quello che avviene tra le persone, porti a ritenere impraticabile la via che annovera nel rango della possibilità, modalità relazionali che pur nella propria utilità a favore dei soggetti, sia essa materiale o simbolica, possa essere comunque libera e disinteressata.

Agli occhi del MAUSS tale prospettiva, diviene possibile se si assume la teoria del dono come possibilità attraverso cui studiare le differenti rappresentazioni dei legami sociali negli snodi che si compongono tra l'interesse e la gratuità.

Il dono, che in quanto sistema sociale, offre nella modernità, nuove e molteplici espressioni rispetto alle società arcaiche prese in esame da Mauss, diviene terzo paradigma, sostituisce il calcolo egoistico nell'interazione tra gli esseri umani e l'idealismo moralista proprio di certe dottrine. L'incertezza della restituzione, il rischio del primo donare, sono elementi propri della dinamica donativa che fanno emergere, a discapito del valore quantitativo o meramente utilitaristico, il valore del legame che tiene viva la relazione tra interesse e preoccupazione per sé e per l'altro.

2. La scommessa del dono: il solo paradigma propriamente sociologico.

Né olistico, né individualistico, il paradigma del dono, si propone quindi di spiegare la genesi del legame sociale e di riempire il vuoto lasciato dalle due correnti che lo precedono in ordine di tempo. La ricerca dei fondamenti sociologici e antropologici, nonché filosofici, di una teoria sul dono, è l'elemento che in dialogo con l'antiutilitarismo, pone origine al MAUSS¹⁴⁴, il quale, suggerisce che : «esiste in Mauss una teoria sociologica forte e coerente, che offre le grandi linee non soltanto di un paradigma sociologico fra altri, ma del solo paradigma propriamente sociologico che sia concepibile e sostenibile.»¹⁴⁵

¹⁴⁴ In questo sede, per scelte legate all'indirizzo che si vuol dare alla ricerca, non sarà possibile esprimere le diverse opinioni di scienziati e ricercatori, che pur sono presenti riguardo all'analisi delle strutture del legame sociale in riferimento alla donazione. Si precisa quindi saremo costretti a considerare come appartenenti al Movimento definizioni che potrebbero essere all'interno del movimento ancora, in parte, dibattute. I tratti del MAUSS che delineeremo in questa sede saranno porzioni di un tutto che non potrà essere mostrato compiutamente. Si ritiene di dar conto di alcune delle strutture fondamentali delle idee portate alla luce del Movimento, lasciando da parte la genesi dell'antiutilitarismo e lasciando pressoché inesplorati i caratteri che questo oppone all'utilitarismo economicista. Non verrà data quindi giustificazione completa al passaggio dall'antiutilitarismo al dono. Per maggiori approfondimenti si rimanda ad A. CAILLÉ, *Critica della ragione utilitaria*, op. cit., e ai siti <http://www.revuedumauss.com/> e <http://www.journaldumauss.net/>.

¹⁴⁵ A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, op. cit., p. 31.

Le aporie dell'individualismo e dell'olismo metodologici, permettono al MAUSS, di approfondire di ciò che già Durkheim aveva in precedenza percepito, ovvero che non si può far nascere l'altruismo dall'egoismo e che «l'unico modo per creare fiducia e formare rapporto sociale, è tentare la scommessa del dono»¹⁴⁶. E di scommessa si tratta, secondo Caillé che volge lo sguardo sull'universo in cui tutto appare sospeso tra ciò che è regolato dalla consuetudine e ciò che è calcolo egoistico volto al proprio interesse personale, ovvero tutto è sospeso fuori dalla realtà concreta. La teoria del dono si propone di superare il problema di fronte al quale vengono a trovarsi l'olismo e l'individualismo, attraverso un paradosso svelato dalla complessità del concreto e non v'è dubbio che tale teoria, dal fondamento decisamente plurale, non darebbe vita a quell'azione operatrice privilegiata di socialità se il dono non «fosse effettivamente nel contempo e paradossalmente obbligato e libero, interessato e disinteressato.»¹⁴⁷

Si apre, a discapito dell'olismo e dell'individualismo, che pensano la società secondo un asse verticale, la dimensione, i cui termini lambiscono quelli propri del personalismo (tema questo che verrà approfondito nel proseguo della tesi illustrata in questa sede) ovvero quella definita orizzontale. «Ragionare in termini d'interazionismo del dono, di pensiero del politico, è invece adottare un punto di vista radicalmente immanente, orizzontalista, e mostrare come i termini opposti la base e il vertice- punto di arrivo o di partenza delle dinamiche dei primi due paradigmi *ndr*-, si producano o si riproducano a partire dallo stesso movimento.»¹⁴⁸

Importante appare sottolineare, come lo stesso Caillé tiene a fare, la presenza della componente normativa del paradigma del dono che diviene patto tra le persone, ovvero patto tra i modi in cui queste si trovano in relazione alle esigenze dell'interesse, del piacere, dell'obbligo o della spontaneità.¹⁴⁹

Un'unica prospettiva sociologica, un'unica possibilità quella del dono posto come terzo paradigma che mette in luce l'emergere, dallo studio sul dono compiuto dal Mauss, della dimensione comunitaria come termine imprescindibile del discorso sulla socialità. Si può, quindi porre l'attenzione sulla cerniera che lega il discorso comunitario ai tre

¹⁴⁶ *Ivi.*, p.39.

¹⁴⁷ *Ivi.*, p.43.

¹⁴⁸ *Ivi.*, p.47.

¹⁴⁹ Ciò che le analisi di M. Mauss verificano è che l'opposizione tra le due pulsioni vita-morte, secondo le teorie elaborate da S. Freud *érōs e thánatos*, opera soltanto dandosi il cambio con l'opposizione tra un pulsione di guerra e una di pace.

termini, tra i quali esiste una sorta di coestensività che il paradigma del dono ci comanda di pensare insieme nella loro interazione complessa: il dono, il simbolismo, il politico.

3. *Il simbolismo e il politico: traduzione e alleanza nella collettività.*

Il tema legato al simbolo e al politico è assai complesso perché attraversa trasversalmente tutta l'opera sia di M. Mauss, che di molti degli esponenti del MAUSS. Parlare di dono significa prendere in esame, la donazione nelle forme che genera e investe e dell'oggetto dello scambio, segno di riconoscimento per eccellenza. Caillé analizza nel saggio *don et symbolisme*¹⁵⁰ pubblicato nel testo, *Il terzo Paradigma*, il significato profondo che assume il simbolo¹⁵¹ nell'opera di Mauss, abbracciando la prospettiva per cui «non soltanto i doni devono essere considerati come simboli ma anche che i simboli devono essere considerati come doni.»¹⁵²

Caillé propone un primo approccio alla questione, in quanto, il tema del simbolismo è piuttosto vasto; individua alcune proposizioni attraverso cui intende declinare i significati assunti nell'opera dell'etnologo francese riguardo al problema simbolico.

Innanzitutto rivela che la scoperta della centralità che ha nella vita sociale il simbolismo, è da attribuire non solo a Mauss ma anche a Durkheim, «il quale si avvia anch'egli in direzione di una reinterpretazione in termini di simbolismo delle nozioni di "coscienza collettiva" o di "rappresentazioni".»¹⁵³ Assume quindi in Durkheim, a partire dal saggio *De quelques formes primitives de classification*, il nome di simbolo, ciò che veniva precedentemente identificato come rappresentazione. In Mauss il concetto di *représentation* si riversa definitivamente nell'idea di simbolismo che ha di per sé confini più ampi, mentre Durkheim crede ad una realtà primaria che antecede i simboli¹⁵⁴.

¹⁵⁰ A CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, op. cit., p. 206.

¹⁵¹ In questa sede verranno descritti alcuni approdi conseguiti da Caillé nello studio del simbolismo in Mauss. Dello studio preso in considerazione in questa sede, analizzeremo una parte specifica tralasciando il discorso sulle alcune strutture proprie dell'interconnessione tra dono e simbolo affrontato dall'autore in *Il terzo paradigma* pp. 224-235.

¹⁵² Ivi, p. 206.

¹⁵³ Ivi, p. 213.

¹⁵⁴ Interessante, a tal proposito, è la sintesi proposta da Camille Tarot: «la mia tesi è che Durkheim aveva creduto di poter dimostrare la nozione di fatti sociali mettendo semplicemente da parte i fatti di simbolismo: il significato trattato come un effetto di superficie dev'essere messo da parte per far vedere, al di sotto, la realtà del sociale che esso traduce e tradisce, realtà che sarà messa in evidenza da metodi oggettivi come la quantificazione o la comparazione. Poiché Mauss lavora non esattamente sugli stessi fatti e con un'altra formazione, scopre a poco a poco che i fatti sociali sono intrinsecamente simbolici.» in *ibi*, p. 215. Corsivo di A. Caillé.

È Mauss quindi a promuovere il passaggio di significato definitivo che conduce il simbolo sull'olimpico dei caratteri propri del fatto sociale, che come detto in precedenza, diviene totale, nell'opera dell'antropologo francese. Afferma infatti che tutto nella società è relazione¹⁵⁵ e che quindi tutto in essa è opera simbolica; B. Karsenti¹⁵⁶, definisce i legami che si stabiliscono tra gli individui secondo la teoria sociale di Mauss, come relazioni di traduzioni, le quali possono compiersi esclusivamente alla luce di una conoscenza profonda delle categorie linguistico- simboliche del partner della relazione. Mauss lascia completamente da parte il problema ermeneutico della differenza tra simbolo e simbolismo, in quanto non è nell'interpretazione dei significati che cerca soluzione al suo problema ma nel suo carattere proprio, quasi ontologico, chiamato a definire categorie fondamentali; tale ricerca determina, inizialmente, una sostanziale eguaglianza tra il concetto di simbolo e quello di segno, uguaglianza che in seguito, sarà completamente smentita. Simbolo è per l'etnologo francese, ciò che più si avvicina al significato ad esso attribuito dalla scienza etimologica¹⁵⁷, ovvero quel che riunisce ciò che era separato. «Chi dice simbolo dice significato comune per gli individui naturalmente raggruppati- che accettano questo simbolo. [...]E anche se i simboli e le catene di simboli corrispondono per lo meno agli umani che li capiscono e ci credono, e per i quali servono come espressione totale di tali cose e insieme delle scienze, delle logiche, delle tecniche, e nonché delle arti e delle affettività»¹⁵⁸; egli ha voluto studiare i segni nel passaggio che li unisce alle persone.

Dono e simbolo appaiono legati nell'opera di Mauss, uniti inscindibilmente da un legame forte, costituito dal fatto che sempre più egli intravede, certo la possibilità di considerare il dono come un simbolo, ma anche la possibilità di pensare tutti i simboli come un dono, in considerazione del fatto che a suo giudizio anche la simbolicità ha bisogno di due

¹⁵⁵ «tutto in essa [la società umana] non è che relazioni, anche la natura materiale delle cose; [...]nulla si comprende se non in rapporto al tutto, alla collettività tutta intera e non in rapporto a parti separate. Non vi è alcun fenomeno sociale che non sia parte integrante del tutto sociale.[...] Ogni stato sociale, ogni attività sociale, anche fuggevole, devono essere riferiti a questa unità, a questo totale integrato, di un genere straordinario: totale dei corpi divisi degli uomini e totale delle coscienze separate e tuttavia unite; unite al tempo stesso per costrizione e volizione, per fatalità e libertà.» M. MAUSS, *Division et proportion des divisions de la sociologie*, in M. MAUSS, Œuvres, vol. III, Minuit, Paris, 1969, pp. 178-268, in *ivi*, p. 216.

¹⁵⁶ Cfr. B. KARSENTI, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Puf, Paris 1994, p.85 in *ivi*, p. 216.

¹⁵⁷ «In greco antico – nota Katérina Stenou- il senso originale della parola “simbolo” è molto concreto: designa un segno di riconoscimento generalmente costituito da una delle due metà di un oggetto, suscettibili sia di sovrapporsi esattamente l'una all'altra, sia di congiungersi strettamente fra di loro [...].» K. STENOUE, *Images de l'autre. La différence: du mythe au préjugé*, Seuil Parigi, 1998, p. 154, in A. Caillé, *Il terzo paradigma*, op. cit., p. 224.

¹⁵⁸ M. MAUSS, *Catégories collectives et catégories pures*, in M. Mauss, Œuvres, vol. II, op.cit., p.151, in *ivi*, p. 217.

individui in comunione¹⁵⁹. Certamente per l'etnologo il simbolo per eccellenza è rappresentato dal dono e per indagare la nozione originaria inserita nel simbolismo, egli approda ad una riflessione sulla moneta, con particolare riferimento al valore da questa assunto nelle società arcaiche: dà per certo il fatto che, sottese alle azioni simboliche più astratte, ci sia sempre un necessario riferimento ad operazioni personalizzate. Emerge, a questo proposito, secondo Caillé, una differenziazione tra il segno, che ha carattere principalmente autoreferenziale e il simbolo contraddistinto per la sua eteroreferenzialità¹⁶⁰, inoltre tale distinzione porta alla luce il fatto che, i simboli, contrariamente ai segni, rimangono legati tra loro, in definitiva "alleati"¹⁶¹ e si propongono come ambasciatori di un'arbitrarietà voluta per legare ciò che rimarrebbe slegato. «Senza arbitrarietà superata dalla volontà di legare ciò che altrimenti rimarrebbe separato per sempre, senza il dono iniziale arbitrario –vi è dono soltanto perché avrebbe potuto non esserci-, che impone dovere di fedeltà a chi si vuole fare amico, non è concepibile alcuna soggettività né individuale, né collettiva.»¹⁶²

I simboli hanno spesso una storia –intesa come presenza nel corso del tempo del fatto- molto lunga, essi vivono sin quando gli individui danno loro valore considerandoli doni fatti dal passato, in grado però di sancire nel presente quelle alleanze storiche da cui hanno preso vita. Caillé, riprendendo tale considerazione, procede nell'analisi sul significato profondo che assume il simbolismo nell'opera di Mauss, assumendo e traslando la struttura scientifica dello studio condotta da Marx sul valore delle merci e rinforzando l'ipotesi che il simbolismo ereditato, sia costituito, sostanzialmente, di azioni¹⁶³ e doni passati che sopravvivono al presente soltanto se sono in grado di riprodurre dinamiche di alleanza e donazione tra i viventi.

Si giunge a dimostrare quanto valore abbia l'alleanza e come questa assuma su di sé il centro della questione espressa da Mauss sul simbolismo; Caillé sostiene infatti come sia l'alleanza a creare il legame sociale quando questo non è imposto dall'esterno. E l'alleanza diviene politica, nel suo significato più ampio, in quanto « è presso i nemici che

¹⁵⁹ In *Catégories collectives et catégories pures*, Mauss dichiara apertamente che vi è simbolo soltanto perché v'è *comunione*, in quanto è solo attraverso questo legame che può avvenire la traduzione dal simbolo che permette la relazione tra i due partners.

¹⁶⁰ A CAILLÉ, *op. cit.*, p. 220.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p.221.

¹⁶² *Ivi*, p. 222.

¹⁶³ Caillé sostiene che nello studio della donazione si è sempre più spinti a legare i concetti di dono e di azione nei significati espressi rispettivamente da M. Mauss e H. Arendt.

bisogna andare a prendere moglie e tentare così di far circolare la vita dal luogo stesso da cui si rischia anche grandemente di sopravvenire la morte. Non basta dunque dire che i doni sono simboli. Occorre inoltre precisare quel che simboleggiano e realizzano: l'alleanza. Viceversa i simboli possono allora essere letti facilmente come mezzi per commemorare e rinnovare le alleanze concluse con lo scambio di doni. Come marcatori di doni di alleanza.»¹⁶⁴ Il simbolo quindi assume le forme della questione politica¹⁶⁵, in quanto questa riguarda le modalità e le tipologie delle relazioni tra gli individui della società, sancite generalmente in una costituzione.

Mauss nota come nelle piccole società in cui le relazioni sono di conoscenza reciproca, il dono sostanzialmente coincida con il politico ma tale affermazione è improponibile nella grande società, dove l'alleanza è sancita oltre la conoscenza interpersonale. La matrice, l'origine di questa alleanza oltre il rapporto interpersonale, è comunque analoga, differendo dalla prima per il grado di prossimità. «Il paradigma del dono e del simbolismo è parimenti un paradigma del politico»¹⁶⁶

4. Dono e reciprocità: perpetuare la relazione.

Sembra dunque che la foschia nella quale era immersa la questione posta all'inizio del capitolo si stia diradando, stia trovando una risposta nella prospettiva che Mauss e il MAUSS suggeriscono; appare sempre più viva la certezza che il paradigma del dono, possa dare un contributo importante per la rilettura e la reinterpretazione del legame sociale, spingendosi fino a definirne nuove forme. Offre un'ulteriore prospettiva, in sé paradossale, che tende a riconsiderare nei suoi fondamenti le modalità di relazione tra le persone e quindi tra i caratteri politici del sociale.

E' necessario a questo punto compiere un passaggio fondamentale, necessario per decifrare in maniera più limpida le trame di "ciò che circola" tra gli individui: cosa si cela dunque dietro l'elemento paradigmatico deputato, a detta del MAUSS a generare il legame sociale? Cosa ci mostrano gli studi del Movimento rispetto alla domanda posta all'inizio del capitolo. C'è bisogno di fare luce ulteriormente, di definire i contorni di

¹⁶⁴ A CAILLÉ, *op. cit.*, pp. 226-227.

¹⁶⁵ «La questione sollevata è quindi quella della costituzione di un nuovo soggetto collettivo che ora va costruito sulle macerie del vecchio al quale ci si era abituati a sacrificare. Tale questione non è in primo luogo morale, filosofica o religiosa: è la questione politica per eccellenza.»¹⁶⁵ in *ivi.*, p.112

¹⁶⁶ *Ivi.*, p.240.

quello che ancora appare, in parte, immerso nella nebbia della dialettica che intercorre tra l'atto o la serie di atti concatenati, il simbolo ma anche l'oggetto immanente, la gratuità e l'obbligatorietà.

Ne *Lo Spirito del dono*, Godbout e Caillé definiscono dono «ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzie di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone»¹⁶⁷. Ciò permette di isolare un modo di “circolazione” specifico, distinto da quello concernente lo scambio monetario e da quello dei meccanismi di distribuzione statale. E si delineano così dei luoghi specifici entro cui tale prospettiva si realizza; sono luoghi che eludono la deriva esclusivamente quantitativa del fenomeno e che sono chiamati a porre in evidenza anche la sua dimensione qualitativa e le caratteristiche dei legami che esso in rapporto a ciò che circola. È possibile affermare in tale prospettiva, che vi è un valore specifico del dono, che esprime il rilievo della relazione tra gli individui, indipendentemente da ciò che circola: il valore del legame.¹⁶⁸

Nello studio delle forme del dono gli analisti si sono trovati a percorrere due strade distinte, che contribuiscono alla identificazione della relazione che si stabilisce tra i due partner dello scambio: l'una considera la possibilità del contraccambio, l'altra la nega. Si giunge quindi alle soglie della questione inerente la reciprocità opposta alla unilateralità, o del dono reciproco e il dono puro, ovvero senza obbligo di restituzione. M. Mauss si pone nel mezzo degli elementi in antitesi ammettendo il contraccambio senza condannarlo, e aprendo al discorso del riconoscimento¹⁶⁹; egli approda quindi all'idea di donazione come fatto sociale prendendo le mosse dal principio del dono puro, per affrontare una riflessione morale, mettendolo in dialettica con il tema della libertà nel dono arcaico sviluppato nella sua ricerca. «Egli non cade nella trappola della reciprocità- equivalenza, da un lato, e del dono puro dall'altro. In Mauss il termine reciprocità designa il fatto che questa forza che spinge a donare viene amplificata quando si riceve un dono.[...] L'intero saggio di Mauss si concentra sullo strano rapporto tra il senso del dono e la realtà del dono, tra il senso di ciò che circola e ciò che circola, tra la forma e il fondo, e, “in fondo”, tra due sensi contraddittori: il senso espresso dagli

¹⁶⁷ J. T. Godbout, *op.cit.*, p.30.

¹⁶⁸ «Il valore del legame è il valore simbolico che si attribuisce al dono, a ciò che circola sotto forma di dono» in *ivi.*, p. 220; cfr., J.T. Godbout, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 117.

¹⁶⁹ Cfr., M. Aime, *Da Mauss al MAUSS*, in M. Mauss, *op. cit.*, p.XV.

agenti e il senso così come l'osservatore lo fa emergere dal confronto con ciò che circola.»¹⁷⁰

Va evidenziato come anche K. Polanyi, nella formulazione della teoria della pluralità delle forme di scambio, sia impegnato al fianco di Mauss, col quale condivideva la posizione antiutilitarista e antieconomicista, all'abilitazione all'interno del dibattito scientifico sulle scienze sociali, della categoria della reciprocità, considerata accanto all'idea di redistribuzione e scambio mercantile¹⁷¹.

Assume una nuova forma il nodo iniziale, attraverso l'idea di reciprocità, superato il dilemma tendente ad affermare che in presenza di contraccambio non fosse possibile parlare di dono, il paradigma della donazione può approdare alla questione inerente le modalità attraverso cui il legame si stabilisce e perpetua.

Secondo Godbout, la reciprocità nel dono è asimmetrica, in quanto la donazione non può mai essere equilibrata «quel che bisogna intendere con reciprocità nel contesto del dono non è dunque il fatto dell'equivalenza tra le cose che circolano, e nemmeno la ricerca, da parte dei partner, di un'equivalenza del genere. [...] Il fatto di ricevere qualcosa sotto forma di dono provoca in colui che riceve una voglia di donare a sua volta, [...] Il dono porta con sé un impulso a donare in colui che riceve.»¹⁷²

Veniamo condotti da Godbout in un sistema che egli chiama di circolazione delle azioni, dei legami e delle relazioni che tiene uniti gli individui della società. Ciò che circola, nella prospettiva del dono è «a servizio del legame»¹⁷³ e l'autorevole esponente del MAUSS evidenzia tre casi di circolazione del dono: il tipo "rituale" come il regalo, il servizio offerto ai "vicini" e quello agli "sconosciuti" a cui in seguito si accennerà specificatamente.

La centralità della reciprocità nella relazione donante è stata spesso messa in discussione a favore del sistema di debito, che lega l'apparato relazionale.

Il debito nell'opera del MAUSS, risposta fornita da Godbout alla questione concernente l'appartenenza del dono al principio dell'equivalenza o dell'eguaglianza nelle forme socio-mercantili, appare come lo scarto tra ciò che è ricevuto e ciò che è donato, secondo il giudizio dei partner, o del partner visto che il punto di vista riguarda una sola persona.

¹⁷⁰ J.T. Godbout, *Quello che circola tra noi*, op. cit., p.142.

¹⁷¹ Cfr. Polanyi, *L'economia come processo istituzionale*, in K. Polanyi, C.M. Arensberg, A. Pearson, *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi Torino, 1978 p.313 in *il dono perduto e ritrovato* p. 10.

¹⁷² *Ivi.*, p.154- 155.

¹⁷³ J.T. GODBOUT, , *La circolazione mediante il dono, Il dono perduto e ritrovato*, op. cit. p. 30

In considerazione di ciò, Godbout individua tre casi di debito¹⁷⁴ possibili tra i due partners: 1- debito unilaterale «A considera di aver dato a B più di quanto ricevuto da B (o viceversa). Da parte sua, B considera di aver ricevuto da A più di quanto gli ha dato.»¹⁷⁵ Questo stato di debito è proprio delle trasmissioni, caratteristico della possibilità di tramandare verticalmente tra diverse generazioni; 2- debito reciproco «A considera di aver dato a B più di quanto ha ricevuto. Ma anche B considera di aver dato ad A più di quanto ha ricevuto.»¹⁷⁶ Alcuni studi sostengono che questo sia il tipo di legame che tiene insieme i membri di una stessa famiglia. 3- debito reciproco positivo «A considera di ricevere da B più di quanto dia egli stesso. E anche B considera di ricevere da A più di quanto gli dia» (il linguaggio del dono p.35). in questo caso il debito viene comunque classificato come positivo in quanto il risultato è eccedente per entrambi i partner.

Le intersezioni tra debito e reciprocità negli studi del MAUSS sono un punto centrale su cui convergono persino le motivazioni stesse del donare. Godbout e Caillé, autori di cui ci si è maggiormente occupati in questa sede, indicano la prospettiva di un rapporto di obbligazione reciproca, che per dirla con Gobout «ha come movente il bisogno di amare e di essere amato che è altrettanto forte, anzi probabilmente più forte e più fondamentale, del bisogno di acquisire, di accumulare cose, di ottenere beni in cui consiste il movente del guadagno. L'uomo è in primo luogo un essere di relazione e non essere di produzione.»¹⁷⁷

E' in questa prospettiva che il dono, si disancora dal parallelismo con lo scambio, che, invece per forza di cose presuppone un certo grado di simmetria e uguaglianza e che certamente non è simbolo di uno spirito che prende vita e circola, inesorabilmente. Il dono porta in sé per carattere ontologico un certo grado di reciprocità¹⁷⁸ fondata sul debito¹⁷⁹.

¹⁷⁴ Cfr. J.T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p.34

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 35.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 30.

¹⁷⁸ La struttura del debito reciproco positivo ricorda quella propria dello scambio economico riuscito, ma Godbout, sottolinea decisamente la differenza che intercorre tra ciò che avviene nella transazione commerciale, in cui tutti ricevono “di più” in relazione alla quantità/qualità dei beni specifici, mentre nella donazione il “di più” si applica alla relazione; il dono è sostanzialmente squilibrio permanente. Cfr J.T. GODBOUT, *Quello che circola tra noi*, op. cit., p.176; Cfr J.T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, op. cit., p. 58.

¹⁷⁹ «Il debito della riconoscenza nasce da quello dell'amore, dal quale nessuno deve desiderare di essere assolto» in Tommaso D'Aquino, *Summa teologica*, II-II, q.107, a.1, ad 3.

La reciprocità, tema la cui trattazione troverà ampio spazio nel proseguo del lavoro, in quanto come detto, è cardine del discorso, porta in sé un fattore di pericolo che il donatario percepisce nei confronti del donatore concernente il fatto che ricevere cela la possibilità di perdere la propria identità, di confonderla con quella dell'altro. Il dono, espressione del carattere sociale dell'individuo, confermato dalla spinta endogena a restituire, tocca l'identità del partner attraverso il potere spirituale, considerato da Mauss addirittura troppo forte per i due della relazione, contenuto nella cosa data¹⁸⁰. Torna quindi in primo piano l'*hau*, lo spirito contenuto nella cosa: «quando passano attraverso il dono, è come se gli oggetti avessero ancora un'anima, persino nelle nostre società, che pur hanno relegato l'animismo nelle società arcaiche»¹⁸¹. All'inizio del *Saggio sul dono*, l'antropologo francese afferma tra le righe che c'è dono solo quando non v'è obbligo di contraccambio¹⁸², il vero dono deve essere quindi totalmente libero da vincoli; a poco a poco inoltrandosi nel suo studio prende spazio la consapevolezza che dal podio della teoria per ibridarsi con la realtà e assumere le forme di una mescolanza tra libertà e obbligo. «Nel suo saggio il fondamento morale, viene spostato grazie allo *hau*, dall'idea di libero e gratuito a quella di trasferimento d'identità. Un vero dono è un dono di se stessi, corrispondente all'ideale occidentale del dono.»¹⁸³ Infatti che sarebbe di un dono che in sé non presenta l'ombra dello scambio? Che sarebbe di un dono, se il donatore ritiene il donatario incapace di contraccambiare? Sarebbe un dono a se stessi, un atto teso a celebrare il proprio narcisismo, a saziare la propria fame di potere. Un dono monco, che ha la forza di rendere schiavi, di sottomettere, un dono "avvelenato"¹⁸⁴ che quindi non ha la misura dell'alterità e che può spingersi sino ad "uccidere"¹⁸⁵. Un dono antisociale, che trasferisce ma non media, che crea distanza, che divide, che sfiora

¹⁸⁰ Cfr. M. MAUSS, *op.cit.*, p. 90.

¹⁸¹ J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, *op. cit.*, p. 188.

¹⁸² M. MAUSS, *op.cit.*, p. 5.

¹⁸³ J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, *op. cit.*, p. 189; «Aggiungiamo che il modello della circolazione del dono arcaico sviluppato da Mauss, fondato su tre momenti (dare, ricevere, ricambiare), non si trova da nessuna parte rappresentato come tale nelle società che lui osserva. Anche se si tratta beninteso di un'interpretazione eminentemente validi ciò che Mauss (o più precisamente gli etnologi letti da Mauss) ha osservato, essa non corrisponde a una rappresentazione delle società arcaiche. Al contrario, la si ritrova nella nostra società» in *ivi.*, p.190.

¹⁸⁴ Cfr. G. GASPERINI (a cura di), *Il dono tra etica e scienze sociali*, Lavoro, Roma 1999, p.36.

¹⁸⁵ Cfr. D. MOYO, *La acrità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano 2010.

la porta dell'ingiustizia, che non ha la forza di generare.¹⁸⁶ Appare quindi libero il gesto del donatore nei confronti del donatario, che a sua volta detiene la facoltà di ricambiare, un ricambio che è sempre un altro dono; in realtà v'è un elemento paradossale custodito nel fatto che il dono non avvelenato non può pretendere nulla in cambio, ma qualcosa, in fondo, se l'aspetta, poiché sarà questa risposta ad innescare il legame. In fondo dice Mauss che donare qualcosa a qualcuno è regalare qualcosa di se stessi. Il legame è personalizzato. Il fatto del ricambio differisce profondamente dallo scambio mercantile in quanto l'obbligo della reciprocità è l'obbligo di perpetuare la relazione. Questa diviene relazione esigente. È una differenza sostanziale in quanto il pagamento monetario non fa nascere il legame. Infatti una volta effettuato il pagamento si è liberi dalla relazione come riferisce, *Itsuo Tsuda*, allievo di M.Mauss; mentre il dono apre all'evolversi imprevedibile della rapporto, crea il legame donante. Emblematica in tal senso è la sfida tra Diomede e Glauco¹⁸⁷, i quali sul campo di battaglia si riconoscono e scoprono che in passato i loro avi furono "amici", ospiti. È un legame forte quello del dono declinato nell'ospitalità. Si evitarono i due durante la guerra in quanto "ospiti paterni" e in tal modo sanciscono il loro personale passaggio il passaggio dalla guerra alla pace. Infine si scambiano i beni che avrebbero potuto conquistarsi con lo scontro. Questa non è una disposizione naturale, non è la prospettiva indicataci da Smith, perché lo scambio di armi in realtà è una trasgressione, in quanto queste hanno la stessa natura ma non il medesimo valore, cento contro nove. Il valore del dono non si riduce al suo valore economico (Se lo scambio di doni trasforma nemici in amici, il pagamento monetario fa uscire da questa logica), ma serve a trasformare un nemico in amico - *a Glauco tolse Giove lo senno* -.

Cosa si cela dunque dietro il dono, elemento paradigmatico deputato a generare il legame sociale tra gli individui? Richiamando la questione iniziale possiamo quindi

¹⁸⁶ «Una delle strutture essenziali del dono è il riconoscimento della libertà degli altri: il dono è occasione[...]di trasformare ciò che è stato dato in un'altra creazione e quindi in un altro dono» J. P. SARTRE, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma 1991, p.167.

¹⁸⁷ «Di duellar bramosi allor nel mezzo dell'un campo e dell'altro appresentârsi Glauco, prole d'Ippoloco, e il Tidide. Come al tratto dell'armi ambo fur giunti, primo il Tidide favellò: Guerriero, chi se' tu?[...] Ecco la schiatta e il sangue di che nato mi vanto, o Diomede. Allegrossi di Glauco alle parole il marzial Tidide, e l'asta in terraconficcando, all'eroe dolce rispose: Un antico paterno ospite mio, Glauco, in te riconosco. Enè, già tempo, ne' suoi palagi accolse il valoroso Bellerofonte, e lui ben venti interi giorni ritenne, e di bei doni entrambi si presentaro. [...]Così detto, dal cocchio entrambi dismantâr d'un salto, strinser le destre, e si dier mutua fede. Ma nel cambio dell'armi a Glauco tolse Giove lo senno. Aveale Glauco d'oro, Diomede di bronzo: eran di quelle cento tauri il valor, nove di queste.» OMERO, *Iliade*, Einaudi, Torino 2005, libro VI, 150- 295.

rompere definitivamente la diade entro cui sono chiuse le forme principali di circolazione delle cose per far germogliare la possibilità, descritta ampiamente dal MAUSS, di un *homo donator*, che accolga e sia portatore di un modello creativo –nel senso di generativo- di comunità, non strozzata nell'utilitarismo.

Ancora il MAUSS invita¹⁸⁸ all'uscita dal cappio olistico individualistico e a compiere il passo del riconoscimento reciproco di appartenenza ad una medesima società, di una stessa *politeía*, per abbracciare un modello sociale solidale: «la solidarietà nelle nostre società deve cominciare con il prendere sul serio l'esigenza democratica, e la democrazia prende sul serio se stessa soltanto quando favorisce il pullulare delle associazioni. Al di là della solidarietà pubblica, e in complementarità necessaria con essa, e in questo che si esercita la solidarietà in atto»¹⁸⁹

5. *Da Prometeo, oltre la giustizia: gratuità e comunità*¹⁹⁰.

Per amore dell'umanità Prometeo¹⁹¹ compie il gesto eroico e disperato di sfida al divino. Personaggio delle affezioni, della passione rivolta all'altro, è figura contrapposta all'individualismo narcisista, egli si lancia, spinto da un codice d'eticità e dalla personale visione del giusto, oltre sé, incarnando l'immagine dello spirito d'iniziativa proprio dell'uomo. Prometeo, è secondo Godbout, il primo filantropo, colui che ama l'umanità, che apre il varco per approfondire il significato e le categorie derivanti dal "dono agli

¹⁸⁸ J.T. GODBOUT, *Quello che circola tra noi*, op. cit., p.347.

¹⁸⁹ A CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, op. cit., p. 248.

¹⁹⁰ «A quanti temono la regressione comunitaria, l'antimilitarismo replica con l'esplicito, inequivocabile riconoscimento del ruolo liberatorio svolto storicamente dal mercato e dello Stato: il dono come espressione del legame sociale non è (e non lo era neanche per Marcel Mauss, nonostante una formulazione infelice) un ripiegamento su un passato arcaico che sarebbe facile respingere come espressione di una nostalgia romantica per un mondo di rapporti interpersonali intensi e vincolanti e per un tessuto comunitario tanto rassicurante quanto oppressivo. la persona che si vorrebbe oggi implicata in rapporti di scambio reciproco pur senza perdere i vantaggi della piena partecipazione individuale al mercato e allo Stato è senza ombra di dubbio il libero cittadino liberato dai vincoli comunitari, e la comunità che egli è invitato a realizzare è una comunità di cittadini, dunque liberamente scelta e non subita» in A. SALSANO, *Per la poligamia delle forme di scambio* in A. SALSANO, J. T.GODBOUT, G. BERTHOUD, G. NICOLAS, *Il dono perduto e ritrovato*, Manifestolibri, Roma 1994 p. 19; «Solo la virtù integratrice del dono, sotto forme diverse, può limitare e rendere vivibile la tendenza centrifuga della mercantilizzazione generalizzata. in questo senso non è possibile ricondurre le differenze tra "noi" e "loro" al contrasto della "comunità" e della "società", secondo la polarità resa celebre da Tonnies. Una simile opposizione è utilizzata, per esempio, dall'ultraliberalismo per affermare la verità assoluta dei "valori societari" e dunque la loro incompatibilità con i "valori comunitari". Nella prospettiva maussiana, al contrario, una componente comunitaria è costitutiva di ogni società. Di conseguenza, la società, al livello dei suoi principi fondamentali, è contenuta nella comunità primordiale.» G. BERTHOUD, *Il mercato come simulacro del dono?* in *ivi*. p.64.

¹⁹¹ Cfr. J. T. Godbout, *Quello che circola tra noi*, op. cit., p. 221.

sconosciuti"¹⁹²porta d'accesso per l'analisi dello studio delle relazioni collettive, ovvero politico- sociali¹⁹³.

Cosa si vuole indicare attraverso il superamento dell'orizzonte della giustizia? C'è un valore, non in senso esclusivamente morale, che superi le logiche atomistiche della socialità ereditate da una cultura sempre più proliferata dell'io¹⁹⁴. Da Montaigne, dalla nascita dell'individualismo moderno, si è generato un sistema il cui apice morale ed etico sembrava innalzarsi sino al limite ultimo del giusto e dell'uguale, termini, la storia insegna, tutt'altro che oggettivati. Marcel Mauss, riapre la strada ad una ricerca sopita; coglie la possibilità di riscrivere i paradigmi, creduti frequentemente verità incontestabile, ridefinendo con la teoria del dono le forme dello scambio e del legame sociale.

Il MAUSS delinea progressivamente un modello dono fuori dalle regole dei legami e quindi, in qualche misura, oltrepassa la concezione di giustizia e uguaglianza. Propone una visione della relazione in cui viene dato spazio alle dicotomie della reciprocità obbligo e libertà, debito e autonomia, interesse e gratuità; è nello spazio d'azione e intenzione che tali elementi offrono che è possibile rispondere al dono dell'altro, o generare a propria volta la catena donante.

La cifra della gratuità, la cui etimologia rimanda al termine latino *gratuitus*, derivante dallo stesso tema di *gratus*, *gratia*, bilanciata da quella dell'interesse, sembra posta intorno al problema dell'unilateralità del dono. Ma Godbout nel *Lo spirito del dono*, risponde dopo aver compiuto un'approfondita analisi sul tema, che «la gratuità e la restituzione esistono e non sono due fenomeni contraddittori se si esce dal sistema

¹⁹² J.T. GODBOUT, Quello che circola tra noi, op.cit., p. 211.

¹⁹³ In tal senso sembra poter aiutare una ricognizione storica offerta da Starobinski nel testo *A piene Mani* nel quale egli mette «in luce alcune delle forme più significative dell'atto del donare, in alcuni grandi testi storici, letterari, filosofici o religiosi della cultura europea.» Cfr., J. STAROBINSKI, *A piene Mani. Dono fastoso e dono perverso*, Einaudi Torino 1995, p.7. Di particolare interesse è certamente il percorso che conduce l'autore all'analisi delle varie forme, di *largesse*, (*largitio* e *sparsio*) di "dono fastoso" elargito dai potenti verso il popolo, nelle varie forme e nelle debite proporzioni, rispetto al rango d'appartenenza dei donatari, sin dai tempi dell'Impero Romano, e alle tipologie di "dono funesto", come ad esempio il vaso di Pandora, o il cavallo di Troia. Inoltre l'autore offre al lettore un importante spazio d'approfondimento dedicato interamente al significato, ed ai vari mutamenti storici del gesto di compiere l'elemosina ai poveri, del donare per "carità". Rilevante studio in merito alla distinzione tra dono e scambio e *beneficium* e *munus* è quello compiuto da Seneca, di cui ampia trattazione è stata redatta nel capitolo del presente lavoro dedicato al filosofo, politico e drammaturgo romano.

Per ulteriori approfondimenti sul tema, con particolare riferimento al dono della moneta, si rimanda ad A. L. Morelli, *La moneta nelle elargizioni pubbliche e private tra IV e VI secolo d. C.*, in M. DAVID (a cura di), *Eburnea diptycha. I dittici d'avorio tra Antichità e Medioevo*, Bari, Edipuglia 2007, pp. 267-295.

¹⁹⁴ Cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

d'interpretazione mercantile. L'errore consiste nel sottoporre il sistema del dono a un modello d'interpretazione - o a una visione del mondo-incapace di tener conto delle sue sottigliezze. Più precisamente, essa consiste nella confusione tra la constatazione che c'è restituzione e la volontà, ovvero l'esigenza di una restituzione. Negare la gratuità, significa rifiutare questa distinzione»¹⁹⁵. Certamente due assunti ritenuti, nell'opinione comune, strutture proprie del gratuito ovvero l'assenza di un contraccambio e la totale libertà vengono, in tal modo, incisivamente rivedute e considerate; in quest'ottica è stata spesso compiuta l'*ingenue idealizzazione*, per dirla con le parole di P. Sequeri¹⁹⁶ di una purezza assoluta impossibile per l'uomo. Da questo punto di vista, lasciandosi alle spalle, l'*ingenue* e spesso ascientifica considerazione di un sistema di donazione gratuito ideale, proprio solo alla divinità, si approda ad una struttura di effettiva reciprocità tra gli individui, punto di vista accolto e abbracciato dagli studiosi del MAUSS¹⁹⁷.

Sorge l'idea dell'impossibilità, non solo di portare il dono umano alle soglie di quello divino, affinché non si verifichi, la frattura tra la grazia e il sacrificio, proprie di Dio, contrapposte allo scambio di equivalenti tra gli uomini.

«La nozione stessa di dono gratuito deriva da un malinteso. Non ci sarebbe mai stato un solo dono al mondo se si prendesse alla lettera questa nozione di gratuità. Il dono presunto disinteressato è una finzione che dà troppa importanza all'intenzione di colui che dona e alle sue proteste contro ogni idea di ricompensa. ma rifiutando ogni reciprocità, si taglia fuori il fatto di donare dal suo contesto sociale e lo si priva di tutto il suo significato relazionale[...]. Mauss sostiene al contrario che sarebbe perfettamente contraddittorio pensare al dono ignorando che esso implica un dovere di solidarietà: c'è qualcosa che non va nell'idea di dono gratuito o del puro regalo. un dono che non contribuisce affatto a creare solidarietà è una contraddizione in termini»¹⁹⁸

La questione si sviluppa principalmente intorno al tema della restituzione, che certamente, come dimostrato sinora, non può essere l'unico parametro attraverso cui

¹⁹⁵ J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, op.cit., p.233.

¹⁹⁶ P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. GASPARINI (a cura di), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Lavoro, Roma 1999, p.113.

¹⁹⁷ «Il sistema della donazione caratterizzerebbe infatti, in misura addirittura prevalente, quei momenti della struttura sociale che, in modi diversi, generano la qualità etica dei rapporti, e assicurano pertanto l'integrazione necessaria del concetto di coesione civile e di bene comune: la famiglia, la comunità locale, le reti amicali, e l'associazionismo elettivo» *ivi*, p.127.

¹⁹⁸ M. DOUGLAS, *Il n'y a pas de don gratuit*. Introduction à l'édition anglaise de l'Essai sur le don de Marcel MAUSS in «Revue du Mauss», n.4, 1989, p.99 (trad. dall'ingl), in G. BERTHOUD, *Per la poligamia delle forme di scambio* in *Il dono perduto e ritrovato*, op., cit., p. 20.

giudicare la donazione; è importante però, precisare che in merito a ciò, le differenze tra il dono e le altre forme di circolazione delle cose, sono molteplici. Infatti non sempre c'è una restituzione nell'accezione propriamente materiale e inoltre la restituzione è, generalmente, maggiore rispetto al dono ricevuto, che, fuori dall'ambito agonistico, lo allontana dallo scambio commerciale. Inoltre annoveriamo nell'ambito del ricambiare una serie di restituzioni anche non materiali. In ultimo il ricambiare è sempre un atto compiuto liberamente: ovvero la restituzione diviene a sua volta dono stesso. «In questo consiste la gratuità del dono: al tempo stesso il piacere del dono, la restituzione contenuta nel gesto stesso di donare e la libertà concessa all'altro di ricambiare. La gratuità designa la libertà.»¹⁹⁹

Prometeo rappresenta dunque il parametro che il dono per sua natura è chiamato a dover superare: quello della giustizia.

L'analisi condotta sulle tracce dei significati cercati da Mauss e dal MAUSS conduce certamente ad approdi che mostrano che la giustizia non può essere il parametro ultimo su cui fondare i caratteri della relazione sociale. V'è un terzo²⁰⁰ nel dono che apre alla gratuità, non quella ingenua, denunciata da Sequeri, ma quella che rafforza i legami sociali e costruisce e istituisce la comunità tra gli individui, in grado di scompaginare gli elementi propri del modello societario che si vive nella contemporaneità. Se n'è, in questa sede, mostrata la struttura portante, i caratteri peculiari. Le tracce lasciate da Mauss, sono state un'eredità importante da raccogliere e il MAUSS ha accolto la sfida, proponendo una teoria, quella antiutilitarista, che vuole rispondere ad una domanda sociale che chiede, chiamando prepotentemente in causa le scienze umane, risposta alle questioni etiche ed esistenziali.

L'analisi condotta dal movimento vuole proporre e suggerire alle scienze che si curano dell'umano, di contribuire alla elaborazione di un paradigma alternativo «che non potrà non essere antiutilitarista perché non potrà ignorare il paradigma utilitarista contro il

¹⁹⁹ J. T. GODBOUT, *La circolazione mediante il dono*, in *Il dono perduto e ritrovato*, op. cit., p. 34.

²⁰⁰ «il terzo del dono è ciò a cui appartengono i donatori, e i donatari specifici. È ciò che questi ultimi generano attraverso i doni che si fanno, è ciò che ci ha così tanto donato e che non si potrà mai ricambiare, è ciò che fonda il principio di debito reciproco positivo, quell'esuberanza permanente, quell'eccesso che è la vita, il che spiega perché l'apprendimento della giustizia è diverso dall'apprendimento del dono. La parte di torta offerta "generosamente" al compagno che arriva in ritardo al pranzo di compleanno è diversa dalla giusta ripartizione della torta tra i compagni già presenti. La giustizia permette di uscire dal dono fatto per la gloria, ma non permette di accedere alla grazia, che è al di là della giustizia» J. T. GODBOUT, *Quello che circola tra noi*, op. cit., p. 232.

quale si edifica e a partire dal quale dovrà determinarsi.»²⁰¹ L'etichetta che sottolinea la negatività e la contrapposizione del movimento, l'"anti", certamente, a detta di Caillé potrà sembrare poco attraente e l'unica formulazione a partire dalla quale è possibile ripensarla in positivo, è certamente il dono: «non il dono cristiano, gratuito e senza reciprocità, simbolo del disinteresse assoluto che si oppone fin troppo perfettamente all'immagine dell'interesse assoluto sul quale si edifica l'utilitarismo. Non la pura oblatività, ma il dono così come l'analizzava Marcel Mauss, che è in primo luogo un ciclo, quello animato dal triplice obbligo di donare, ricevere e restituire, e che, in quanto ciclo, costituisce un ordine spontaneo, vero e proprio nucleo elementare di ogni forma di socialità, rapporto sociale sintetico *a priori*»²⁰²

²⁰¹ A. CAILLÉ, *Critica della ragione utilitaria*, op. cit., p. 136.

²⁰² *Ibidem*.

PARTE SECONDA

**Il pensiero contemporaneo s'interroga sul dono:
relazione, reciprocità, legame, riconoscimento.**

IL SEIN SI DÀ NELLA PRESENZA.

LA DONAZIONE COME PROPRIETÀ SPECIFICA DELL'EREIGNIS.

1. Fondamenti del pensiero heideggeriano.

Martin Heidegger (Messkirch 1889-1976), filosofo tedesco, è annoverato tra i più importanti studiosi del Novecento. Il suo contributo scientifico riapre alcune questioni centrali per la storia del pensiero contemporaneo, tra tutte, il tema dell' "essere" considerato un evento dimenticato che si pone come cardine dell'intera storia dell'occidente.²⁰³ Egli concentra l'attenzione sulla possibilità di costruire un'ontologia che giunga a una determinazione completa del significato dell'essere e intende indagare tale questione per giungere allo svelamento dell'origine: la natura dell'essere dell'ente.

La sua formazione per volontà del padre, fu seguita dai gesuiti che accompagnarono il giovane Heidegger per tutto il corso della carriera scolastica, sino all'università dove, rinunciato ai propositi di vocazione religiosa, studiò dapprima teologia e successivamente, matematica e dunque filosofia. Docente dell'Università di Friburgo dal 1915 al 1923, fu assistente di E. Husserl che lo iniziò alla fenomenologia e con il quale ebbe un periodo di intensa frequentazione accademica. Tra la fine del primo ventennio del Novecento e gli inizi del decennio seguente, successe allo stesso Husserl e fu eletto rettore dell'università di Friburgo. Nello stesso periodo aderì al nazionalsocialismo pronunciando una prolusione divenuta celebre perché sancì il suo ingresso nella vita politica che fu breve ma gli costò, al termine del conflitto mondiale, un lungo esilio accademico promosso dalle potenze occupanti.

Tra le sue opere, quella più rilevante è certamente *Sein und Zeit*, pubblicata nel 1927, che segnò il definitivo allontanamento dal pensiero husserliano ed esercitò un'influenza significativa su alcuni dei principali movimenti filosofici contemporanei. *Nella sua opus maius* il filosofo tedesco riprende in mano il problema dell'essere, a suo parere, lasciato inespresso dalla storia del pensiero dopo i filosofi greci dell'età classica. Heidegger si propone di affrontare la questione circa la natura dell'essere nelle sue possibili declinazioni, portandolo fuori dalla questione metafisica, per come impostata dalla tradizione filosofica: il nucleo centrale da cui prende vita l'intera opera, vive nell'idea

²⁰³ Cfr. F. VOLPI, «Heidegger Martin», in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2010, vol. VIII, p. 5204.

che l'ontologia ha necessariamente a che fare con il rapporto che l'essere stabilisce con chi si pone la domanda sull'essere, ovvero l'esserci -*dasein*-.

Heidegger dà principio ad una ricerca sul problema del senso dell'essere che parte ed è guidata dall'uomo, unico ente in grado di porsi la domanda sull'essere, che si manifesta come esser -ci (*Dasein*). Scrive Heidegger «La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci. La peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico.»²⁰⁴ È l'uomo che interroga l'essere e cerca di comprenderne i significati che lo riguardano e che hanno a che fare con la sua esistenza. Heidegger si domanda circa i modi dell'essere e sostiene il determinarsi della forma che caratterizza l'umano come un essere-nel-mondo (*In-der Welt-sein*) che vive mostrandosi come un prendersi cura (*Besorgen*) degli altri enti che lo circondano. Quest'apertura che Heidegger propone nell'analitica esistenziale, definisce l'impossibilità di una comprensione kantianamente immediata dell'Essere che, d'altra parte è colto a partire dall'uomo.

La possibilità di "afferrare" l'Essere è, secondo Heidegger, un'occasione data dalla capacità della presenza umana di avere una comprensione dell'Essere che precede il sorgere della domanda stessa sull'Essere. Il filosofo tedesco ravvisa dunque il bisogno di uno studio sulle caratteristiche peculiari, esistenziali, dell'esserci osservando i fenomeni che emergono e interpretandoli ermeneuticamente.

L'esserci si definisce dunque in un dispiegamento nella temporalità in cui emerge l'orizzonte della morte che è suo carattere proprio: «L'Esserci, in quanto gettato essere nel mondo è già da sempre consegnato alla propria morte. Esistendo per la propria morte, esso muore effettivamente e costantemente fino a quando non sia pervenuto al proprio decesso.»²⁰⁵

L'angoscia dell'esserci (*Angst*) che è gettato nel mondo, esprime la percezione heideggeriana di una presenza abitata dalle affezioni e dalle emozioni, che abita il mondo in rapporto agli altri enti, che è limitata, mortale e che esprime relazioni che assumono la forma del prendersi cura degli esserci che gli sono vicini. In *ET*, emerge vivido il fatto che sia proprio la consapevolezza della propria mortalità che permette di aprirsi alla «chiamata della cura». La teorizzazione di un esserci come *prendersi cura*, che emerge nel pensiero heideggeriano è ispirata dallo studio condotto sul libro VI libro

²⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo* (tr. It. F. VOLPI), Longanesi, Milano 2006, p. 24. D'ora in poi *ET*.

²⁰⁵ Ivi., p. 310.

dell'*Etica Nicomachea* nel quale, Aristotele propone una lettura della *praxis* non solo come modalità d'azione dell'uomo ma come sua postura esistenziale, come forma tipica del suo essere nel mondo che definisce d'esso una determinazione peculiare.

L'uomo è dunque immerso nell'accidentale e nel contingente e sceglie a partire da ciò che la mondanità gli offre e gli presenta venendogli incontro.

L'affermazione che l'essere che diviene presenza nel mondo si dà in un tempo finito tra presente, passato e futuro, diviene punto di rottura con il pensiero metafisico e ontologico classico poiché mette in crisi il principio di un esserci così schiacciato nella temporalità presente.

Matura così in Heidegger la convinzione, poi confermata ed esposta nel celebre saggio su Platone e sul mito della caverna, secondo la quale il pensiero metafisico si struttura come pensiero della presenzialità, cioè come pensiero che non si interroga in maniera sufficientemente radicale relativamente al rapporto tra essere e tempo.²⁰⁶

L'analitica esistenziale heideggeriana dimostra la necessità del legame tra Essere e Tempo e apre alla questione circa la possibilità di riconsiderare l'essere nel suo dispiegamento nelle tre forme temporali che gli sono proprie e non più colto solo nell'immagine presente, ideale o verità immobile.

A parere del filosofo è necessario riconsiderare il tempo, eludendo l'inganno di pensarlo come una sequenza di momenti presenti, che portano a pensare la temporalità a partire dall'istante dell'ora. Va ricostruita la possibilità di considerare il tempo, e quindi l'intera questione ontologica, che ha reificato l'essere nei panni di un ente, fuori da una concezione del tempo come un prima dell'ora, ora e dopo l'ora.

Ebbene, la nota definizione del tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» (*arithmos kineseos kata to proteron kai hysteron*, *Phys.* IV, 11, 219 b 12) rappresenta per Heidegger la prima e più rigorosa concettualizzazione dell'esperienza comune del tempo. Tuttavia, ai suoi occhi essa rimane entro un orizzonte cronometrico e naturalistico, il che impedirebbe di cogliere e tematizzare con sufficiente radicalità la costituzione temporale della vita umana.²⁰⁷

2. *La struttura dell'Es Gibt come donazione in M. Heidegger.*

Mostrato il carattere generale dell'opera heideggeriana, è rilevante per la speculazione che s'intende compiere, cogliere la forma di una delle chiavi d'accesso trasversali

²⁰⁶ F. VOLPI, *Heidegger e i Greci*, in *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, La città dei filosofi, Ferrara 1998, p. 93.

²⁰⁷ Ivi., p. 98.

nell'opera dell'autore, con cui il filosofo tedesco dischiude le porte dell'ontologia fondamentale: *l'es gibt* (si dà -essere-), che non è solo strumento d'accesso al pensiero del filosofo di Messkirch, ma anche via stessa da egli intrapresa.

Si proporranno, quindi, alcuni tratti del pensiero heideggeriano, necessari e propedeutici alla comprensione degli elementi utili alla presente ricerca, per poi giungere a interpellare il filosofo sul tema della donazione, che egli presenta sempre subordinata alla questione ontologica e che non tratta mai in maniera diretta, rintracciabile principalmente nel pensiero esposto nelle opere *ET, Brief über den «Humanismus»*²⁰⁸, e nella conferenza del 1962 *Zeit und Seit*²⁰⁹.

Premessa necessaria alla riflessione sull'opera di Heidegger è che le questioni poste dal filosofo di Messkirch, si concentrano principalmente intorno alla questione del dare/donare -*Geben*²¹⁰-, e non del dono -*gabe*-, che in ultimo sarà considerato *il ciò che accade dell'accadere*.

Per comprendere le origini della questione ontologica del darsi dell'essere è opportuno considerare che tale problema è presente nell'opera del filosofo tedesco sin dalla tesi dottorale, quando, riflettendo sul *Sul molteplice significato dell'ente in Aristotele*, delinea le direttrici del cammino che sarà in seguito ripreso in *ET*.

Dal confronto col filosofo greco emerge la necessità di affrontare la questione della *verità*, quella del *soggetto* e quella della *temporalità*, che vengono sintetizzate nell'orizzonte unitario del problema dell'essere. Heidegger, scandagliando il fondo della filosofia della scuola di Atene, rovescia il rapporto tra essere e tempo, uscendo dalla tradizione millenaria della storia della filosofia.

Heidegger crede di non potere più trovare queste forze integre nel *logos*, nel quale i Greci avevano individuato il punto archimedeo per sollevarsi oltre la particolarità e prospettività del conoscere finito, legato alle scorie della temporalità. Crede di non poterlo più, in quanto egli ha rovesciato il rapporto originario in cui stavano per i Greci *logos* e tempo: non è più il *logos* che sta al di sopra del tempo, come per i Greci, ma è il tempo, l'epocalità, che ignora condiziona e modifica le forme e il darsi del *logos*. Questo rovesciamento indebolisce il carattere universale e vincolante del *logos*, e questa debolezza favorisce le patologie della modernità.²¹¹

²⁰⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»* (tr. It. a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano 2005. D'ora in poi LsU.

²⁰⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano (ed. It. a cura di C. Badocco) 2007. D'ora in poi TE.

²¹⁰ Heidegger definisce la questione del *Geben* come dare/donare, nel duplice significato di *destinare*, quando è l'essere a darsi, e di *porgere* quando è il tempo a compiere il medesimo movimento.

²¹¹ F.VOLPI, *Heidegger e i Greci*, op. cit., p. 101.

Egli si trova dunque, sin da principio, dagli albori del suo filosofare, d'innanzi alla questione che costituisce il compito proprio di ogni ontologia fondamentale, ovvero definire il senso della domanda posta, interpellando il *chi* che interroga, l'ente interrogante, in questo caso l'essere dell'uomo. Poiché, però, la modalità d' essere dell'uomo, ovvero l'esserci, è l'esistenza, un'analitica esistenziale, tracciata in *ET*, sarà la via scelta per comprendere la questione ontologica posta.

La comprensione dell'essere è una possibilità dell'esistenza cioè dell'essere dell'esserci. L'esistenza è quindi la possibilità di rapportarsi in qualche modo all'essere. L'esistenza è costituita pertanto essenzialmente da possibilità che non sono né possibilità pure, cioè semplicemente logiche, né semplici contingenze empiriche, ma costituiscono il suo essere proprio.²¹²

Proprio in *ET* Heidegger muovendo una forte critica all'ontologia tradizionale a causa dell'impostazione inadeguata della questione dell'essere che lo relega alla dimensione presente, Heidegger intende far emergere la necessità di «ripensare l'essere nell'orizzonte del tempo in tutta la sua estensione»²¹³.

L'analisi dell'esserci, *Dasein*, che emerge dall'analitica esistenziale come unico ente in grado di porsi la questione concernente l'essere, deve assumere come suo metodo di ricerca quello fenomenologico. L'esserci si svela, nella sua trascendenza verso il mondo²¹⁴, nel rapportarsi alle cose, a ciò che è in potenza altro da sé²¹⁵, attraverso il *besorgen*, il prendersi cura²¹⁶.

l'essere dell'esserci è «sempre mio», il *Dasein* è *Jemei-nigkeit*. Al tempo stesso esso è sempre «avanti a sé», proiettato al futuro, e ha un carattere pratico –decisionale (nel senso della *praxis* aristotelica). È originariamente “apertura”(*erschlossenheit*) in quanto è un “essere nel mondo”: nel mondo ambiente (*umwelt*), nel mondo degli altri (*mitwelt*), nel mondo del sé (*selbstwelt*). Nella quotidianità, “innanzitutto e per lo più” (*zunächst und zumeist*) l'esserci –dimentico di se stesso- è assorbito nel “prendersi cura”(*besorgen*) di ciò che

²¹² N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol.III, Utet, Torino 2003, p.873.

²¹³ F. VOLPI, «Heidegger Martin», *op. cit.*, p.5209.

²¹⁴ «Il termine verso cui l'uomo trascende è il mondo e la trascendenza può quindi essere definita come un “essere nel mondo”. Ma il mondo in questo senso, non è né la totalità delle cose naturali, secondo il concetto naturalistico, né la comunità degli uomini, secondo il concetto personalistico. Esso designa, invece, la struttura relazionale che caratterizza l'esistenza umana come trascendenza». N. ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 874.

²¹⁵ Il mondo a cui l'uomo fa riferimento, sostiene Heidegger, è un mondo di cose. Queste hanno come fondamento dell'essere, e non come specifica qualità, la propria utilizzabilità da parte dell'uomo. Di conseguenza l'essere delle cose e quindi l'alterità d'esse rispetto all'uomo, è subordinata all'essere dell'uomo.

²¹⁶ Heidegger richiama costantemente al fatto che la cura è condizione fondamentale dell'essere gettato nel mondo «Il fondamentale modo d'essere di un ente che è in modo che per lui nel suo essere ne va di questo stesso essere lo indichiamo come *cura*. La cura è il modo fondamentale d'essere che segue dalla costituzione d'essere dell'esserci.» M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1976, tr. It., *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p.146.

incontra nel mondo –ambiente in cui si orienta secondo un proprio modo di vivere la circospezione(*umsicht*).²¹⁷

Heidegger sottolinea come l'esserci non sia solo presenza "in relazione alle cose" ma anche "fra gli altri"; il rapporto con questi si realizza nell'aver cura, tensione che definisce la struttura fondamentale dei legami tra gli individui.

Sin qui, lo studio condotto da Heidegger si muove principalmente nella direzione per cui la questione relativa all'essere viene affrontata a partire dall'esserci, ovvero in rapporto all'ente.

Sembra, come afferma J.L.Marion, che gli usi dell'*es gibt* in *ET* possano essere ricondotti a tre

problematiche inerenti alla questione della Gegebenheit²¹⁸: la prima riguarda la tesi esposta nel del paragrafo 16, per cui nessun ente può essere incontrato se non nella misura in cui si dà il mondo²¹⁹. Tale questione si rifà a una tesi espressa da Lask²²⁰, che indaga circa la modalità del darsi del mondo; la seconda concerne il testo del paragrafo 2 nel quale egli «sostiene che tutte le significazioni dell'essente si trovano determinate dalle istanze dello *es gibt* »²²¹. In questo caso Heidegger prende spunto dalla tematizzazione rickertiana sulla forma universale della donazione, che stabilisce che la categoria della donazione determina il significato dell'essente ed anche che essa lo precede²²²; la terza problematica è espressa nei paragrafi 43 e 44, nei quali vengono opposti gli essenti all'essere, alla verità, al mondo e al tempo in relazione alla possibilità di darsi. Ciò accade anche negli studi condotti da Natorp, il quale «esclude l'io stesso da qualsiasi donazione»²²³.

²¹⁷ F. VOLPI, «Heidegger Martin», *op. cit.*, pp. 5215-5216.

²¹⁸ Per una chiara esposizione del legame tra Gegebenheit e Ereignis, in cui il filosofo individua importanti aree di problematicità si rimanda a J.L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*. Società Editrice Internazionale, 2001; inoltre, nello studio presente sarà affrontata in maniera più ampia l'intera trattazione circa la questione del dono, elaborata dal filosofo di Maudon.

²¹⁹ Cfr. J.L.MARION, *Quel che si dona e quel che non si dona*, tr. it. Daniella Iannotta, in F. BREZZI, M.T. RUSSO (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p.30.

²²⁰ E. LASK, *Zur System der Philosophie*, in E.HERRIGEL (a cura di) *Gesammelte Schriften*, Mohor, Tübingen 1924, III, cap.I, pp.179-180, in *ibidem*.

²²¹ *Ivi*, p. 31.

²²² Cfr. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental- Philosophie*, Mohr, Tübingen 1892, p. 326, in *ibidem*.

²²³ Cfr. P.NATORP, *Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode, I: Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen 1912 p.40, in *ivi*, p.32.

Dopo la pubblicazione di *ET* e gli scritti pubblicati nel '29, avviene un mutamento di prospettiva, una svolta, una *Khere*²²⁴, per cui l'essere assume un carattere evenienziale, *Ereignis*.

La riformulazione della questione dell'essere negli anni della svolta si compie affrontando il problema della verità non più partendo dal «carattere aperturale» (*Ersclossenheit*) dell'esistenza umana, ma dalla radura (*Lichtung*) dell'essere stesso in cui di volta in volta l'esserci si viene a trovare.[...] *Heidegger* intende ripensare il destino metafisico come un'«erranza» che fa parte della storia dell'essere, e in tale ripensamento si prefigge un «oltrepassamento» (*Überwindung*) della metafisica che intende ora lasciare del tutto a se stessa.²²⁵

Tale passaggio sancisce l'abbandono, da parte del filosofo, dell'indagine analitica esistenziale²²⁶ a favore della possibilità di considerare il pensiero non più sull'orizzonte occupato dall'uomo «ma su un piano in cui c'è principalmente e innanzitutto l'essere»²²⁷. In altre parole *Heidegger* mette da parte la ricerca sull'esistenza umana per porre l'attenzione sull'ontologia di quell'Essere che definisce l'esistenza umana stessa.

Avviene una rivoluzione che *Heidegger* matura nel tempo dell'«esilio», e che tende a far convergere i suoi lavori intorno ad alcune questioni cruciali che guideranno il corso dei suoi studi: l'essere pensato come *Ereignis* e, quindi, il superamento della metafisica che discosta l'essere dall'essere dell'ente; la domanda inerente al linguaggio, unica manifestazione possibile dell'essere, alla quale si accosta grazie all'incontro con la poesia di Hölderlin; la tecnica, non nella sua epifania concreta ma nella sua essenza, compiendo il cammino metafisico platoniano dell'assoggettamento dell'ente all'uomo.

Una progressione, quindi, nel percorso filosofico heideggeriano, che coinvolge il dono trasversalmente ma che lo riguarda nello specifico, in quanto è l'intuizione sul darsi dell'essere che pone in embrione, già in *ET*²²⁸, la *Khere*. L'essere che si dà, concerne specificatamente la questione ontologica propria dell'essere e *l'es gibt* permette lo studio di quest'ultima trasversalmente, nel prima e nel dopo la svolta fino all'*Ereignis*.

²²⁴ Non nel senso di conversione, come la s'intende in ambito teologico, ma nell'accezione propria del suo dialetto, per cui *Kehre* «è la curva della strada che si inerpica su per la montagna. Qui non è il viandante a girarsi, ma è la strada stessa che si volge nella direzione opposta per portare in alto». H. G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, Queriniana, Brescia 1980, p. 176.

²²⁵ F. VOLPI, «*Heidegger Martin*», *op. cit.*, p. 5215.

²²⁶ «Il compito dell'analitica esistenziale era quello di condurre ad un'ontologia cioè alla determinazione del senso dell'essere. Essa ha proceduto interrogando quell'ente che per l'appunto si pone il problema dell'essere, cioè l'esserci o l'uomo; e a quest'interrogazione l'esserci ha risposto manifestando il nulla del suo essere, cioè non ha risposto.[...] l'essere di cui si cerca il senso non è l'essere di un ente» N. ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 886.

²²⁷ U. GALIMBERTI, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986, p. 27.

²²⁸ «"presupponiamo necessariamente" che la verità c'è (si dà) »M. HEIDEGGER, *ET*, p. 259.

Non può esservi apertura al dono, dunque, se non attraverso quella via che vede l'essere, non più come essere dell'ente, ma separato da esso e dal carattere evenienziale che lo definisce, chiamato a darsi e sottrarsi nei vuoti della presenza. L'essere e l'ente sono dunque incatenati l'uno all'altro da una dipendenza reciproca: è su questo legame che si fonda la possibilità di considerare una presenza come tensione alla cura e donazione.

Rimaniamo ancorati all'indagine ontologica, perché studiando le pagine di *TE*, non possiamo non affiancare la ricerca dello statuto ontologico di essere e tempo e dell'ambiguità semantica che determinano, alla riflessione sulla presenza e la natura del dono. Nella analisi di *TE* emerge come l'essere possa nominare ciò che si presenta nel presente e ciò che è in quanto non c'è, così come il tempo possa nominare ciò che permette alle cose di presentificarsi e ciò che è in quanto non è di cosa alcuna. In questa possibilità di nominare il tempo e l'essere senza nominare la cosa stessa, proposta dall'analisi heideggeriana, ritroviamo le tracce costitutive del percorso del dono:

Nominando il dono noi nominiamo qualcosa che si scambia e che si presenta all'interno dell'insieme degli oggetti, ma anche ciò che è irriducibile agli oggetti, poiché il suo valore ontologico è ricavato da altro (non coincide con il valore economico). Il dono può nominare entrambe le cose- ma non nomina la stessa cosa.²²⁹

È evidenziato in tal modo l'enigma paradossale del donare: la definizione ontologica permette di pensare alla possibilità di ridefinire l'essere in un'ottica diversa, come essere non presente²³⁰, ovvero senza ridurlo ad una essenza o entità. L'essere, quindi, *si dà*, come già sostenuto in *ET-es gibt Sein*²³¹-e tale caratteristica è la prospettiva che consente di declinarlo secondo una diversa traduzione, non più legata alla presenza dell'essere come essente e quindi come esserci, ma come *essere che non c'è* che si dona.²³²

Si aprono quindi alcune questioni circa la natura del *darsi*, in particolare in riferimento alla sostanza del darsi come donarsi, che scruteremo nella prospettiva proposta da Heidegger. È necessario ripercorrere alcune significative tappe cui egli approda nello studio ontologico da egli condotto sin dalle ricerche giovanili.

²²⁹ S. LABATE, *op. cit.*, pp. 104-105.

²³⁰ Nel percorso del filosofo si potrà notare come il venire in presenza dell'essere sarà un dare, che in quanto tale ha bisogno di un ente, l'uomo, che lo mostri. In mancanza dell'uomo il donare rimarrebbe sconosciuto

²³¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *ET*, p.277.

²³² Cfr. S. LABATE, *op. cit.*, pp. 104-105.

È necessario, innanzitutto, precisare tre elementi che segnano l'evoluzione del pensiero dell'essere heideggeriano: la *Gegebenheit*²³³, la cui radicalizzazione sfocia nel concetto di *Es Gibt*²³⁴ (che permette il superamento della prossimità dell'ente e dell'essere, ovvero li distanzia), al quale, come detto in precedenza, succederà l'idea di *Ereignis* (evento): avvenimento «vissuto ed esperito da me»²³⁵

Già prima di *Sein und Zeit* il filosofo di Messkirch insiste sull'idea che la filosofia debba avere come compito unico la ricerca sull'essere e quindi debba sostanzialmente essere ontologia. In *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, un corso tenuto da Heidegger nell'anno accademico 1925/26, egli approda all'idea di *Es Gibt* come manifestazione della verità, intesa come «fenomeno che si dà»²³⁶ e attraverso il confronto con la questione del tempo in Kant, giunge alla convinzione che il tempo *si dia* in quanto fenomeno e quindi la sua unica condizione di possibilità sia proprio il darsi²³⁷.

In *ET* Heidegger riformula la domanda sulla sostanza dell'essere rivolgendola all'essere in generale -*überhaupt*- e non all'essere dell'ente. L' *Es gibt* è impiegato dal filosofo per chiamare l'essere, il mondo, la verità, il tempo, poiché non essendo enti ma fenomeni e per tanto non manifesti, non possono essere detti con un verbo che qualifichi già la loro presenza.

E quindi se l'essere, materia dell'indagine ontologica e quindi filosofica, non può dirsi come un ente, ma come un fenomeno che nel darsi o donarsi²³⁸ si manifesta, è

²³³ Il concetto di *Gegebenheit* è utilizzato da Heidegger fino al 1927 in *ET*. Ma anche nell'*opus maius* del filosofo di Messkirch presto si nota il germogliare sempre più ingombrante dell'idea di *Es Gibt* ed è questo il motivo per cui del termine *Gegebenheit* in questo lavoro si avranno pochi riscontri.

²³⁴ Lo studio di J.L. Marion sopra citato, indica che lo *es gibt* in *ET* non soltanto non qualifica più «l'oggetto ma giustamente tutto ciò che non è più nel senso dell'ontologia o dell'ontologia formale, poiché il suo modo d'essere differisce ontologicamente da tutti gli altri essenti- il *Dasein*, o piuttosto tutto ciò che mette in opera il suo privilegio ontico- ontologico: la verità, il mondo il tempo e l'essere. Heidegger rovescia quindi lo *es gibt* contro l'oggetto, mentre i suoi predecessori lo invocano per separare l'oggetto dall'essente.» J.L. MARION, *Quel che si dona e quel che non si dona*, op. cit., p.39.

²³⁵ P. CHIODI, *Glossario* in M. HEIDEGGER, *ET*, p. 589. La definizione completa data da P. Chiodi per ciò che concerne l' Ereignis prima della *Khere* recita: «Ereignis: "evento", "evento-appropriazione". In *SuZ* il termine ricorre per lo più nella sua accezione comune di "avvenimento" o "accadimento", ma già nel 1919 Heidegger lo aveva impiegato in un senso filosofico forte per indicare ciò che accade in quanto è vissuto ed esperito da me, dunque in una radicalizzazione dell'"esperienza vissuta" (*Erlebnis*) nel senso di "evento vissuto mio". Come tale Ereignis è qui contrapposto a *Vorgang* (processo), che indica invece l'accadere considerato in maniera neutra e distaccata come un semplice movimento fisico, senza relazioni con l'io che lo vive e lo esperisce.»

²³⁶ V. TERCIC, *La dimensione dell'Es Gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, p. 97.

²³⁷ Cfr. *ibidem*.

²³⁸ È in *Problemi fondamentali della fenomenologia* che Heidegger sostiene che qualcosa è necessario che si dia affinché sia possibile comprendere l'ente e che quel qualcosa è l'essere. Cfr. M. HEIDEGGER, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, p. 9.

necessario stabilire le strutture che determinano questo suo proprio movimento. E il darsi dell'essere viene studiato in *ET*, secondo le cifre della donazione dell'essere, della donazione della verità e della donazione del mondo. In particolare, l'indagine sulla verità condotta nel paragrafo 44 di *ET*, occupa un posto centrale in quanto ripropone a partire dall'intuizione parmenidea, uno studio sulla vicinanza tra il concetto di essere e di verità. Di quest'ultima ne chiarisce i fondamenti ontologici, porrà l'attenzione dell'indagine sulla provenienza del concetto tradizionale di verità e «contemporaneamente avrà luogo la chiarificazione ontologica del senso dell'affermazione che la "verità c'è" (si dà)»²³⁹.

Quindi Heidegger definisce i termini della tradizione filosofica che ne hanno studiato l'essenza e individua tre tesi principali: quella che intende la verità come luogo del giudizio²⁴⁰, quella di un'essenza definita come «"adeguazione" del giudizio al suo oggetto»²⁴¹ e in ultima quella di Aristotele che definisce la verità come "adeguazione"²⁴². Definisce la provenienza del concetto di verità partendo dall'idea originaria di λόγος come svelamento, come «lasciar vedere l'ente nel suo non essere nascosto (esser-scoperto), facendolo uscire dal suo essere nascosto»²⁴³. Heidegger aggiunge che questa verità scoprente, è ontologicamente possibile solo nell'esserci²⁴⁴. Il venire fuori quindi assume le sembianze dell'ἀληθεια, della verità. Il filosofo determina la cooriginarietà di essere e verità in quanto *si dà* –c'è- essere soltanto in quanto la verità *è*, ed essa *è* soltanto in quanto l'Esserci *è*²⁴⁵. La verità quindi *si dà* in quanto c'è il *Dasein* ed è possibile solo in esso, ma è sottratta dal suo arbitrio in quanto è un suo modo d'essere²⁴⁶. Dunque la donazione si manifesta nel modo d'essere della verità²⁴⁷ e la donazione dell'essere anticipa il senso dell'essere, in un certo senso superando trascendentalmente l'uomo. Permette che egli la colga. «Il *Dasein* è investito di un dono

²³⁹ M. HEIDEGGER, *ET*, p. 259.

²⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 260.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ivi*, p. 265.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 277.

²⁴⁶ «L'ente è in sé stesso vero in quanto disvelato, mentre la possibilizzazione del suo essere vero, il disvelamento, non è, ma si dà. L'esserci ha come modo di essere più proprio l'apertura d'essere che è la verità in quanto darsi.» V. TERCIC, *op. cit.*, p. 120.

²⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 122.

che lo sovrasta al tempo stesso in cui deve saperlo ascoltare e sapervi prestare attenzione»²⁴⁸.

È nel *Brief über den «Humanismus»*, quindi dopo la *kehere*, che troviamo una traccia più radicale rispetto al cammino che Heidegger compie nella comprensione del fenomeno del *darsi*, questa volta riletto nella prospettiva di un dare come destino dell'essere. È una lettera scritta nel 1946, in risposta a delle questioni postegli da J. Beaufret, circa il significato della parola "umanismo".

In questo contesto riemerge fortemente la questione dell'*Es Gibt* affrontata in *ET*, nell'ambito della critica rivolta ad J. P. Sartre (circa una sua tesi espressa in *L'Existentialisme est un humanisme*, secondo cui «*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*»²⁴⁹). Heidegger sostiene che Sartre compia l'errore di considerare ugualmente il *piano* e l'essere:

In Sein und Zeit è intenzionalmente e per prudenza che si dice: il y a l'Être: "si dà" l'essere. L'espressione il y a non traduce esattamente il "si dà" (es gibt) perché "ciò"(es) che qui "dà" (gibt) indica l'essenza dell'essere che dà, concedendo la sua verità. Il darsi all'aperto, unitamente all'aperto medesimo, è l'essere stesso.²⁵⁰

Il filosofo di Messkirch insiste, come detto in precedenza, sulla necessità di compiere lo slittamento dello sguardo dall'essere rivolto all'uomo, allo sguardo rivolto all'essere nella sua fenomenologia.

L'essere quindi, ribadisce Heidegger si dà/si dona al *Dasein*, e questo svelamento dell'essere è condizione necessaria per ogni ricerca sull'uomo.

Emergono quindi due elementi che Heidegger riprende da *ET* e ribadisce in *LsU*, ovvero che l'uomo altro non è che *Dasein* e che la sua presenza è condizione necessaria per il manifestarsi dell'essere.

È da ciò che è possibile comprendere il senso estatico dell'esistenza, come apertura dell'essere all'uomo, che lo relega alla sua condizione di piccolezza di fronte alla grandezza dell'essere: «nella determinazione dell'umanità come e-sistenza, ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità del'e-sistenza. La dimensione tuttavia non è ciò che è noto come spazio. Piuttosto tutto ciò che è spaziale»²⁵¹.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 133.

²⁴⁹ J. P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1946 in M. HEIDEGGER, *LsU*, p. 61.

²⁵⁰ *Ivi*, p.62.

²⁵¹ *Ivi*, p.61.

Ogni umanesimo rimane metafisica, sostiene Heidegger, e come tale si presenta insufficiente all'indagine ontologica, poiché non distingue l'essere dall'ente²⁵²e, ancor più, in quanto tutte le forme di umanesimo rinchiudono l'essenza dell'uomo nella dimensione dell'*animalitas*, che è troppo povera per essere adottata per descriverlo. Quindi l'essenza dell'uomo va cercata fuori dall'ambito metafisico e certamente a partire dall'essere, ovvero dalla sua provenienza.

L'essenza dell'uomo quindi è la sua e-sistenza, proveniente dell'essere come ἀληθεια, ovvero dallo svelamento da parte dell'essere.

Solo a partire da questo reclamo l'uomo "ha" trovato ciò in cui abita la sua essenza. Solo a partire da questo abitare egli "ha" il "linguaggio" come la dimora che conserva alla sua essenza il carattere estatico. Chiamo lo stare nella radura (Lichtung) dell'essere l'esistenza dell'uomo. Solo dell'uomo è proprio un tal modo d'essere²⁵³.

Heidegger afferma che il carattere estatico del *Dasein* trova la sua manifestazione nel linguaggio il quale, attributo proprio ed esclusivo dell'uomo, lo caratterizza tanto da escludere ogni possibile classificazione nella condizione di *animalitas*, in quanto il linguaggio è *avvento*²⁵⁴ dell'essere stesso, è «la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-siste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola»²⁵⁵. Ancor maggiore è la distanza dall'idea metafisica dell'uomo se si considera che egli, ha parer di Heidegger, è *pastore*²⁵⁶ dell'essere e dell'ente che gli è prossimo, ovvero abita vicino all'essere. Quindi la prospettiva che Heidegger mostra nei suoi studi riferisce di una necessaria articolazione dell'essenza dell'uomo con la dimensione della donazione dell'essere²⁵⁷- come suo tratto fondamentale-.

3. Il darsi di Essere e Tempo: il movimento di donazione.

L'uomo è *Dasein* e dell'essere scorge la struttura di dono e destino, in quanto l'essere domina sull'ente:

l'essere si apre come radura (licet sich) all'uomo nel progetto estatico. Ma questo progetto non crea l'essere. Il progetto è essenzialmente un progetto gettato. Nel progettare chi getta

²⁵² Cfr. *ivi*, p. 44.

²⁵³ *Ivi*, p. 46.

²⁵⁴ Cfr. *ivi*, p.50.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 61.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 73.

²⁵⁷ V. TERCIC, *op. cit.*, p.158.

non è l'uomo ma l'essere stesso, il quale, destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza.²⁵⁸

L'uomo in questa prospettiva è dunque «innanzitutto e-sistente nell'apertura dell'essere, la quale apre nella radura quel "tra"(Zwischen) entro il quale può "essere" una "relazione" tra soggetto e oggetto»²⁵⁹

Donarsi quindi per l'essere è destinarsi; non appare un chi o un qualcuno che dona. L'essere nel suo carattere più proprio si mostra all'ente in queste forme. L'essere si dà all'uomo come donante, e lo interpella perché risponda al destino destinatogli. *Essere*, sostiene Heidegger iniziando al terzo elemento della formulazione dell'essere come darsi, è *Ereignis*²⁶⁰ (evento) che si dà come essere e come *nulla*²⁶¹, nella dimora che gli è propria, quella del linguaggio.

Ereignis è, quindi, il nuovo e ultimo approdo heideggeriano nel tentativo di decifrare l'*Es* dell'*Es Gibt* ovvero l'*origine*, l'inizio, intesi come luoghi del custodire²⁶².

È in *TE* quindi, che Heidegger riprende in mano e approfondisce la questione concernente l'*Ereignis*, che appare in ultima analisi come luogo dinamico, dicotomico e inavvicinabile: «luogo di tutti i luoghi»²⁶³. La conferenza del 1962, richiamò a sé grande attenzione in quanto il titolo proposto era il medesimo di quello annunciato per una sezione, mai pubblicata, di *ET*. Il filosofo in questa esposizione s'interroga innanzitutto sull'essere e quindi sul tempo, e dalla ricerca su quest'ultimo egli apprende che entrambi non *sono* ma si *danno*. Un dare, anzi un *Es* che dà, il quale assumerà la forma di un *evento* [*Ereignis*].

²⁵⁸ M. HEIDEGGER, *LSU*, p. 66.

²⁵⁹ *Ivi*, p.84.

²⁶⁰ *Ereignis*, sostiene in nota a p. 35 Heidegger, è «la parola guida del mio pensiero». Cfr. *Ivi*, pp. 35, 78. Come sostiene F. Volpi, accogliendo le soluzioni adottate da P. Chiodi nel Glossari di *ET*, il termine *Ereignis* dopo la *Kehre* «assume una funzione e un significato speciali: seguendo l'esigenza di rovesciare la teoria quasi trascendentale dell'Esserci, per considerare non solo il suo puro auto progettarsi, ma anche l'immemoriale provenienza della sua finitudine dalla storia dell'Essere, Heidegger teorizza la coappartenenza di Essere ed Esserci nell'"evento appropriazione", l' *Ereignis*, con cui l'Essere si affida all'Esserci in un'alternanza di donazioni e sottrazioni, concessioni e rifiuti, manifestazioni e occultamenti, che ritmano le "epoche" della storia.» P. CHIODI, *op. cit.*, p.589.

²⁶¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur seinfrage*, Wegmarken, Frankfurt 1976, tr. it, *La questione dell'essere*, Segnavia, Milano 1987, p. 335-374.

²⁶² S. LABATE, *op. cit.*, pp.144- 148.

²⁶³ «Realtà sconosciuta e nondimeno familiare, da cui ogni mostrare del dire originario trae il proprio moto, [...] l'alba di quel mattino nel quale soltanto può trovare inizio la vicenda[Wechsel] del giorno e della notte: alba che è insieme l'ora prima e l'ora più remota[...]Realtà che possiamo solo nominare, luogo che non tollera spiegazione[Er- örterung], perché essa è luogo di tutti i luoghi e di tutti gli spazi del gioco e del tempo» M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, trad. it *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1984 p..

Il passaggio che segna il transito concettuale rispetto all'*opus maius* del 1927, è rappresentato dal modo di darsi di essere e tempo, spostando, nell'opera più recente, l'attenzione dai due elementi in questione, alla "e" che li unisce e che li rende intellegibili.

Il pensiero del filosofo di Messkirch, sin dall'opera *ET*, compie un significativo passo indietro in quanto «si distoglie dalla manifestatezza dell'ente per rivolgersi alla manifestatezza in quanto tale che rimane velata nell'ente manifesto»²⁶⁴.

Innanzitutto analizzando sin dall'albori il pensiero occidentale, il filosofo evidenzia il fatto che l'essere in quanto presenza è fissato dal tempo²⁶⁵, che a sua volta non è un ente ma un passare che resta costantemente.²⁶⁶ Posto che l'essere non è nel tempo, il tempo è determinato tramite l'essere²⁶⁷. Il tempo come l'essere quindi risultano come un darsi:

Non diciamo: «l'essere è», «il tempo è», ma diciamo «*es gibt* essere», «*es gibt* tempo»: «c'è, si dà essere», «c'è, si dà tempo»²⁶⁸.

Essere e tempo, sostiene Heidegger, abitano il dare, luogo da cui entrambi scaturiscono²⁶⁹, e che determina la loro reciproca unione. Il filosofo sostiene che per compiere la ricerca sull'essere vada parallelamente seguita la traccia lasciata dal tempo fin tanto che, come sostiene R. Mancini, «per trovare l'essere dobbiamo nominarlo insieme al tempo»²⁷⁰.

Il *venire in presenza* è quindi la forma dell'essere, da distinguere dalla forma di *ciò che* viene in presenza. Rimangono però uniti dare e oggetto del dare, sino a che l'assenza non assumerà le forme della presenza e addirittura del principio inteso come origine²⁷¹. Anzi vedremo come dietro il dono la donazione scomparirà, si trattiene:

L'Essere, inteso come dono [*Gabe*] da parte di questo "Esso dà", è dovuto al dare e si colloca in esso. Il dare non si sbarazza del dono che è l'essere, ossia l'essere in quanto dono, resta legato al dare [...] L'essere non è, esso dà essere ²⁷²

Heidegger conduce il proprio studio sull'analisi della tesi parmenidea, ripresa e *mai pensata*²⁷³ in tutta la storia della metafisica, in cui lo svelamento *era e non si dava*, nella

²⁶⁴ M. HEIDEGGER, *TE*, p. 38.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 4.

²⁶⁶ «il tempo non è una cosa, quindi non è niente di essente, tuttavia nel suo passare resta costantemente, senza essere esso stesso qualcosa di temporale alla maniera di ciò che è nel tempo» *ivi*, p. 6.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 5.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 7.

²⁶⁹ Cfr. V. TERCIC, *op. cit.*, p.193.

²⁷⁰ S. LABATE, *op. cit.*, p. 102.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 131

²⁷² M. Heidegger, *TE*, p.9.

misura in cui il filosofo greco, già criticato in *LsU*, sostiene che *l'essere è* [εστι γαρ ειναι]. Agli albori del pensiero occidentale è pensato l'essere come fosse un ente.

Su questo punto si concentra la critica di Heidegger che invita a considerare come centro della questione relativa all'essere il carattere donativo del suo venire in presenza. Questo moto che dall'origine muove l'essere condurrà il filosofo di Messrich a concludere che il darsi dell'essere si sostanzia di un sottrarsi a favore del dono che esso dà. Dono che è pensato da Heidegger come l'essere in riferimento all'ente²⁷⁴.

Il *venire in presenza* dell'essere è, quindi, sostanzialmente un darsi che nel dono rimane velato. La velatezza, sostiene il filosofo, è proprietà dell'essere, che dandosi si ritrae a favore dell'evento manifesto²⁷⁵. È il dono, infatti, che appare²⁷⁶, non il dare. Il dare, dando il suo dono, trattiene se stesso. Heidegger lo chiama destinare [*das Schicken*]. La storia dell'essere è nient'altro che storia del destinare. Astenersi dell'essere a favore della percettibilità del dono²⁷⁷.

Heidegger procede nella sua indagine sul tempo come possibile cosa [*Sache*] che dà essere, ed elabora l'idea per cui l'uomo è il destinatario del dono da parte di ciò che dà presenza²⁷⁸. E questo arricchimento [*erreichen*], dato dal fatto che l'uomo è raggiunto dal dono, è la proprietà che lo rende realmente uomo²⁷⁹.

Il modo del dare che Heidegger evidenzia come quarta dimensione (in *ET* erano definite estasi) del tempo, oltre le tre: passato, presente e futuro, ovvero l'offrirsi [*Reichen*], definisce e permette l'incontro tra i tre tempi, passato, presente e futuro.

Il filosofo sostiene che la quarta dimensione del tempo, *reichen*, è in realtà la prima, vale a dire quella che tutto determina. Essa è la «vicinanza avvicinante»²⁸⁰, in cui riposa l'unità del tempo. L' offrire custodisce in sé sia il carattere del rifiuto - tiene infatti aperto il passato rifiutandone l'avvento nel presente - sia il ha carattere di riserbo - nel preservare il presente dall'avvento appena descritto.

²⁷³ Cfr. *ivi*, p. 11.

²⁷⁴ Cfr. *ivi*, p.12.

²⁷⁵ Cfr. V. TERCIC, *op. cit.*, pp. 215- 219.

²⁷⁶ Si vedrà come proprio sulla forma di apparenza del dono le tesi sviluppate nel corso degli anni, evidenzino sostanziali divergenze.

²⁷⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *TE*, p.12.

²⁷⁸ «"Presenza" vuol dire: il continuo permanere che, riguardando l'uomo, gli è offerto per arricchirlo e raggiungendolo arriva ad arricchirlo», *ivi*, p. 17.

²⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁸⁰ *Ivi*, p.21.

Il tempo, quindi, *si dà* e non *è*: «il dare che dà tempo si determina a partire dalla vicinanza che rifiuta e riserba»²⁸¹.

Ma da dove proviene il dono? Chi è il donante di essere e tempo? E, quindi, dove si dà il tempo?²⁸²

Si apre una profonda domanda sull'origine, intesa come luogo del principio, ed è questa che conduce Heidegger sulla via che lo avvicina sempre più al nucleo del discorso concernente l' *Ereignis*: esso non è né tempo, né essere, bensì l' "e" che li tiene uniti e che li determina come co-appartenenti ad un medesimo destino²⁸³.

Heidegger compie uno dei passi decisivi della sua ricerca sulla natura dell'essere, spostando l'attenzione da ciò che accade all'accadere della cosa, definendo l'essere come una modalità²⁸⁴ dell' *Ereignis*.

Su questo punto è bene soffermarsi perché possa essere proposta una riflessione fondamentale, punto di convergenza con la ricerca dottorale presente. Infatti, v'è una proprietà specifica di essere e tempo, emergente in questa precisa fase del lavoro, che riguarda anche il dono e che viene alla luce con lo spostare l'attenzione dall'accaduto (oggetto) a ciò che lo determina nello spazio del proprio divenire. Essa concerne il fatto che

nominando l'essere, nominiamo ciò che si presenta nel presente -Anwesenheit- ma anche l'essere che è in quanto non c'è. L'essere può nominare entrambe le cose- ma non nomina la stessa cosa. Nominando il tempo noi nominiamo ciò che permette alle cose di presentificarsi, ma anche ciò che è in quanto nessuna cosa può averlo. Il tempo può nominare entrambe le cose- ma non nomina la stessa cosa²⁸⁵.

Questa ambiguità ripropone nei termini più propri una questione centrale del dibattito attuale sul dono e sulla donazione in particolare. Infatti se essere e tempo sono legati da questa proprietà, anche parlando di dono si è costretti a considerare sia l'oggetto di scambio, sia il valore che esso contiene e che è astraibile dall'oggetto, poiché il suo valore ontologico risiede altrove. Detto in altri termini, il dono oggettuale contiene in sé

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² In questo senso è necessario precisare che il luogo delle questioni poste, deve essere inteso come località pre- spaziale. Cfr. *ibidem*.

²⁸³ «questa co- appartenenza si comprende soltanto grazie alla mediazione di un terzo elemento – graficamente (in) scritto nella congiunzione “e” che ospita dunque il segreto tenere-insieme dell' *Ereignis* - che ritraendosi [...] lascia che il tempo e l'essere giungano alla *propria* destinazione. La co-appartenenza di essere e tempo è resa possibile da uno stesso destino, essere destinati», S. LABATE, *op.cit.*, p. 123.

²⁸⁴ «Per Heidegger, l'essere, in quanto *Ereignis*, è nient'altro che storia, sebbene non intesa nel senso “metafisico” di divenire o sviluppo, ma nel senso di accadere appropriante che ha bisogno dell'uomo», V. TERCIC, *op. cit.*, p. 213.

²⁸⁵ S. LABATE, *op. cit.*, p. 103.

un valore così profondamente oltre l'oggettivabile, che potrebbe addirittura ridurre ciò che si presenta nel presente a *medium* simbolico. Nel linguaggio si considera il dono in entrambi i casi (il dono oggettuale e il donare), ma non si può dire che in ambedue le circostanze si dica la medesima cosa. Heidegger non arriva mai a questo punto, in quanto la sua ricerca si ferma alla donazione e non giunge alla questione del dono. Ma certamente lo spostamento che effettua per la ricerca sull'essere viene in aiuto anche alla nostra contemporanea discussione sul dono come relazione e legame.

Heidegger si concentra sullo studio dell'essere, ed afferma che è l'infinito dell'ausiliare in esame a coniugarsi come donazione.

Il *Geben* non sostituisce il *Sein*, ma lo traduce, lo rimodula, ospitandolo dentro l'altra presenza dell'essere, non più il presenta ma il donare.[...] l'essere che non c'è si dona.[...] la questione dell'essere si dice attraverso la donazione. La questione della donazione si rivela essenzialmente come questione dell'essere²⁸⁶

Quindi, la questione del dono, che lo *Es gibt* richiama e che il concetto di *Ereignis* completa, porta Heidegger a identificare l'essere come qualcosa che è ma che non c'è. Esso (si) dà sotto le spoglie della sua donazione.

Ma ancora, sul carattere della determinazione di essere e tempo, Heidegger sottolinea la loro coappartenenza nell' *evento* [*das Ereignis*] che, come detto in precedenza, ne identifica la modalità di relazione.

Solo questo stato di cose fa avvenire [*ereignet*] essere e tempo sulla base del rapporto che è loro proprio, e precisamente mediante il far avvenire [*ereignen*] che si vela nel destino e nell'offrire diradante.[...] l'Es che si dà si attesta perciò come l'Ereignis, come l'evento²⁸⁷.

In questo caso è necessario cogliere Heidegger non rappresenta la presenza come tale ma come presente. Il problema diviene quindi svelare la realtà dell'essere dell'*evento*. Heidegger si trova nuovamente di fronte alla condizione di dover determinare l'essere a partire dal tempo. Il dare è quindi, in un certo senso, ricondotto al luogo di partenza.

Il significato da attribuire alla parola *evento*, esula dal concetto che correntemente le si attribuisce; infatti *evento* in questo contesto deve essere compreso a partire dall'*Eignen*, ovvero dall'*appropriare* e non come avvenimento o accadimento.

Infatti non può esservi donazione se non facciamo precedere ad essa una appropriazione, poiché essa non potrebbe in nessuna circostanza, essere anonima.

²⁸⁶ Ivi, p. 104.

²⁸⁷ M. HEIDEGGER, *TE*, p.25.

Il significato attribuito all'*ereignis* però non si limita a questa appropriazione e si protende verso l'idea di *Enteigni*. Emerge, dall'analisi heideggeriana un doppio significato, da una parte l'*evento* che

fa appropriare essere e tempo di modo che essere e tempo provengano da esso[...],
dall'altra ritiene in sé essere e tempo per cui essere e tempo non provengono dall'*ereignis*
ma ad esso appartengono²⁸⁸

L'essere appare come, [in quanto- *als*] *Ereignis*. L'essere sparisce nell'evento, infatti «*als* significa adesso: il far avvenire che destina l'essere e offre il tempo. Tempo e essere fatti avvenire nell'evento.»²⁸⁹ Ovvero svaniscono in esso in quanto è origine.

L' *Ereignis* è quindi posto come origine- fondamento. Esso determina il movimento di ritrazione donante che genera e fonda l'ente.

Avviene così una sorta di doppio abbandono «dell'ente da parte dell'essere e dell'essere da parte dell'ente che si consuma e si produce.»²⁹⁰

Il movimento di donazione apre l'orizzonte entro cui l'essere si mostra nella sua proprietà generante ovvero il ritirarsi.

Quindi l'*Es* dello *Es gibt* appare comprensibile solo nell'ottica della modalità del darsi dell'origine. Il dare dell'*Es* avviene attraverso la modalità della donazione²⁹¹

Di fronte all'*Ereignis* l'uomo, quindi si trova ad accogliere il dono della presenza. Quest'atto è necessario, in quanto permette la presenza stessa. In mancanza di colui che accoglie, il dono rimarrebbe ignoto, o meglio, la donazione impossibile.

Heidegger conclude la sua conferenza ponendosi un'ultima questione relativa a cosa si può dire in sostanza dell'*Ereignis*? E conclude: «Solo questo: *Ereignis ereignet*. L'evento fa avvenire.»²⁹²

Nel percorso condotto in *ET* e *TE*, si è potuta scorgere la traccia della donazione lasciata da Heidegger, che illumina una parte della presente ricerca. Si è potuto constatare come la questione dell'essere, alla quale il filosofo di Messrich ha rivolto la sua attenzione, in quanto fondamento dell'indagine ontologica e quindi filosofica, dà modo di ripensare la donazione proprio alla luce dei significati emersi, con riferimento particolare alla proprietà di qualcosa che è ma che non c'è, o che quantomeno, nel nostro caso, mantiene

²⁸⁸ V.TERCIC, *op.cit.*, p. 215. Corsivo nostro.

²⁸⁹ M. HEIDEGGER, *TE*, p. 28.

²⁹⁰ S. LABATE, *op. cit.*, p.118.

²⁹¹ Ivi, p. 123.

²⁹² M. HEIDEGGER, *TE*, p.30.

un certo grado di impercettibilità. Tema che nelle prossime pagine verrà ripreso e definito.

Certamente, in merito a ciò non ci si può esimere dal far menzione del fatto che riguardo alla donazione Heidegger, non fa in nessun modo cenno alla dimensione della relazione e a quella etica, che invece assumeranno un ruolo significativo in questo studio

Come detto in precedenza nell'analisi della relazione tra essere e tempo, e nella ricerca della modalità del loro venire in presenza, non trova spazio la domanda intorno al dono, ovvero viene ridotto al suo atto, ovvero la donazione.

IL “TRA” DELLA RECIPROCIÀ.

IL DONO NELLA TENSIONE CREATRICE TRA GENEROSITÀ E OBBLIGO.

1. Per un’epifania del riconoscimento nella modernità: Paul Ricoeur.

Muovendo dalla fenomenologia di Husserl e dall’esistenzialismo di Jasper e Marcel, Paul Ricoeur (Valence 1913- Châtenay-Malabry 2005) ha visto nella fenomenologia, un «*fil conducteur dans le labyrinthe humain*».²⁹³ Nel suo itinerario filosofico, che lo conduce alla scoperta della dimensione dell’uomo capace di..., appare la rinuncia a una verità monadica succeduta da un ideale dialogico; egli vuole fotografare il mistero dell’essere umano, attraverso una fenomenologia esistenziale, enunciata primariamente nel testo *Il volontario e l’involontario*²⁹⁴. In questo studio il Ricoeur dipinge un individuo che è sintesi tra il volontario, i cui gradi sono il decidere, l’agire, il consentire e l’involontario, caratterizzato dal saper fare precostituito, dall’emozione e dall’abitudine. Il metodo fenomenologico viene posto a servizio dell’analisi esistenziale: il filosofo indaga le questioni concernenti la libertà e la volontà colpevole, il male e la responsabilità; delinea un essere umano caratterizzato da fragilità e fallibilità, cifre della distanza tra finito e infinito; in tal sede Ricoeur preannuncia, inoltre, la mediazione compiuta dai simboli e i miti. L’intenzione è quella di «tratteggiare le forme o possibilità essenziali dell’uomo- le strutture eidetiche-, che rappresentano le motivazioni di fondo del nostro agire, cioè gli atti volontari e involontari, raggiungibili seguendo il metodo fenomenologico dopo avere operato la messa tra parentesi di due elementi concreti, la colpa e la trascendenza»²⁹⁵.

In considerazione della fragilità e della colpevolezza (dalla capacità d’agire consegue la responsabilità dell’agito) dell’uomo, l’autore prospetterà un *cogito integrale*, ovvero in grado, nel cammino alla ricerca del sé, di abbandonare il *cogito* cartesiano per giungere a un *cogito* pratico caratterizzato dalla volontà. L’io arcaico lascia spazio a quello dei “maestri del sospetto”, Nietzsche, Marx e su tutti Freud che partecipano alla decostruzione del *cogito*, che permettono a Ricoeur di pensare ad «una filosofia

²⁹³ P. RICOEUR, *Le volontaire et l’involontaire*, Aubier, Parigi, 1950 p. 7.

²⁹⁴ Facciamo riferimento in questo lavoro all’opera P. RICOEUR, *Il volontario e l’involontario*, a cura di M. Bonato, Genova, Marietti, 1990.

²⁹⁵ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Bari, 2006. p. 19.

dell'uomo e del soggetto in grado di fare della coscienza non più un dato (l'essere conscio, il "Bewusstsein") bensì un compito (il divenire conscio, il "Bewusstwerden")».²⁹⁶ Il filosofo francese giunge a sottolineare inoltre, come l'unità dell'essere umano non può concepirsi unicamente nella comprensione dell'io e delle sue funzioni e strutture, compito che dovrebbe essere assolto dalla fenomenologia, ma che essa stessa deve trascendersi in metafisica.

L'idea della capacità e del compito della coscienza, conducono lo studio verso quella il Nostro definisce la *filosofia della volontà*, nella quale egli indaga la possibilità del male, affronta il problema della mediazione tra realtà e mito e i loro caratteri simbolici; entra così nel circolo ermeneutico del "credere per capire e capire per credere".

È in *Finitudine e colpa*²⁹⁷, che Ricoeur teorizza un essere umano caratterizzato da attributi di sproporzione, intermediarietà, fragilità e fallibilità. In seguito approda a una vasta ermeneutica delle forme con cui l'essere umano ha rappresentato il male nel corso della storia. Si compie in questo testo l'osmosi che caratterizzerà tutta la filosofia ricoeuriana: l'integrazione della componente riflessiva con quella ermeneutica.

Il filosofo pone in essere lo studio concernente le tappe del conoscere «vi è come un punto cieco al centro della visione luminosa, che è quella funzione dell'anima, di cui Kant dice precisamente che è cieca ma indispensabile»²⁹⁸, dell'agire e del sentire umano. Giunge ad approfondire il tema della colpevolezza analizzando le sue caratteristiche e le sue narrazioni, tenendo sempre il riferimento all'universo della simbologia.

Tracciate le linee guida della filosofia della volontà, l'autore si confronta con l'opera di Freud e darà ampio spazio al dialogo con la filosofia del linguaggio. Ne nasceranno due studi, *Il conflitto delle interpretazioni* che, assieme a *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965), i quali offrono la prima esplicita enunciazione delle questioni fondamentali che impegneranno Ricoeur: il ruolo della «distanziamento» interpretativa per cui è possibile percepire il testo come oggetto autonomo e il potere della «referenza» del testo, che concerne la sua capacità di rifigurare praticamente e ontologicamente il mondo. Infine, tali studi, condurranno l'autore a esplicitare la portata etica dell'atto ermeneutico, in cui l'individuo coglie il mondo e soprattutto se stesso.

²⁹⁶ N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, op cit., p. 569.

²⁹⁷ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970.

²⁹⁸ Ivi, p. 116.

L'incontro con la "creatività per distacco"²⁹⁹ dell'opera freudiana e in particolare con l'inconscio³⁰⁰, porta Ricoeur a sostenere che, con la destrutturazione compiuta dalla scoperta psicoanalitica, si sia delineata la possibilità di una lettura della psiche costituita dall'archeologia del soggetto e dalla teleologia del soggetto. La prima si manifesta in un movimento analitico e regresso verso l'inconscio, mentre la seconda esprime un movimento sintetico e progressivo.

Riprendendo il dialogo con Husserl, il Nostro afferma la necessità di pensare ad una fenomenologia ermeneutica – l'innesto dell'ermeneutica nella fenomenologia-, tracciando innanzi tutto una critica dell'ermeneutica alla fenomenologia idealista e accostando poi le due in una prospettiva che tende all'ontologia. Con *Metafora viva*³⁰¹ e *Tempo e racconto*³⁰², in cui vengono alla luce gli elementi della configurazione –della struttura narrativa- e rfigurazione -del tempo-, Ricoeur si inserisce nuovamente nello studio sul linguaggio, arrivando a distinguere tempo psichico e cosmologico senza però riuscire a delineare raffigurazioni specifiche del tempo, dovendo quindi tornare al punto di partenza. Definisce, quindi, la necessità di una "*retractatio*"³⁰³ -termine mutuato da Agostino-, ovvero una nuova discussione sulle affermazioni iniziali.

Il filosofo, prosegue il suo cammino arrivando al punto di tirare le fila della questione inerente alla domanda kantiana: "chi è l'uomo?" che dopo la destrutturazione del *cogito*, assume la forma del : "chi sono io?" . Traccia i profili del sé dando vita a "*Soi-meme comme un autre*"³⁰⁴ , opera che rappresenta il culmine dell'antropologia ricoeuriana. «Innanzitutto il filosofo sostiene il primato dell'azione riflessiva, sé, sulla posizione immediata del soggetto, quale si rivela nell'*ego cogito*. In secondo luogo vuole evidenziare la duplicità di significazione dell'identità, *idem* e *ipse*, infine all'interno dell'identità *ipse* chiarisce la dialettica del sé e dell'altro da sé. La risposta alla richiesta

²⁹⁹ È la forma di creatività teorizzata dalla psicologia della *gestalt* in cui «non vi sono legami con un preesistente modello, ma v'è semplicemente una frattura, una discontinuità, un distacco. Il nuovo elemento, l'opera, è veramente "altra" rispetto al già dato. Si tratta forse del massimo ottenibile in fatto di creatività», G. BARTOLI, *Psicologia della creatività. Le condotte artistiche e scientifiche*, Monolite, Roma, 2005. pp. 25-26.

³⁰⁰ La psicoanalisi svela «un istinto in cui tutte le forme derivate si indirizzano verso qualcosa di assolutamente primitivo», P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002. p. 468.

³⁰¹ Cfr P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Jaka Book, Milano 1981.

³⁰² Cfr P. RICOEUR, *Tempo e racconto*. Vol I, Jaka Book, Milano 1986; *Tempo e racconto*. Vol II *La configurazione nel racconto di finzione*, Jaka Book, Milano 1987; *Tempo e racconto*. Vol III, *Il tempo raccontato*, Jaka Book, Milano 1988.

³⁰³ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, op cit., p. 93.

³⁰⁴ P. RICOEUR, *Soi-meme comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990.

“chi è quell’essere che sono io?” non è immediata e diretta, ma solo al termine giungerà ad indicare il singolo come autore e protagonista del proprio racconto di vita, individuo responsabile, centro dell’etica che merita di essere chiamato sé». ³⁰⁵ “Chi parla?”; “chi agisce?”; “chi si racconta?” “Chi è responsabile?” Sono queste le domande intorno a cui il filosofo costruisce la complessa struttura di un sé che deve essere studiato anche nella relazione tra sé e *alter* e l’altro nel sé nel complesso intreccio tra fenomenologia e ontologia che trova soluzione in una verità costituita da testimonianza-attestazione. All’io *credo*, Ricoeur oppone l’io *credo in*, e l’io *credo a*, compiendo così due passi fondamentali per la comprensione di tutta la ricerca: il primo consiste nel decentrare, rispetto all’asse dell’io, il *cogito*, al fine di averne una comprensione più profonda; il secondo concerne l’irruzione nell’io dell’alterità, che sconvolgerà l’integrità pensata e costruita da sempre.

Continua la propria ricerca nell’io spezzato che ha carattere ontologico solo nella misura in cui fa: Ricoeur disegna, quindi, un’ontologia dell’atto. Come accennato in precedenza, introduce il problema etico trovandosi a rispondere alla domanda inerente alla responsabilità, sostenendo la necessità di un’etica come una saggezza pratica che passa sotto il controllo della morale. Compie questo percorso dialogando con l’eticità hegeliana, la questione morale in Kant e Aristotele entrando nella sfera teleologica, nel nucleo del concetto di “*philia*” ³⁰⁶, facendo riferimento al concetto espresso non solo nella *Politica* ma in *Etica Nicomachea* ³⁰⁷.

Nell’ultima parte dei suoi studi Ricoeur si concentra e definisce la struttura dell’uomo capace innanzi tutto in relazione alla concentricità di memoria, storia e oblio, proseguendo il percorso nell’ambito della giustizia e in ultima istanza andando a tracciare i confini del dono, del perdono e del riconoscimento, che ci si accinge a mostrare.

Un’opera complessa quindi, della quale è necessario chiarire in modo più esplicito l’identità del nuovo *cogito*, affinché sia possibile orientarsi nel cammino che condurrà il

³⁰⁵ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, op cit., p. 96.

³⁰⁶ «La *philia* si dice in EN VIII 7, si distingue dal semplice affetto (*philesis*) e dalla semplice passione (*pathos*) in quanto è una scelta (*prohairesis*), che come tale dipende da una deliberazione razionale. [...] L’idea che in questo modo Aristotele intende sostenere è che la corretta disposizione nei confronti dell’altro, propria di ogni vera forma di *philia*, dev’essere in qualche modo ricondotta alla disposizione che l’uomo virtuoso è in grado di avere nei confronti di se stesso; questi infatti si rapporta al proprio amico così come si rapporta a se stesso, dal momento che l’amico è per lui un altro se stesso», L. ALICI (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità istituzioni, ethos*. Il Mulino, Bologna, 2004 pp. 87-91.

³⁰⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2001 cap. VIII e IX.

sé al dono. Conseguentemente è necessario descrivere innanzitutto, la struttura del *chi* agente e le relazioni che stabilisce tra sé e l'altro da sé. Solo in seguito a questo passaggio sarà possibile scorgere svelare le modalità dell'agire che il riconoscimento³⁰⁸, questione centrale dello studio qui condotto, dischiude.

2. Principio dei percorsi del riconoscimento: la tappa del sé in quanto altro.

Per tutto l'ottavo decennio del ventesimo secolo Paul Ricoeur concentra i suoi studi intorno al problema della antropologia morale, con cui aveva avuto modo di confrontarsi sin dagli anni cinquanta. Sorge sempre più forte la domanda intorno all'uomo, alla possibilità di pensare un *cogito* "altro" che, anche a seguito dell'esposizione del complesso filosofico nietzschiano e freudiano si rivela *spezzato* nel suo carattere più intimo. Da ciò scaturisce l'impossibilità di ricomporre un disegno dell'*io* che tragga vita dal precedente principio generatore; il filosofo francese conduce l'essere al centro dello studio ermeneutico perché da questo possano emergere i suoi caratteri ontologici. Quello di Ricoeur è un *cogito* integrale, un *cogito* pratico che si esplica nell'atto di volontà che conduce alla testimonianza. L'individuo, a partire dagli studi sul volontario e l'involontario, diventa *capace di...*

Il percorso qui esaminato ha, secondo l'autore, tre principali intenzioni filosofiche, che sono esplicitate nel titolo dell'opera *Soi-même comme un autre*. La prima, *Soi*, ha come intenzione quella «di far risaltare il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime alla prima persona del singolare: "io penso", "io sono". Questa prima intenzione trova sostegno nella grammatica delle lingue naturali quando essa consente di opporre "sé" a "io".»³⁰⁹

In seguito, l'intenzione del *même*, lo porterà a «dissociare le due principali significazioni dell'identità, a seconda che intendiamo per identico l'equivalente dell'*idem* o dell'*ipse*

³⁰⁸ P. Ricoeur in *Percorsi del Riconoscimento* (Raffaello Cortina, Milano 2005.), si propone di interrogarsi sul significato del termine "riconoscimento", mai indagato prima in maniera specifica dalla filosofia. Egli ripercorre alcuni dei fondamentali testi che hanno segnato la storia dell'occidente, scovando in essi lumi per la sua ricerca. Scopre le modulazioni dell'agire che il riconoscimento pone in essere, principalmente dal punto di vista etico e politico. Approda alla riflessione sulla relazione che intercorre tra gli individui. Questa, conduce il filosofo allo studio del dono, scambio mutuale, quindi reciproco, che eccede la logica della conoscenza e della simmetria.

³⁰⁹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 2005, p. 75.

latino.»³¹⁰Ovvero indicando con *idem* un *medesimo* che permane nel tempo e con *ipse*, uno *stesso* che non implica un preteso nucleo di immutabilità nell'individuo. L'identità viene descritta dall'autore nel quinto studio dell'opera, nel momento in cui riferisce di quella narrativa e di quella personale:

l'ipseità, ho affermato più volte, non è la medesimezza. Ora poiché questa distinzione di capitale importanza è misconosciuta, falliscono le soluzioni apportate al problema dell'identità personale che ignorano la dimensione narrativa[...]. Essa viene innalzata a un rango di problematicità soltanto quando passano in primo piano le sue implicazioni temporali. Il confronto fra le nostre due versioni dell'identità fa per la prima volta veramente problema con la questione della permanenza nel tempo.³¹¹

Oltre alla dialettica tra *idem* e *ipse*, il filosofo affronta la correlazione, che individua come complementare alla precedente, tra sé e altro da sé. Nell'intenzione *comme un autre*, viene presentata la concezione del rapporto tra medesimo e altro, da cui emerge una relazione dalla struttura arcaica in cui l'alterità è rappresentata da ciò che è diverso o distinto; più interessante appare quello tra ipseità e altro, in cui l'alterità non è più intesa solamente come termine di paragone ma come ipseità stessa: la implica in sé. «*Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra. Al "come" vorremmo annettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione, ma a un'implicanza: sé in quanto...altro.»³¹²

La tessitura costituita da Ricoeur per la comprensione del sé, che si orienta verso un'ontologia della soggettività, è composta da dieci studi, nove dei quali costituenti i principi ermeneutici del sé, concernenti l'analisi, la dialettica della medesimezza e l'ipseità e quella di quest'ultima con l'alterità, declinati con la forma di quattro domande riguardanti il *chi*, che costituiscono la *piccola etica*. Nonostante la diversità delle novità proposte per ciò che riguarda l'agire, tre elementi costituiscono una costante ritmica di tutti gli elementi esaminati:

descrivere, prescrivere, raccontare.[...] Questa terna consente di assegnare all'approccio narrativo una funzione di transizione e collegamento fra la descrizione, che prevale nelle filosofie analitiche dell'azione, e la prescrizione che designa come un termine generico tutte le determinazioni dell'azione a partire dai predicati "buono" e "obbligatorio". Ma questa disposizione non ha quasi più che una funzione didattica, che mira a guidare il

³¹⁰ Ivi, p. 77.

³¹¹ Ivi, p. 204.

³¹² Ivi, p. 78.

lettore nell'attraversamento della polisemia dell'agire. Tale funzione didattica non impedisce che, sul filo della questione posta, la terna possa leggersi in ordine differente.³¹³

La prima questione affrontata da Ricoeur mira alla ricerca ermeneutica del sé e riguarda il "*chi parla ?*" In essa il Nostro compie propri studi sul linguaggio nella differenza tra approccio semantico e pragmatico nella definizione della differenza tra *idem* e *ipse* dialogando con la filosofia analitica. Descrive, inoltre, i rilevamenti linguistici in cui il sé si dice.

In secondo luogo, affronta la questione centrale della filosofia dell'azione: "*chi agisce?*" «Ricoeur ricorre alla teoria dell'azione, in cui il soggetto parlante si trasforma nel soggetto agente e sofferente, ma i due aspetti sono strettamente collegati, poiché la parola è indissociabile dall'agire».³¹⁴ Vengono quindi messe in risalto le caratteristiche della *semantica dell'azione senza agente* e la prospettiva *dall'azione all'agente*. Il centro del discorso emerge dal momento che Ricoeur inserisce in questi studi l'idea dell'*uomo capace*, che sfugge alle determinazioni fisiche e naturali e si inserisce in una prospettiva di praticità e progettualità che lo condurrà all'interno del contesto etico.

"*Chi si racconta?*" È la terza questione, che disegna un raccontare che è periodo intermedio tra descrivere e prescrivere e che quindi apre la strada verso il discorso ontologico che affronterà il Nostro nell'ultimo studio. L'identità viene contestualizzata rispetto al tempo, l'*idem* e l'*ipse* si configurano nella loro contrarietà che si risolve in un sé che ha come termine di paragone l'alterità in cui si riconosce e con cui inizia il processo di scambio. Egli, infatti, afferma che

ci si comprende come un altro, ci si progetta su un modello di eccellenza, ci si valuta in base alla realizzazione dei fini proposti. L'arte del raccontare realizza, così, quella che Benjamin chiama l'arte dello "scambio delle esperienze", che scaturiscono l'esercizio della saggezza pratica.³¹⁵

Se, quindi, l'indagine verte sulla *praxis* e interroga l'agire, è necessario che s'individuino l'agente e interprete degli atti, che, attraverso l'interazione scaturisce effetti per l'altro. "*Chi è il soggetto morale d'imputazione?*" L'autore si trova a dover fare una distinzione partendo dal dato linguistico tra il concetto di etica (dal greco *ἦθος*, "*èthos*") e morale (dal latino *moralis*), che in funzione di aggettivo ha origine proprio dalla parola di derivazione greca. Sostiene che il primo termine indica la prospettiva di una vita

³¹³ Ivi, p. 96.

³¹⁴ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, op cit., p. 97.

³¹⁵ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit., p. 56.

compiuta, mentre il secondo concerne la declinazione di questa all'interno dell'ambito normativo.

Fra prospettiva e norma si riconoscerà facilmente l'opporsi di due eredità, una eredità aristotelica, in cui l'etica è caratterizzata dalla sua prospettiva teleologica, e una eredità kantiana, in cui la morale è definita dal carattere di obbligazione della norma, dunque da un punto di vista deontologico.³¹⁶

In questa prospettiva Ricoeur sancisce il primato dell'etica sulla morale, la necessità della prospettiva etica di passare al vaglio della norma e la legittimità di un ricorso della norma al carattere prospettico. Si definiscono quindi due orizzonti, quello della prospettiva etica che traghetta l'individuo verso la stima di sé e quello del momento deontologico che conduce al rispetto di sé.

Il primato del principio etico è giustificato nella "prospettiva della *vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*"³¹⁷, in cui la *vita buona* nella prospettiva aristotelica, compie il duplice percorso per cui essa è ancorata alla *praxis* e la teleologia interna di quest'ultima ne è principio strutturale. Nella dimensione del *con e per l'altro* Ricoeur, staccandosi sia dalla prospettiva di Husserl sia da quella di Levinas, parte dallo studio che Aristotele compie, legato alla *philia*, (dal greco *φιλία*) nell'*Etica Nicomachea*³¹⁸ secondo cui essa è «quella forma di benevolenza attiva che comporta una autentica sollecitudine per il bene dell'altro in vista dello stesso, per amor suo»³¹⁹. Il filosofo francese, compie un passo ulteriore superando anche la *quaestio* aristotelica, passando allo stadio del dare- avere in linea con la prospettiva dell'essere che fa e che è capace.

Si prospetta dunque, un sé che ama, la cui iniziativa proviene dall'altro o dal medesimo nei confronti del sofferente. Mentre nell'amicizia vi è una uguaglianza presupposta, in questo contesto va ricercata nel riconoscimento della fragilità e nella somiglianza di questa condizione umana. Similitudine che è frutto di scambio tra stima di sé e sollecitudine dell'altro che «autorizza a dire che non posso stimare me stesso senza stimare l'altro[...]diventano così, fundamentalmente equivalenti la stima dell'*altro come un se stesso* e la stima di *se stesso come un altro*».³²⁰

³¹⁶ Ivi, p. 264.

³¹⁷ Ivi p. 266.

³¹⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, op. cit., VIII 4, 1156 b 8-12.

³¹⁹ E. PEROLI, *Il bene dell'altro. Il ruolo della philia nell'etica di Aristotele*, in L. Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*. Il Mulino, Bologna 2004, p. 85.

³²⁰ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit., p. 291.

In ultimo il filosofo di *Valence*, pone il principio etico *all'interno di istituzioni giuste*, regola del rispetto e dello scambio, in cui avviene l'interagire e il compattare; principio che risulta essere generatore e motore di esse, in cui si evidenzia il diritto di ognuno e il principio dell'uguaglianza. Risulta, in ultima istanza, aver maggior valore la stima di sé in relazione al suo contendente; rispetto e stima sono controllate dalla norma e sotto il controllo dell'imperativo categorico kantiano, la stima non assume esclusivamente il ruolo di fonte del rispetto ma quello della necessità del ricorso ad esso.

Partendo da ciò che Ricoeur ha delineato, si evince come la dialettica tra *idem* e *ipse* trovi il suo sviluppo filosofico appropriato. Innanzitutto, egli sostiene la necessità di porre la prospettiva etica al vaglio della norma e

ne risulta che il rispetto di sé, che sul piano morale corrisponde alla stima di sé sul piano etico, attingerà la sua piena significazione soltanto quando[...] il rispetto della norma si sarà sviluppato in rispetto dell'altro e di "sé come un altro", e che questo si sarà esteso a chiunque è in diritto di aspettare la sua giusta parte in una divisione equa[...]. Il rispetto di sé è la stima di sé sotto il regime della legge morale.³²¹

In questo senso la morale, costringe la saggezza pratica, nell'ambito dell'intuizione iniziale dell'etica, ovvero alla *vita buona*.

L'ultimo studio che il filosofo di *Valence* propone, per ciò che concerne la ricerca del sé come un altro, si distacca dai precedenti e traccia le linee dell'unità ontologica dell'agire, nello spazio etico, di un *cogito* spezzato. Un sé impregnato di ipseità, ripreso e studiato nell'innovazione della tradizione, passando da Aristotele, a Husserl, a Kant, a Cartesio e molti altri, che è l'ermeneutica e la propria fenomenologia. Un nuovo filosofare che dialoga con il passato e lo trasporta in un oggi che lo riformula. Con tali prospettive viene, ad esempio, affrontato il discorso tra l'atto e la potenza dell'essere *capace di...* che prende origine dagli aristotelici elementi di *dynamis* ed *énergie* giungendo ad affermare il paradosso per cui se è possibile un'ontologia dell'ipseità, essa non può essere scissa da un fondo a partire dal quale l'essere è definito agente.

Il sé è ridisegnato da una propria desostanzializzazione che genera la possibilità di una nuova ontologia le cui radici si fondano sul passato che attraverso la prospettiva della fenomenologia del sé, che si articola sulla descrizione, sulla narrazione e sulla prescrizione dell'agire, traghettano l'esistenza verso un cambiamento sostanziale. Di fatto, in tale prospettiva, essa viene traslata dal piano dell'essere a quello dell'agire

³²¹ Ivi, p. 302.

e se nel primo caso, il fondamento aspira alla struttura dell'apofansi, nel secondo mette in gioco l'impegno di vita, che è [...]incarnazione dell'ontologico come impegno etico che scaturisce dalla "veemenza ontologica" dell'attestazione –del sé e quindi dell'alterità ndr- di un sé che attraverso il cammino dell'analisi, della dialettica—dell'ipse e dell'idem, del sé e dell'altro- per riconoscersi come uno stesso sostanzialmente spossessato ma dinamicamente arricchito nel gioco dei rinvii e degli scambi con l'altro, sia questo il corpo proprio, l'alter ego o la coscienza morale.³²²

In questo quadro, l'attestazione, a giudizio di Ricoeur emerge come *testimonianza* dell'ipseità e non come dimostrazione della medesimezza; testimonianza che ha il proprio cardine nel suo essere altro da sé che, in quanto sé, vive nell'ingiunzione all'amore. Proseguendo in questa direzione il filosofo giungerà ad annettere alla ingiunzione del *vivere bene con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste*, la necessità *di stimare se stessi come portatori di questa aspirazione*.

Viene a definirsi un essere che si possiede solo in quanto altro; in esso si gioca la complessità del suo essere in relazione: con l'altro, nell'altro e in quanto altro.

Il filosofo conclude la sua importante e densa ricerca, rileggendo la dispersione dell'esperienza dell'essere che è emersa nel suo percorso, proprio alla luce della sua caratteristica peculiare:

Bisogna, forse, lasciare in un tale stato di dispersione le tre grandi esperienze di passività, quella del corpo proprio, quella dell'altro, quella della coscienza che inducono tre modalità di alterità sul piano dei "grandi generi"? questa dispersione, in fin dei conti, mi sembra convenire interamente all'idea stessa di alterità. Solo un discorso altro da se stesso, direi plagiando il Parmenide, e senza avventurarmi oltre nella foresta della speculazione, conviene alla meta- categoria dell'alterità, pena il sopprimersi dell'alterità che diventerebbe medesima di se stessa.³²³

3. *La logica del dono: elementi propedeutici.*

L'alterità e l'identità, nella loro struttura dinamica di medesimezza e ipseità, si pongono come struttura portante dell'*homme capable*, definito in tal modo dal filosofo francese in quanto egli è

"capace" di agire, di dire, di raccontarsi, di ricordarsi, di riconoscersi cioè in una struttura di soggettività riflessiva in cui la sua identità non è quella dell'io che si autopone, ma è quella del sé in terza persona, ossia di colui che si definisce usando il pronome "se stesso",

³²² Ivi, p. 65.

³²³ Ivi, p. 474.

“attestandosi” come il personaggio della propria storia di vita; personaggio che appunto parla, agisce, dà inizio ad un corso di azioni, racconta, ricorda.³²⁴

È così introdotto il tema che riguarda il riconoscimento, carattere specifico del sé che si viene prospettando, caratterizzato dal costituirsi del soggetto all'interno di un contesto dal quale è preceduto e determinato. Quelli dell'analisi del riconoscimento vengono definiti dall'autore come *parcours*, non una teoria sistematica quindi, ma cammini in cui Ricoeur cerca di approfondire le relazioni di un sé costituito da pensieri, passioni, emozioni e ragione; un sé che porta in grembo la propria identità ma anche la propria differenza. L'essere umano agente e sofferente deve rispondere alla domanda *chi sono io?* e per farlo deve senza dubbio “aprirsi” al mondo esterno. Deve approdare alla socialità in cui egli può riconoscersi, riconoscere l'altro ed essere riconosciuto.

Ricoeur si chiede perché mai nella storia della filosofia nessuno abbia mai parlato di riconoscimento e inizia il suo studio facendo attenzione all'elemento linguistico, cercando la definizione della voce in esame e rintracciando nella storia del pensiero occidentale, piani di analisi sui quali poter individuare il suo significato.

Egli individua che in esso è contenuto il concetto di molteplicità di cui definisce tre momenti specifici: il primo riguarda riconoscimento come identificazione di qualcosa o qualcuno, ovvero, la conoscenza; il secondo concerne il riconoscimento di sé, che porterà il filosofo di *Valence* a sostenere l'idea di un sé costituito da azione, giudizio e memoria, in cui si supera il piano della conoscenza; infine il riconoscimento reciproco, che assumerà una forma mutuale e il valore di dono e gratitudine.

In merito al primo studio, la riflessione trae spunto dal *regio portico del giudizio* e rivisita i termini dell'essere e del non essere platonici e parmenidei; in seguito essa prende in considerazione le diverse filosofie cartesiane e kantiana che presiedono due distinte concezioni del giudizio.

Da esse risulterà che il problema del giudizio ha vissuto due diverse epoche. Per la prima delle due filosofie, identificare fa il paio con distinguere, in linea con le precedenti considerazioni relativamente al medesimo e all'altro[...] Kant opera uno spostamento significativo, subordinando identificare a collegare.³²⁵

Cartesio sviluppa il proprio percorso del riconoscimento compiendo i suoi studi sul *metodo*, andando alla ricerca della distinzione tra falso e vero: « ritenevo a un dipresso

³²⁴ F. ABBATE, *Ti riconosco capace. Riconoscimento e teoria dell'azione in Paul Ricoeur*, in D. IANNOTTA (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo, Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino 2008. p. 174.

³²⁵ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 33.

falso tutto ciò che era solo verosimile»³²⁶. Individua tre istanze del riconoscere che si identificano in primo luogo nel conoscere, in cui il giudizio è governato dalla *phronésis* [φρόνησις] ovvero dalla prudenza, dalla saggezza; in secondo luogo nello scegliere e in ultimo, la parola riconoscere viene posta in relazione al giudicare.

Se con Cartesio, il primato del giudizio è acquisito a titolo di metodo, in Kant tale concezione assume un valore diverso. Per entrambi riconoscere è sinonimo di identificare, cogliere unità di senso ma per Descartes «identificare è inseparabile da distinguere [...], per Kant identificare significa collegare»³²⁷. Il percorso del filosofo di Königsberg sottende la ricerca dell'identificazione in maniera trasversale nello studio delle tre critiche. In particolare però, nello studio sulla *ragion pura*, Kant definisce l'identificazione come la relazione sotto la condizione del tempo -concetto *a priori* del mondo sensibile-.

Ricoeur esce *di colpo*³²⁸ dall'idealismo trascendentale, e approda al concetto di *Vorstellung* ovvero di rappresentazione, e dalla prospettiva di una sua rovina. Il passaggio è rapido e conduce il filosofo a lambire le frastagliate coste del discorso di Merleau-Ponty, che nella *Fenomenologia della percezione*, definisce l'identificazione non solo in relazione alle costanti percettive di forma e grandezza ma anche in relazione a tutti i registri sensoriali, e quelle di Marcel Proust, che nel *Tempo ritrovato* analizza il riconoscimento alle prese con l'irriconscibile.

Quanto al riconoscimento di sé, Ricoeur, ripercorre la formazione del sé nelle proprie teorie espresse in *Sé come un altro*, alla luce dei personaggi dell'epica e della tragedia considerati "centri decisionali"³²⁹, ovvero personificazioni della teoria della deliberazione espressa da Aristotele nel III libro dell'*Etica Nicomachea*, per condurre poi lo studio sui significati di azione, giudizio, memoria.

Analizza in prima istanza l'agire e l'agente nel fondo greco, dando inizio a tale studio dal primo centro decisionale che è Ulisse, che dopo aver vagabondato per dieci anni torna a Itaca "nascosto". Importanti per il riconoscimento saranno le formule verbali usate, il ruolo dei segni (la cicatrice) e quello dei travestimenti. Infatti, il protagonista del racconto omerico, non rientra a casa presentandosi e il rilevamento della sua identità da

³²⁶ CARTESIO, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1986, vol I. p. 296.

³²⁷ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 45.

³²⁸ Ricoeur sostiene che si possa uscire dall'idealismo trascendentale solo di colpo, come di colpo ci si è entrati.

³²⁹ F. BREZZI, *Riconoscimento e dono, una tessitura complessa*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo, Etica, giustizia, convinzione*, op. cit., p. 111.

parte delle persone a lui più care, prevede precise tappe del *riconoscimento*: il primo incontro avviene con il figlio «Ulisse è ricevuto come “straniero”, e tuttavia accolto come “ospite”.[...] Farsi riconoscere significa prima provocare uno sbaglio e poi disingannare; qui sta la parte dell’astuzia»³³⁰; in seguito il cane Argo, attraverso l’odore ritrova coperto dalla maschera del mendicante il proprio, amato, padrone; poi è l’ancella che individua la cicatrice di Odisseo che fa da contrappunto al travestimento; in seguito è il turno di Penelope che lo riconosce attraverso il segreto del talamo nuziale e in ultimo Laerte, il padre. Quello descritto da Omero, sostiene Ricoeur, è un cammino unidirezionale, in cui il padrone si fa riconoscere dagli altri per riacquisire il proprio potere «è insomma la costruzione di un riconoscimento di segni e di una progressiva spoliatura del travestimento, ma non la costruzione di un percorso di mutuo riconoscimento»³³¹. Il riconoscimento nella teoria del filosofo francese ha però in sé il carattere di mutualità proprio come il sé contiene ontologicamente la diversità, l’ipseità.

Il secondo centro decisionale che viene preso in esame dal filosofo francese è *Edipo a Colono* in cui Ricoeur si chiede se in esso vi sia «il riconoscimento di responsabilità, o meglio come questa possa diventare riconoscimento di sé, passando attraverso il sapere e poi concludendosi nell’agire, forte dell’affermazione di Aristotele, secondo il quale il dramma di Edipo “è la più bella forma di riconoscimento”(Poetica 1452a 33)»³³². Nella tragedia sofoclea emergono alcune importanti direttrici già analizzate dal filosofo francese in *Finitudine e colpa*: Dio che tenta e un eroe in preda a un destino fatale e la dimensione teologica del tragico che rimarrà insondabile. «L’opera scandisce il procedere dalla sciagura subita alla sciagura assunta».³³³ Edipo in tarda età ragiona sugli eventi passati e si riconosce agente nel proprio vissuto, si riconosce responsabile in una dinamica in cui il protagonista è allo stesso tempo attore attivo e passivo delle vicende. Sperimenta la tragicità di una colpa che risiede nel divino e si attua a causa della debolezza dell’essere umano lambendo in tal modo, il tema della colpa irresponsabile. Ricoeur si chiede se in Edipo a Colono avvenga il riconoscimento di responsabilità che attraverso il sapere si conclude nell’agire. Nella tragedia il personaggio (oppresso da forze soprannaturali) rimane agente e la sciagura diviene la dimensione dell’agire: il

³³⁰ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 91.

³³¹ F. ABBATE, *TI riconosco capace*, op. cit., p.176.

³³² F. BREZZI, *Riconoscimento e dono*, op. cit., p. 113.

³³³ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op cit., p. 94.

percorso procede dalla sciagura subita a quella assunta. Lo stesso uomo che subisce, si riconosce, al termine del percorso come colui che agisce.

Prosegue lo studio di Ricoeur analizzando il processo che porta l'individuo *giusto* alla decisione: si crea un divario tra la *phronesis* - saggezza pratica – e la saggezza tragica, colmato parlando di *saggezza pratica in situazione*, ovvero «quel discernimento, quel colpo d'occhio in situazione di incertezza, puntato sull'azione che conviene; ed è inseparabile da un agente della situazione che potrebbe essere avveduto». ³³⁴

La seconda istanza del processo del riconoscimento di sé è compiuta, come detto in precedenza, dall'autore richiamando *Sé come un altro* ed evidenziando i contorni dell'uomo capace analizzato nel precedente capitolo.

La terza istanza riguarda la memoria e la promessa, l'unione tra passato e futuro rappresentate da medesimezza e ipseità. Ed è in questa sede che il Nostro giungerà all'apice della concettualizzazione adoperata in merito alla questione del dono.

La fenomenologia delle due ha inizio con la domanda “di cosa mi ricordo?” che trae dal fondo della questione anche il problema dell'oblio. La domanda posta è affrontata nella storia del pensiero da varie correnti tra cui l'empirismo inglese, quella psicanalitica, e quella fenomenologica di Husserl di cui l'autore fa breve menzione.

Introduce in seguito la domanda “chi ricorda?”, dando nuovamente voce alla forma del sé e pone in essere uno studio del riconoscimento delle immagini, traendo spunto dalla teoria bergsoniana.

In ultimo studia la fenomenologia della promessa, che parte dalla concezione che si promette esclusivamente di fare o dare- *l'uomo è capace di...-.* Viene evidenziato il carattere peculiare d'essa dato dall'impegno che a sua volta introduce la dimensione fiduciaria. Dalla sponda opposta Ricoeur lascia spazio a una breve riflessione sul tradimento.

La quarta e ultima istanza, concerne le capacità, assunte come criterio valutativo della società, e le pratiche sociali. L'agente (l'uomo che agisce) si riconosce capace d'agire compiendo il passaggio dalle capacità individuali alle capacità ³³⁵, intese come le risorse relazionali di cui una persona dispone, in funzione delle capacità di fruirne e quindi di impiegarle realmente. Vengono quindi evidenziate le libertà positive e negative,

³³⁴ Ivi, p. 105.

³³⁵ A. SEN, *Rights and agency*, in *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1982, ora in S. SHEFFLER (a cura di), *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1988, citato in P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 162.

definendo poi il diritto alle capacità, che ha valore di giustizia sociale nella misura in cui viene rispettato.

Il terzo studio del percorso ricoeuriano, che rimarrà incompiuto a detta dello stesso autore, introduce il tema del riconoscimento reciproco, che assumerà il valore di dono e gratitudine.

Un cammino che transita attraverso la fenomenologia dell'uomo capace che costituisce l'anello di congiunzione tra riconoscimento del sé e riconoscimento reciproco.

Il filosofo compie i primi passi partendo dall'analisi della difficoltà che la fenomenologia incontra nel derivare la reciprocità a partire dalla presunta dissimetria del rapporto tra me e altri. Disegna i percorsi husserliani e levinasiani, individuando le differenze nei due diversi approcci. In seguito prende in analisi le riflessioni di Hegel a Jena, partendo dal principio della *anerkenntung* –lotta per il riconoscimento-, che pone l'individuo nella propria identità, di *zoon politikon*. Il filosofo tedesco inserisce il tema del riconoscimento nell'ambito politico partendo da una rilettura critica del Leviatano di Hobbes nel quale l'interesse del singolo prevale sino al punto che, a causa della paura della morte violenta nello stato di natura, i cittadini si autoimpongono di obbedire al sovrano e lo “liberano” dalla sottomissione delle leggi dello stato. La lotta per il riconoscimento diventa il problema centrale per Ricoeur che passando per gli studi del filosofo tedesco, risolve dimostrando l'esistenza degli stati di pace di cui coglie tre modalità: sotto l'egida dell'amore, del diritto e della stima sociale.

L'alternativa all'idea di lotta nel processo del mutuo riconoscimento va ricercata nelle esperienze pacificate del mutuo riconoscimento, le quali si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all'ordine giuridico che a quello degli scambi commerciali.³³⁶

In primo luogo Ricoeur prende in esame la prassi dell'amore nell'aristotelica concezione di *philia*, che consiste in un insieme di relazioni con alto contenuto affettivo.

In secondo luogo analizza il piano giuridico che concerne l'«allargamento della sfera dei diritti riconosciuti alle persone e l'arricchimento delle capacità che tali soggetti si riconoscono»³³⁷. Sostiene inoltre che, cardine dei diritti è il loro universalismo e la connessa questione del problema universale della diversità. Il confronto con John Rawls, Amartya Sen e Martha Nussbaum, porta il filosofo di Valence ad una maggiore consapevolezza della difficoltà dei nostri tempi in cui «non è possibile limitarsi a una

³³⁶ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 174.

³³⁷ Ivi, p. 223.

enumerazione neutra dei diritti, ma si deve operare per estendere questi diritti a un numero sempre maggiore di persone e di categorie». ³³⁸

Studia il tema della stima sociale, rileggendo l'eticità hegeliana e affronta in seguito il nodo centrale del difficile equilibrio tra riconoscimento delle differenze e universalismo liberale, erede dell'illuminismo. I diritti appaiono divisi in tre grandi gruppi: politici, sociali, culturali ma essi devono trovare il proprio centro nella persona; a tal fine devono compiere un cambiamento in direzione della loro ontologica indivisibilità. Sen e Naussbaum sostengono che la libertà è una scelta di vita e responsabilità collettiva nella quale la *philia* realizza una cittadinanza negoziata e senza frontiere.

Quindi Ricoeur si misura con argomenti che costituiscono l'adozione frettolosa di una interpretazione favorevole al tentativo di coniugare lotta per il riconoscimento con gli stati di pace, prendendo in esame i modelli di stati di pace di origine greca, presenti nella nostra cultura, *philia*, *eros*, *agape* e la possibilità di una mutualità del dono fondata sull'idea di riconoscimento simbolico.

0. Né agape, né giustizia. L'eccezionalità del dono.

Ricoeur giunge così al vertice del suo percorso individuando il ponte tra la "poesia dell'*agape*" e la "prosa della giustizia", costituito dal fatto del dono.

Questo perché l'*agape*, che altrove è stata definita estranea al desiderio giacché priva di privazione, comporta un solo desiderio: il desiderio di donare; è l'espressione della propria generosità [...] esso è ancora presente nelle nostre società, per altro dominate dall'economia commerciale dove tutto ha un prezzo, ma sottomesso a codici sociali che reggono i rapporti tra dono e controdono. L'uomo dell'*agape* [...] non va oltre il gesto primario e non si aspetta niente in cambio. ³³⁹

È nell'opposizione dialettica tra amore e giustizia, ancora non chiarita, emersa dalla ricerca in merito alla possibilità per "l'uomo capace" di stabilire al mondo "stati di pace", che si situa il mutuo riconoscimento, elemento peculiare della dinamica donativa.

Dialettica che si declina da una parte, come logica dell'amore, ovvero della sovrabbondanza, che corrisponde ad un'*economia* ³⁴⁰ del dono che non tiene conto della

³³⁸ F. BREZZI, *Riconoscimento e dono*, op. cit., p. 117.

³³⁹ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op cit, pp. 252-253.

³⁴⁰ «Uso qui la parola economia non nel senso mercantile del termine, ma nel senso in cui la usano i teologi –e non solo loro- quando parlano per esempio di economia della grazia, per designare un regime generale, una concezione della vita, dotata di una coerenza propria». P. RICOEUR, *Giustizia e amore: l'economia del dono*, in D. JERVOLINO, *RICOEUR. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, p. 135

restituzione di ciò che è stato dato, dall'altra come logica della giustizia, ovvero dell'equivalenza segnate da una distanza che è sproporzione³⁴¹. È nello spazio compreso tra queste due dimensioni che il dono prenderà vita nell'ottica prospettata da Ricoeur, del riconoscimento e della reciprocità.

In PdR, il Nostro contestualizza e sintetizza lo studio sul dono già iniziato in *Giustizia e amore* (d'ora in poi *GeA*), che in questa sede è opportuno affrontare. Il discorso, che il filosofo di Valence pronunciò alla Facoltà valdese di Roma il 21 aprile 1993, da cui prende vita l'articolo, venne in seguito trascritto e tradotto, pubblicato per la prima volta dalla rivista "Protestantesimo". In quest'occasione egli esplora la dinamica donativa, con un focus specifico sulla tensione originale nella quale è considerata: tra l'abbondanza e l'equivalenza, ovvero *agape* e *giustizia*.

È necessario, quindi considerare le caratteristiche delle due logiche poste in esame.

Nella logica della sovrabbondanza, è possibile distinguere tre elementi peculiari, riferimento distintivo nei confronti della logica dell'equivalenza. Innanzi tutto è posto in rilievo il piano espressivo, ovvero il modo con cui si parla dell'amore, anzi in cui l'amore parla. Il linguaggio dell'amore, è soprattutto di lode e dire questo, è dire che tale linguaggio è sopra, superiore, al piano dell'etica. L'amore parla di abbondanza³⁴².

Altra caratteristica della logica dell'amore è l'uso della forma imperativa dell'amato verso l'altro: "amami!"³⁴³. L'imperativo «assume la tonalità di una supplica che, come tale, si situa al di là della legge e dell'interdizione»³⁴⁴.

Una terza caratteristica che conferma il primato dell'amore sull'etica, riguarda la dinamica dell'amore, «la sua agilità di salire e scendere tutti i livelli che congiungono i due estremi della scala dell'amore: l'erotico da una parte, la devozione dall'altra»³⁴⁵, descritta nel *Cantico dei Cantici*.

³⁴¹ Cfr., P. RICOEUR, *Giustizia e amore: l'economia del dono*, op. cit., p. 136.

³⁴² Ricoeur mostra come paradigma dell'abbondanza nell'amore, la lettera di S. Paolo Apostolo agli abitanti di Corinto: «La carità è paziente, è benigna; la carità non invidia; la carità non si vanta, non si gonfia, non si comporta in modo sconveniente, non cerca il proprio interesse, non s'inasprisce, non sospetta il male, non gode dell'ingiustizia, ma gioisce con la verità; soffre ogni cosa, crede ogni cosa, spera ogni cosa, sopporta ogni cosa.» In D. JERVOLINO, op.cit., p.137.

³⁴³ Ricoeur, ritrova nel pensiero di F. Rosenzweig, l'idea che prima dei comandamenti che Dio offre sul Sinai, c'è la parola dell'amato, nei confronti dell'amata, nel *Cantico dei Cantici*, che la "intima" ad amarlo. Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, The Hague, 1976; trad. it, G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985.

³⁴⁴ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Uniservice, Trento 2008, p.119.

³⁴⁵ P.RICOEUR, *Giustizia e amore: l'economia del dono*, op. cit., p.138.

La sovrabbondanza, secondo l'interpretazione di Ricoeur, ha carattere agapico, dal momento che dà senza chiedere o pretendere nulla in cambio; è nel Nuovo Testamento che possono essere individuate le espressioni più alte di tale realtà, come nelle lettere di S. Paolo ai Romani, o nel Sermone della Montagna (Mt 5, 43-48), o in ciò che riporta l'evangelista Luca: «Amate i vostri nemici [...] A chi ti percuote sulla guancia porgi anche l'altra; a chi ti toglie il mantello non impedire di toglierti anche la tunica. Dà a chiunque ti chiede; e a chi prende del tuo non richiederlo»³⁴⁶. Una logica sconcertante, che Ricoeur definisce *stravaganza etica*³⁴⁷, che prevede un dare più del giusto, più anche dell'umanamente comprensibile, che stabilisce una profonda dissimmetria che arriva sino a quell'atteggiamento indicato da Cristo, di cui l'evangelista Luca riporta la descrizione, per cui non è sufficiente amare coloro da cui si è amati, ma è necessario amare coloro dai quali non si riceve amore.

Il filosofo di *Valence* pone poi l'attenzione sul parametro opposto, quello della giustizia perché di esso possano emergere i caratteri peculiari; e della giustizia parla in *GeA*, prendendo come riferimento il sistema giudiziario, in particolare il settore penale, che si oppone all'amore ed è la «parte più codificata della giustizia»³⁴⁸.

Due elementi appaiono fondamentali nella comprensione di questa dialettica tra la logica *agapica* e quella della giustizia: *in primis*, viene posto in evidenza, ancora una volta, il carattere linguistico per cui mentre l'*agape* si dichiara, la giustizia argomenta; *in secundis* offre lumi sul fatto che «la sentenza giusta, ai nostri occhi, è quella che, nel diritto penale, è proporzionale alla gravità del delitto.[...] Ecco la logica dell'equivalenza in tutta la sua gloria, e anche in tutta la sua severità»³⁴⁹.

È evidente che la proporzionalità definita in questo contesto sia sinonimo di simmetria, equilibrio, parità. La legge, si legge nelle aule dei tribunali, è uguale per tutti. È una logica questa, chiusa "all'ognuno" che coglie la totalità e non la molteplicità in essa contenuta, la particolarità contenuta nel tutto. Certamente tale apparato è umanizzato in luogo di sentenza, dal momento che il giudice è chiamato a interpretare la legge.

Uscendo dal problema strettamente legato alla questione del giudizio, Ricoeur riconosce come nella società contemporanea, sia d'uso adoperare il concetto di giustizia, legandolo alla più precisa idea di giustizia distributiva, che vede assegnati alla socialità dei compiti

³⁴⁶ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2005, Lc 6, 27-30, p. 2210.

³⁴⁷ P. RICOEUR, *Giustizia e amore*, *op.cit.*, p. 141.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 142.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 143.

da svolgere sotto l'egida di diritti e doveri, costi e benefici. L'idea di ripartizione fornisce una prospettiva interessante, dal momento che «possiamo dire, da un lato, che la società è l'insieme degli individui ai quali sono distribuite le parti, e dall'altro lato, che mediante tale ripartizione gli individui prendono parte all'insieme»³⁵⁰. Una ricerca tutt'oggi aperta, quella inerente ad una forma di giustizia equa per le società, certamente il Nostro definisce come più giusta una ripartizione che rende le parti saranno proporzionali all'apporto sociale delle parti, e indica la *Teoria della giustizia* di John Rawls come degna di particolare interesse al fine di orientare la soluzione del rompicapo legato alla questione, dall'accezione morale, appena esposta.

Il filosofo di Valence, conduce la ricerca nello spazio compreso tra amore e giustizia che tra loro non sono totalmente eterogenee. V'è un ponte che le collega, che elimina l'idea per cui la giustizia rimanga l'imprescindibile campo dell'etico e l'amore venga relegato alla possibilità semideistica di farne esperienza, occasione riservata quindi a rari esseri straordinari.

Ricoeur scorge la necessità di dialogo e integrazione fra le due categorie, «una dialettica che gioca sulla possibilità di una reciproca correzione fra amore e giustizia»³⁵¹. Una correzione che non tende alla sintesi, tanto che viene affermata l'impossibilità di sostituire l'amore, o la carità, alla giustizia (il cui problema non può essere eluso dalle molteplici associazioni e istituzioni caritative), che da sola deve affermarsi prima dell'amore.

Due vie sono indicate da Ricoeur come possibile terreno comune tra amore e giustizia. La prima «consisterebbe nel fare dell'amore il motivo profondo della giustizia, e della giustizia il braccio efficace dell'amore»³⁵², ovvero l'amore costituirebbe la motivazione della giustizia, e la giustizia ciò che lo rende operativo.

La seconda tende alla ricerca di una possibile fecondità insita nella sproporzione tra la logica della sovrabbondanza e quella dell'equità. Ricoeur suggerisce che il compito dell'amore risiede nella possibilità di scompaginare una concezione utilitaria di giustizia per orientarla verso la generosità, svolta che contribuirebbe non alla realizzazione dell'ideale di giustizia, ma almeno la orienterebbe in questo senso. L'amore influirebbe

³⁵⁰ Ivi, p.145.

³⁵¹ [http://www.fondsriceur.fr/photo/dispensa%20ermeneutica%20\(Ricoeur\)%20\(2\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/dispensa%20ermeneutica%20(Ricoeur)%20(2).pdf). Ultimo accesso 28 novembre 2011.

³⁵² P.RICOEUR, *Giustizia e amore*, op.cit., p. 147.

sulla giustizia tanto da elevarla all'idea di cooperazione, nella quale risiede un mutuo e reciproco indebitamento.

Ciascuno è debitore insolvente di ciascuno e di tutti: tale sarebbe la formula della giustizia "convertita" dall'amore. Convertita a che cosa? A se stessa, al suo voto più segreto, che è la riconciliazione, o almeno, il compromesso nei conflitti inevitabili delle nostre società complesse. [...]Sottolineeremo ancora meglio il potere di sovversione operato dall'amore nel cuore della giustizia, se diremo che l'amore rompe le frontiere provvisorie, i limiti culturali inevitabili, le figure storiche necessariamente limitate dalla giustizia. Il caso dell'amore ai nemici è a questo riguardo esemplare.³⁵³

Ricoeur rimane sulla questione e mostra come nella storia, esempi di intemperività, intesa come insieme di atti divergenti dall'ordine, o come afferma il Nostro, il disordine vigente, o di illegalità, siano stati il motore del cambiamento che ha indotto "l'amore del nemico" a "soccorrere" la giustizia. Quello che l'amore sovverte, afferma il filosofo di Valence, «non è l'ordine stesso, ma i limiti storici, le restrizioni etniche, pregiudizi di classe e casta, in breve tutto quello che allontana il senso della giustizia dal suo ideale proclamato»³⁵⁴.

Amore e giustizia secondo Ricoeur coabitano nella misura in cui l'amore è capace d'instillare generosità e comprensione in un contesto in cui da sola, la giustizia, non delimita il dilagare della violenza.

È in *PdR*, la cui redazione è stata conclusa nel 2004, a undici anni di distanza da *AeG*, che Ricoeur conclude il suo percorso di ricerca filosofico e riprende il tema del dono, incontrando sulla sua strada l'opera di Marcel Mauss e l'interpretazione che l'antropologo suggerisce rispetto alla logica che il dono rappresenta.

La ricerca, in *PdR* volge allo studio delle esperienze pacificate di mutuo riconoscimento alternative all'idea di lotta nel processo di riconoscimento. Nella rilettura dello studio hegeliano sul riconoscimento -*anerkennung*-, Ricoeur dialoga con la ricerca condotta da A. Honneth, per aprire la strada che lo condurrà a proporre, oltre alla possibilità individuata da Hegel e riattualizzata da Honneth, di riconoscimento attraverso la lotta, la prospettiva del riconoscimento attraverso esperienze pacificate.

L'esperienza di lotta è descritta secondo tre modelli³⁵⁵: il primo concernente l'ambito dell'amore -*la fiducia in sè*-, a cui afferiscono i rapporti a un grado pregiudicato, in cui le relazioni sono segnate da forti vincoli affettivi. Il secondo modello riguarda la lotta per il

³⁵³ Ivi, pp. 150-151.

³⁵⁴ Ivi, p. 152.

³⁵⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op.cit., pp. 211-245

riconoscimento sul piano giuridico, ovvero una lotta costituita dalla forma contrattuale dello scambio –*il rispetto*-. Mentre il terzo, riguarda il processo di lotta nella costruzione della stima sociale –*la stima di sé*-.

L'alternativa alla ricerca di riconoscimento nelle esperienze di lotta va ripensata nell'ottica di stati di pace che «si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono all'ordine degli scambi commerciali»³⁵⁶. A tal fine è necessario superare alcuni ostacoli: il primo riguarda modelli di stati di pace che sembrano rifiutare la possibilità di riconoscimento, come la *philia* (nella sua accezione aristotelica), l'*eros* (nella maniera descritta da Platone) e l'*agape* (per come è considerato in senso biblico e post- biblico). Il paradosso del dono, nella forma di reciproco riconoscimento, analizzata e determinata secondo i momenti del dare, del ricevere e del ricambiare, sarà «luogo polemico per eccellenza»³⁵⁷. Ricoeur, riprende quindi la questione aperta in *AeG* contrapponendo i termini di sovrabbondanza e uguaglianza. Avvicina l'idea di *agape* alla *philia* aristotelica per il suo carattere di reciprocità e all'*eros* platonico per il fondamento che muove il sentimento di privazione che genera la possibilità di ascensione spirituale. Ma è nella sociologia dell'azione di L. Boltanski che il problema dell'*agape*, trova una formulazione adeguata indagando sulla questione del suo statuto. L'*agape*, si chiede Boltanski, è una costruzione che descrive azioni reali, ovvero possibili, utopiche o addirittura impossibili per l'uomo? La risposta a tale questione, afferma Ricoeur, risiede nella dialettica tra amore e giustizia.

Si può gettare un ponte tra la poesia dell'*agape* e la prosa della giustizia?[...].Questo è un ponte che si deve gettare , perché i due regimi di vita, quello secondo *agape* e quello secondo giustizia, rimandano al medesimo mondo dell'azione in cui ambiscono a manifestarsi come “competenze”; l'occasione privilegiata di questo confronto è offerta precisamente dal dono. Questo perché l'*agape* [...] comporta un solo desiderio, il desiderio di donare.³⁵⁸

L'*Idiota* descritto da Dostoevskij è l'uomo dell'*agape*, colui che offre il dono senza aspettarsi un contraccambio, fuori dalla regola utilitaristica e di giustizia.

I paradossi del dono e del contro dono, individuabili già dalla perdita di purezza da parte dell'*agape*, chiamata a scendere sulla terra e dalla perdita di sicurezza da parte della giustizia, vengono studiati da Ricoeur, come detto, nell'ottica degli studi sul dono proposti da M. Mauss. Il carattere di reciprocità, sul quale, il filosofo di Valence si

³⁵⁶ Ivi, p.247.

³⁵⁷ Ivi, p.248.

³⁵⁸ Ivi, p.250.

concentra, è studiato nei suoi aspetti antropologici, a partire dall'esperienza della donazione elaborata nell'opera *Saggio sul dono*³⁵⁹, nella quale emerge una catena di scambi composta da tre momenti distinti: donare, ricevere, che costituisce la cerniera tra il primo e il terzo stadio ed è luogo della gratitudine e ricambiare.

Per Mauss, il dono può essere collocato sotto la categoria dello scambio, rappresentando d'essa una particolare forma arcaica.

Emerge, dagli studi antropologici, una logica della reciprocità apprezzabile poiché si estende su un «vasto territorio che include la vendetta, il dono e il mercato, ovvero le tre categorie che costituiscono le “figure elementari della reciprocità”»³⁶⁰. Inoltre poiché assimila la reciprocità a un circolo che può essere considerato virtuoso o vizioso «si porrà in tal modo il problema del passaggio dal circolo vizioso della vendetta (danno *versus* contro danno) al circolo virtuoso del dono (dono *versus* contro dono), dove il sacrificio innesca la reciprocità positiva»³⁶¹.

Il problema si sposta dunque sul paradosso che prevede l'obbligo di ricambiare. È possibile pensare che il gesto di generosità del donatore debba essere ricambiato senza che il primo venga annullato, riducendo peraltro, così la relazione a scambio mercantile? La soluzione intravista poggia sul modello della teoria dei tipi di Russell, che permette di porre su due piani diversi la regola di reciprocità e la transazione tra individui. Sul piano della dimensione della azione reale, la transazione donativa non è affatto priva di rischi. «Ma è nella differenza tra il dono e il mercato che la fenomenologia del dono ritrova vigore»³⁶².

In questa prospettiva s'inserisce la questione concernente il valore della reciprocità tra i partner dello scambio e la necessità di ricorrere al concetto di mutuo riconoscimento come difesa della mutualità dei rapporti tra coloro che scambiano. «Per convenzione linguistica, io mantengo il termine “mutualità” per gli scambi *tra* individui, e il termine di “reciprocità” per i rapporti sistematici, di cui i legami di mutualità costituirebbero soltanto una delle “figure elementari” della reciprocità»³⁶³.

³⁵⁹ Cfr., M. MAUSS, *Saggio sul dono*, op. cit.

³⁶⁰ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op.cit., p. 256.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² *Ivi*, p. 260.

³⁶³ *Ivi*, p. 261.

Dagli studi di Natalie Zemon Davis³⁶⁴, Ricoeur rileva quelli che l'autrice sosteneva essere i tre aspetti di complessità risultati dall'interazione delle varie forme di scambio in una data epoca: il primo concerne le credenze di base che sostengono "lo spirito del dono". Infatti a parere dell'autrice «lo "spirito del dono" procederebbe da un fascio di credenze centrali disparate»³⁶⁵. Il secondo riguarda l'intreccio tra le prestazioni di dono e quelle commerciali; l'autrice sostiene la tesi che l'economia mercantile e quella del dono coesistano e non siano alternative e che per giunta non abbiano tra loro carattere oppositivo e dicotomico, ma anzi creino spazi di intreccio e coabitazione. Il terzo ed ultimo, si concentra sulle figure che rappresentano il fallimento della pratica donativa.

Sempre nell'ottica della definizione del valore della reciprocità e della mutualità, Ricoeur si chiede se si possa distinguere una vera, intesa quindi come "buona", reciprocità da una falsa. A tal proposito, il filosofo di Valence approda all'idea che la chiave per differenziare la buona dalla falsa reciprocità, risieda nella gratitudine, che «allevia il peso dell'obbligo di contraccambiare in direzione di una generosità uguale a quella che ha suscitato il dono iniziale»³⁶⁶.

Il dono quindi palesa l'altro, come simbolo della nostra incompiutezza e l'appartenenza del sé a una struttura di reciprocità in cui non v'è simmetria e una struttura di giustizia omologante. Unica via della struttura simmetrica è quella creata dalla spinta intrinseca a ricambiare il dono che è senza tempo e valore:

la gratitudine vi provvede –il riferimento è al problema della buona o cattiva reciprocità. ndr- componendo, prima di ricomporlo, il rapporto tra dono e contro dono. [...] Possiamo altresì definire il tempo adeguato per contraccambiare un tempo senza misura esatta; ed il marchio dell'agape, indifferente alla restituzione, sullo scambio dei doni.³⁶⁷

Essenziale, secondo il filosofo di Valence, nel dono è la scelta personale, la capacità di scegliere di compiere l'atto che lo realizza, rivelatrice di caratteristiche dell'uomo: desiderio di donare, spinta contraria all'individualismo, ritrovare l'accordo con l'altro. Fondamentale è anche il carattere insostituibile di ciascuno dei partner dello scambio: l'uno non è l'altro, si scambiano i doni, ma non i posti. È una relazione mutuale e non fusionale, quindi rispetta i caratteri intimi del proprio sé: si può donare solo ciò che si "possiede".

³⁶⁴ Cfr., N. ZEMON DAVIS, *The gift in Sixteenth- Century France*, University of Wisconsin Press, Madison 2000; tr. it., M. Gregorio, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Feltrinelli, Milano 2002.

³⁶⁵ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op.cit., p. 267.

³⁶⁶ Ivi., p. 272.

³⁶⁷ *Ibidem*.

Importante è infine l'esperienza viva del dono con la lotta per il riconoscimento e con l'incertezza del dono nel suo realizzarsi in un essere-riconosciuti effettivo che passa per le caratteristiche conflittuali potenziali che il dono ha in sé e che derivano dalla tensione creatrice tra generosità e obbligo.

L'esperienza del dono, oltre al suo carattere simbolico, indiretto, raro, addirittura eccezionale, è inseparabile dal fardello di conflitti che si porta dietro, i quali sono da ricondursi alla tensione creatrice tra generosità e obbligo; si tratta di aporie suscitate dall'analisi ideal-tipica del dono, ed esse derivano dall'esperienza del dono nel suo coniugarsi con la lotta per il riconoscimento.³⁶⁸

La lotta per il riconoscimento, secondo Ricoeur potrebbe non avere termine. Certamente le esperienze di riconoscimento nello scambio donativo, in particolare nel loro carattere festivo, di cui in questa sede si è potuto fornire solo un accenno, attribuiscono alla lotta per il riconoscimento, l'assicurazione che la motivazione, che la differenza dalla sete di potere, non è vana e illusoria.³⁶⁹

Termine del discorso è quindi la dimensione universale che Ricoeur attribuisce al *nuovo disegno economico*, che ha nello scambio dei doni il perno su cui far poggiare il mutuo riconoscimento -simbolico-.

Coniugare insieme riconoscimento e dono completa il disegno dell'identità, a cui Ricoeur ha dedicato la sua riflessione, snodatasi per mezzo secolo: i due concetti infatti sono testimonianza simbolica di un possibile riorientamento dei ruoli e delle relazioni, scoprono le riattivazioni di significati dimenticati e di emozioni rimosse, che consentiranno di adeguare le forme del convivere a livelli sempre più complessi, ma esprimono anche l'incertezza che accompagna il loro intreccio.³⁷⁰

³⁶⁸ Ivi., p. 274.

³⁶⁹ Cfr., *ibidem*.

³⁷⁰ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, op. cit., p. 135.

RITRARSI PER DONARE DERRIDA SULL'ESPERIENZA DELL'IMPOSSIBILITÀ.

1. Una traccia nella storia della filosofia.

Jacques Derrida³⁷¹ nato a El Biar 15 luglio 1930 è il filosofo che fonda il pensiero decostruttivista. Nel 1951 è ammesso all'*Ecole Normale Supérieure* di Parigi sotto la guida di J. Hyppolite e di M. de Gaudillac. Nel 1956 ottiene una borsa di studio ad Harvard. Negli anni 1960-1964 insegna alla Sorbona e nel 1965 divenne "Maitre assistant" all'*Ecole Normale* di Parigi ove rimase fino al 1984. Nel frattempo, nel 1983 viene eletto direttore del *College International de Philosophie*. Divenne, nel 1984, direttore di studi all'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*. Derrida ha alternato la sua attività d'insegnamento tra la Francia e gli Stati Uniti, in particolare alla Johns Hopkins University, a Yale, dove è stata fondata un'importante scuola decostruzionista, alla Cornell University e a Irvine. Jacques Derrida si spegne a Parigi il 9 ottobre del 2004.

Il problema di fondo con cui Derrida si confronterà per tutto il corso della sua speculazione filosofica, in costante dialettica con la paternità della storia della metafisica occidentale³⁷², concerne la possibilità di comprendere il modo di conservarsi della presenza. Egli elegge la scrittura a possibilità prima di conservazione della presenza giacché la fisicità ha carattere finito e transitorio. Le idee, d'altra parte, hanno una maggior capacità di durata, purché gli individui le trasmettano ai loro simili.

L'azione di tramandare le idee, secondo Derrida, si compie in maniera ottimale proprio attraverso la scrittura, capace di preservare dalla dispersione di ciò che vive nel presente. «La vera presenza è l'idea, non la cosa fisica; ma perché un'idea possa esistere

³⁷¹ Per la bibliografia di e su J. Derrida si segnalano i siti <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/jdind.html> e <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/italia.html>. L'ultimo accesso effettuato è avvenuto in data 03 gennaio 2012.

Si rinvia inoltre a S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaka Book, Milano 1997; M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza 2004; M. FERRARIS, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990; M. VERGANI, *Jacques Derrida*, Mondadori Milano 2000.

³⁷² «E che cos'è la decostruzione? credo l'idea, potente anche se non necessariamente vera, che da questa infanzia non si esca mai definitivamente, e che il più delle volte, ci si ritrova a fare delle grandi scenate ai padri, con un atteggiamento che, certo, da una parte li mina e li esautora, dall'altra ne riafferma l'autorità.» M. FERRARIS, *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 41.

e conservarsi, deve nuovamente affidarsi a delle tracce scritte, a quella materia tanto spesso disprezzata dai filosofi.»³⁷³

In questa sede, ci occuperemo di fornire una sintesi dello sviluppo del pensiero derridiano, ponte per la comprensione del significato che il filosofo attribuisce all'idea di dono e alla sua teoria che ne definisce l'impossibilità in quanto gratuità assoluta.

Il valore della filosofia derridiana trova linfa in alcuni elementi peculiari che hanno accompagnato gli studi del Nostro e che ne hanno determinati gli orientamenti. In sintesi, secondo la ricostruzione operata da Maurizio Ferraris³⁷⁴ c'è da considerare, in primo luogo, l'insegnamento appreso all'*Ecole Normale Supérieure*, che lo indirizza a considerare in maniera rilevante il peso della storia nella filosofia; in secondo luogo, il metodo della dissertazione per l'esegesi dei testi, appreso nello stesso istituto, «che consiste nel commentare e problematizzare un classico sottoponendogli questioni teoriche non necessariamente manifeste nell'intenzione originaria dell'autore.»³⁷⁵ È evidente, inoltre, in Derrida, la traccia lasciata dall'influenza del metodo storico elaborato da Martial Guérault, la cui idea fondamentale consiste nel considerare che «le contraddizioni dei filosofi non stanno fuori dei loro testi, né vanno ricostruite a partire da istanze esterne; stanno lì, nelle loro opere. Quanto dire che la decostruzione di un testo incomincia proprio nel testo decostruito.»³⁷⁶ In ultimo, risuona in tutta l'opera derridiana l'appello alle tre "H", ovvero al riferimento teoretico a Husserl, Heidegger ed Hegel, che insieme all'elaborazione filosofica costruita dai "maestri del sospetto" (Nietzsche, Marx e Freud) costituisce l'humus su cui si fonda l'intera teoria decostruzionista.

Il passaggio dalla dissertazione alla decostruzione, che compie Derrida, si fonda sull'idea che «ciò che i filosofi non dicono ed escludono dal loro percorso teorico o dalla forma compiuta del sistema è in realtà un ingrediente altrettanto importante che quanto dicono apertamente.»³⁷⁷ Derrida quindi mette in relazione dialettica il sommerso o, freudianamente "rimosso", a ciò che invece è palese, negando l'idea che la pratica decostruzionista sia la psicoanalisi della filosofia.

³⁷³ *Ibi*, pp. 16-17.

³⁷⁴ Cfr., M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma- Bari 2003.

³⁷⁵ *Ivi*, p.7.

³⁷⁶ *Ivi*, p.7-8.

³⁷⁷ *Ibid.*

Nel 1966, con la conferenza *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, Derrida inaugura la stagione denominata appunto "decostruzionista", il cui percorso segue l'intento di operare una decostruzione della tradizione filosofica occidentale in nome di una libera interpretazione dei significati prodotti dalle diverse costruzioni metafisiche.

È tutt'altro che semplice dare definizione teoretica della pratica decostruzionista in quanto essa ha natura contestuale, emerge, come *tipologia* di ricerca filosofica, nella circostanza contingente, in particolare nel testo scritto, nel segno lasciato dalla filosofia. «Decostruire significa infatti, nella pratica di Derrida, agire entro contesti convenzionali destabilizzandoli, rendendoli perturbanti, "decontestualizzandoli".»³⁷⁸

Derrida nell'opera di ricerca, attua una strategia che ha come origine e come limite il testo filosofico. Egli ha intenzione di invertire, smontare, rovesciare la struttura testuale, per interpretare l'architettura che compone l'opera.

La riflessione derridiana, sembra essere più che un progetto teorico, una strategia di ricerca; è quindi utile innanzitutto, comprendere cosa faccia la decostruzione, ovvero in che modo entri in relazione al testo e quali siano gli elementi che la differenziano dalla speculazione metafisica sino ad allora proposta. A tal fine si ritiene opportuno far presente che la formazione della decostruzione avviene attraverso lo studio e la critica della ricerca filosofica compiuta dai suoi "padri."

Procedendo con ordine, è prioritario far presente come lo studio derridiano sia fortemente legato ad alcuni aspetti della sua vita che lo hanno mosso alla ricerca.

Innanzitutto si sottolinea come il grande amore per la vita, che Derrida provava, lo portò ad essere ossessionato dall'idea di dover morire³⁷⁹, tema questo che avrà un ruolo centrale proprio nella declinazione in una teoria sul dono.

³⁷⁸ M. FERRARIS, *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale Critics»*. Unicopoli, Milano 1986, p. 33.

³⁷⁹ Cfr., M. FERRARIS, *Derrida Decostruzionismo*, in *Caffè Filosofico*. <http://www.youtube.com/watch?v=7ZSPeouShII&playnext=1&list=PL9622B7646E68986D>. Ultimo accesso 16 gennaio 2012.

La sua ricerca getta, infatti, una luce nuova sulle caratteristiche del vivere e del morire: se il vivere umano è misurarsi costitutivamente con la morte, allora sembrerebbe che già nell'essere in vita è presente una forma di mortalità. La coscienza umana si trova quindi a dar conto di due elementi posti in continua dialettica, la certezza della sparizione e la possibilità della permanenza, intesa come la riduzione del rischio di sparizione, possibile attraverso un lasciar traccia, che si compie nella scrittura: lasciar traccia si pone quindi come possibilità di ridurre la caducità dell'essere umano.

Una delle principali istanze di ricerca proposte dal filosofo francese, consiste nell'idea che la filosofia dovrebbe avere il compito di riconciliare l'uomo con la morte. Sostanzialmente, filosofare equivale a imparare a morire (e quindi imparare a vivere), partendo dal presupposto che nessun mortale si rassegna alla propria finitezza. Alla luce di ciò, l'essere umano è costretto a elaborare tecniche per la propria sopravvivenza, che risultano efficaci nella registrazione e quindi nella possibilità di lasciar traccia. È da ciò che deriva la sua profonda attenzione, che lambisce le soglie della mania³⁸⁰, per i testi, per la scrittura.

L'ontologia proposta da Derrida porta con sé una certa dose di ansietà³⁸¹, che conferma come, a parer suo, nell'intimo dell'essere risieda la possibilità della angoscia fondamentale della sparizione.

Ne *La voce e il fenomeno*,³⁸² egli si pone la questione inerente al significato della presenza. Quest'ultima, appare come il risultato della possibilità della sparizione, in altre parole ciò che precede e ciò che viene dopo. Presente, è in quest'ottica, ciò che si dà in base alla previsione di una non presenza.

Come anticipato, una seconda fondamentale istanza elaborata da Derrida, concerne il *ruolo* della scrittura nella costituzione della presenza, della sopravvivenza e della creazione del sapere.³⁸³

³⁸⁰ «Temeva di perdere i suoi testi, conservava tutto, fotocopiova. [...]Stesso discorso, amplificato, con i file del computer, all'inizio aveva perso dei testi, da quel momento salvava ossessivamente.» M. FERRARIS, *Jackie Derrida*, op. cit., p.25.

³⁸¹ M. FERRARIS, *Ontologia Ansiosa*, in M. Ferraris, *Jackie Derrida*, op. cit., p. 24.

³⁸² Cfr., J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, tr. it. Gianfranco Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968.

³⁸³ Cfr., M. FERRARIS, *Derrida Decostruzionismo*, in *Caffè Filosofico*, vedi nota 10.

Lo studio derridiano sulla scrittura, costituisce l'epifania della sua ricerca, giacché in esso vi sono tutti i tratti principali della sua intenzione: egli, nella sua elaborazione critica, prende le distanze sia dalla concezione del segno elaborata da Husserl, sia dalle teorie strutturaliste, giungendo a determinare un orizzonte entro cui «la scrittura ci viene presentata come quel tessuto di tracce che nessun singolo soggetto è in grado di circoscrivere e dominare con la misura della propria ragione.»³⁸⁴

In *Della grammatologia*³⁸⁵, una delle sue prime opere, pubblicata nel 1967, egli illustra esplicitamente l'orizzonte storico e teorico nel quale si colloca il suo pensiero decostruttivista.

La scrittura, i cui caratteri sono chiariti dalla critica al mito platonico di Theuth e Thamus, è posta come strumento filosofico necessario allo svelamento di un testo, ovvero necessario a mostrarlo nella sua struttura fondamentale e regolativa³⁸⁶, esposto ai suoi significati.

Essa è il mezzo attraverso cui esprimere il dialogo interiore, perché nella sua dinamicità permette molteplici possibilità di lettura. «Se il *logos* raccoglie e, a un tempo, distingue gli enti, la scrittura li differisce, disponendoli nello spazio governato dall'equivocità.»³⁸⁷ Nell'equivocità del testo scritto, nella possibilità che risiede in esso di far vivere e muovere la dialettica tra opposti³⁸⁸, Derrida intravede lo spazio necessario per la mediazione del soggetto.

In questo tratto risiede tutto il carattere fenomenologico che il Derrida eredita dallo studio di Husserl, dal momento che della scrittura, come del fenomeno, è possibile

³⁸⁴ S. PETROSINO, *Derrida Jacques*, in *Enciclopedia Filosofica*, Vol. IV, Bompiani Milano 2010, p. 2691.

³⁸⁵ Cfr., J. DERRIDA, *Della grammatologia*, tr. it. R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, Jaka Book, Milano, 1998. Per comprendere cosa intendesse Derrida parlando di grammatologia, si fa riferimento a M. Ferraris, il quale sostiene che sia «l'ermeneutica di una tradizione considerata non come insieme coerente di testi, ma come analisi delle cesure, delle discontinuità, della fondamentale non trasparenza della *traditio* che ha cessato di appartenerci o che non è mai stata nostra. In questa prospettiva, gli oggetti della interpretazione, e cioè prima di tutto i testi, si presentano nella loro "vera spiritualità", ma piuttosto in uno stato di opaca materialità, come "monumenti" silenziosi o come "segni", come *tracce* non presentificabili.» M. FERRARIS, *La svolta testuale*, op. cit., p. 45.

³⁸⁶ «Un testo è un testo solo se nasconde al primo sguardo, al primo venuto, la legge della sua composizione e la regola del suo gioco. Un testo peraltro resta sempre impercettibile. La legge e la regola non si affidano mai, al presente, a nulla che si possa con rigore chiamare una percezione.» J. DERRIDA, *La farmacia di Platone*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, trad. it. S. PETROSINO, M. ODORICI, *La farmacia di Platone in La disseminazione*, Jaka Book, Milano 1989, pp. 103-104.

Inoltre, è bene precisare che con il termine "*regolativa*" non s'intende indicare della struttura testuale il carattere statico, bensì l'insieme di intersezioni che legano i sintagmi.

³⁸⁷ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 284.

³⁸⁸ Cfr. *ibid.*

cogliere «solo una parzialità provvisoria da comporre con altre sue possibili letture(e scritte).»³⁸⁹ Quindi è nel tempo, di cui assume la forma, che la scrittura trova definizione, che non può essere che dinamica, fluida, mutabile. Dice, infatti, in *La farmacia di Platone*, che la scrittura è «il movimento, il luogo e il gioco, la differenza.»³⁹⁰ Il testo scritto diviene luogo di penetrabilità, in cui il lettore sosta e s'immerge per poter egli stesso interpretare e smascherare, in sintesi decostruire. La scrittura quindi per Derrida è, come d'altronde l'intera sua opera, ponte tra l'eredità classica ed ebraico-cristiana e la prospettiva universalista del mondo contemporaneo ed è marchio dell'essere umano nella misura in cui scomparendo il destinatario, lo scrittore, o il contesto, il testo ha una forza atemporale, che gli permette di rimanere, iterabile nel suo carattere fondamentale, a disposizione dell'interpretazione.

L'iterabilità del segno scritto difende, da un lato, l'unità della forma significante, eppure, da un altro lato, l'iterabilità allude all'ammissione dello stesso in un contesto altro, cioè poi all'apertura di un campo di equivocità, per cui la forma significante, trasgredisce ogni significato previamente determinato e ogni intenzione di significato attuale.³⁹¹

È nella relazione tra il reale, il fonetico e la parola che si comprende l'iterabilità, nella misura in cui la parola, in uso al fonetico, è segno e simbolo, ovvero marchio, che ha la propria fonte nel reale.

Il metodo della scrittura derridiana si articola nella triade *prelievo*, ovvero l'azione tesa ad isolare un dato sintagma dal suo contesto originario, dall'*innesto*, del sintagma stesso in un altro ambiente e in ultimo l'*estensione*, che è lo spazio in cui il sintagma, trasferito, produce nuove catene contestuali, imprevedute e indeterminate.³⁹²

Approcciando alle questioni testuali, s'è entrati nel cuore del percorso derridiano; nel cuore della decostruzione. Di cos'è la decostruzione, in cosa consiste

nel tentativo, condotto attraverso la lettura dei testi della tradizione, di esplicitare le contrapposizioni del discorso filosofico, mettendo in luce le rimozioni su cui si istituiscono, i giudizi di valore che incorporano, spesso inavvertitamente o almeno implicitamente, e dunque di rivelare la struttura totale della nostra razionalità, che si manifesta piuttosto in negativo che non in positivo, attraverso delle resistenze invece che in tavole delle categorie.³⁹³

³⁸⁹ Ivi., p. 285.

³⁹⁰ J.DERRIDA, *La farmacia di Platone*, op.cit., p. 157.

³⁹¹ S. ZANARDO, op. cit., p. 291.

³⁹² S. ZANARDO, op. cit., pp. 291-292.

³⁹³ M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, op. cit., p.45.

Scopo fondamentale dell'azione decostruttivista, è quello di riflettere sulla distanza tra l'ermeneutica dall'oggetto cui essa è applicata. M. Vergani³⁹⁴, definisce l'azione decostruttivista, a partire da un doppio slancio contenuto in essa, da una parte, viene considerata come *una strategia di lettura di testi*, dall'altra come una novità di senso che viene da una alterità. Essa «è l'evento, ciò che arriva, altro e improgrammabile, irriducibile all'intenzione teorica controllata di un soggetto.»³⁹⁵

La decostruzione viene alla conoscenza, essenzialmente come una pratica, irriducibile ad una metodologia, in quanto priva di regole predeterminate. *Non esiste nulla al di là del testo*, sostiene Derrida, ovvero non v'è un mondo oggettivo e dato al quale esso rimanda, ma è in sé oggetto capace di essere riletto, interpretato, decostruito. Esso è, in un certo senso, origine.

Secondo l'interpretazione di M. Ferraris³⁹⁶ sono individuabili principalmente tre momenti dell'elaborazione dell'idea decostruttivista. Una prima fase è quella che può essere definita *fenomenologica*, che comprende l'elaborazione derridiana negli anni dal 1952 al 1967, in cui lo studio di Husserl fornisce in a Derrida molti degli elementi che costituiranno il suo impianto speculativo³⁹⁷. La seconda fase, quella dell'*elaborazione*, o *fase ontologica*, è compresa tra il 1967 e il 1980; in questo periodo, il filosofo algerino, si stacca dalla tradizione fenomenologica, per approdare all'articolazione di una sua riflessione originale, costituita dal serrato confronto (dalla decostruzione), con i principali esponenti del pensiero metafisico occidentale. Una terza fase che si apre nel 1980 e che accompagna Derrida per tutto il resto della sua vita, è quella che concerne *la declinazione delle strutture filosofiche elaborate, sul piano etico e politico*, ovvero sugli *oggetti sociali*.

Dal punto di vista filosofico, la centralità della scrittura, per Derrida appare evidente già nel confronto con Husserl, il quale mette in luce, nella differenza tra intuizione e idea, la centralità del *segno*. Questo diviene strumento che permette la possibilità d'elaborazione dell'idea stessa -idealizzazione-. Dunque Husserl stesso assegna alla scrittura un ruolo

³⁹⁴ Cfr., M. VERGANI, *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano 2000.

³⁹⁵ *Ibi*, pp. 19-20.

³⁹⁶ M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, op. cit., p.167.

³⁹⁷ «Husserl infatti è il grande fautore della filosofia come scienza rigorosa e come teoria pura; ma al tempo stesso, è il pensatore attento alle determinazioni storiche ed esistenziali che costituiscono il fondamento avverso da cui la filosofia deve prendere congedo, il teorico di una filosofia che giunga alle cose stesse e il paziente analista delle mediazioni che ci danno accesso all'esperienza.» *Ivi.*, p.6.

centrale nell'idealizzazione di un sapere; essa soggettivizza l'idea ma allo stesso tempo la libera dalla sua comunità originaria e dalla sua finitezza³⁹⁸.

Nell'opera del filosofo di Prostějov, Derrida individuerà il carattere, che sarà generalizzato a tutta la storia della metafisica, che sta sotto il nome di fonocentrismo e/o logocentrismo, che ha mortificato la scrittura privilegiando la parola e che individua la «tendenza del discorso teorico a rimuovere le proprie condizioni materiali»³⁹⁹, ossia una precondizione all'idealizzazione assicurata dal segno.

Quindi la decostruzione appare come l'interpretazione di un testo a partire dalla scrittura che *sta* in permanente offerta ad un destinatario.

La consegna *statica* di sé della scrittura, è una consegna al tempo, ovvero afferisce a quella proprietà che le permette di proteggere il luogo del testo. In realtà, come affermato in precedenza nella descrizione dell'*iterabilità*, l'apertura interpretativa, carattere proprio del testo, dispone lo scritto a un'estensione dinamica di senso infinita, in relazione al soggetto interpretante.

Il senso della parola in questo spostamento interpretativo, che si dispiega nel tempo e nello spazio è differito, permane come traccia; diversifica il significato e accompagna il passato nel futuro. Tale movimento, che differisce, è chiamato da Derrida *differance*⁴⁰⁰, che sta indicare «sia il *fatto* che due cose siano diverse, sia l'*atto* del rinvio temporale.[...] L'assunto dialettico di Derrida è che il fatto sia l'esito dell'atto»⁴⁰¹. In altre parole, la *différance* è una fascio di significati che sta ad indicare sia la differenza tra il segno e quel che viene avvicinato al segno, sia il differire del segno, la *disseminazione* del segno in una molteplicità non calcolabile di testi.

Questo termine non è, rigorosamente parlando, né una parola, né un concetto; esso sarebbe piuttosto un *fascio*, uno sviluppo di sensi o di linee di forza.

Due dunque sono i significati che il termine *différance*, attraverso una sostituzione di una *e* con una *a*, percepibile solo tra la grafia e la fonìa, permette di tenere insieme:

- a. *Differre*, latino nel senso di “differire” di “rimettere a più tardi”[...] concetti riassumibili sotto il termine temporalizzazione, cioè il ricorso d una mediazione temporale e temporalizzatrice di una deviazione che sospende il compimento e il soddisfacimento del desiderio o della volontà.
- b. Ancora il latino *differre*, nel senso di “alterità”[...], spaziatrice.

³⁹⁸ Cfr., M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, op. cit., pp. 23-24.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ Derrida parla esplicitamente di questo tema in una conferenza da lui tenuta nel 1968 intitolata “*La différence*”. Per un riferimento al testo integrale, cfr., J. DERRIDA, *La différence*. in J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 2007.

⁴⁰¹ M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, op. cit., p. 86.

La terminazione in *-ance*, [...] ha il vantaggio di mantenere un significato attivo di "azione in corso del differire", ⁴⁰²

La *différance* è quindi un accadere che apre lo spazio all'alterità, dal momento che opera la rottura del *logos*⁴⁰³.

Ora, la pratica decostruttiva consiste nello stare nella *différance*, ovvero seguire i percorsi di *disseminazione* (la quale «si produce attraverso innesti su innesti precedenti.[...]È la dinamica genetica e differenziale del senso, mai dato, neppure prospetticamente»⁴⁰⁴) nel linguaggio.

Nella decostruzione, è bene sottolineare per chiudere questa fase della trattazione derridiana, v'è, certamente, come ampiamente descritto un movimento di scomposizione, ma ve n'è uno opposto che si muove parallelamente, teso alla costruzione di aperture significanti nel testo.

Il testo è quindi, in un certo senso, in attesa, nutrito dalla decostruzione, sospeso, quindi, come d'altronde lo è la filosofia.

2. Il dono senza bordo.

Una nuova sospensione s'incontra indagando il tema del dono nelle trame elaborate da Derrida. Le dualità aporetiche portate alla luce dal filosofo francese nel corso della sua indagine speculativa, trovano anche rispetto al dono una sosta che si costituisce dello spazio tra la possibilità e l'impossibilità. Ovvero, Derrida declina la questione concernente il dono in uno spazio irrisolto, nel quale abita un'irraggiungibile, quantomeno per ciò che riguarda il piano dell'esperienza, gratuità. O meglio, egli considera la questione del dono legata a una presenza irriducibile fenomenicamente, pensata da una ragione che si estende fuori dalla dimensione esperienziale. Per essere tale, l'oblativo, deve essere integralmente aneconomico⁴⁰⁵, deve rompere la circolarità mercantile e avvenire fuori da un legame di scambio. Un dono, se c'è, deve essere totalmente gratuito.

⁴⁰² J. DERRIDA, *Della grammatologia*, op. cit., pp. 9-10.

⁴⁰³ Cfr., S. ZANARDO, op. cit., pp. 316-328.

⁴⁰⁴ M. VERGANI, op. cit. p. 66-67.

⁴⁰⁵ «L'ospitalità pura è un dono senza ritorno, senza calcolo di ritorno. Ma nessun sistema, nessuna società in quanto tale ha ritualizzato il dono senza contro-dono. Il dono come l'ho definito, il dono senza ritorno, non esiste come norma, come prescrizione sociale: rompe la legge, il dono sociale, è un'esperienza aneconomica che può non trovare alcuna incorporazione politica, giuridica o economica.» J. Derrida, *Une hospitalité sans condition*, in AA. VV., *Manifeste pur l'hospitalité*, p. 142, in S. ZANARDO, op. cit., p. 358.

È possibile quindi definire i tratti rilevanti dell'aporia tra impossibilità e possibilità della donazione? Qual è il carattere più proprio di quella sospensione che il filosofo francese indica come unica possibilità di considerare il dono? La filosofa S. Zanardo⁴⁰⁶ ridefinisce un'ontologia della donazione dalla prospettiva di J. Derrida.

Innanzitutto, il dono è considerato come un evento che irrompe e che precede l'esistenza, giacché ogni persona vive primariamente il suo «trovarsi nel dono»⁴⁰⁷, come creatura che non ha determinato la sua possibilità di esserci. Il dono per Derrida è incalcolabile, nel senso di non misurabile e porta con sé l'irruenza della stessa radice di una violenza: entra nell'alterità senza che questa possa opporsi. Si presenta. Benché l'altro possa decidere di accogliere o no l'offerta che *lo chiama*, per dirla con Levinas, di cui Derrida abbraccia l'idea di un *soggetto esposto*, il dono è lì come evento già completo per il suo stesso essersi presentato. Il dono è in grado di scavare nell'altro, introduce in chi lo riceve un elemento di novità che, per sua natura, muove verso il cambiamento.

Esso è un dispiegamento, un moto, che non proviene da un principio primo, non da una «potenza ontologica [...] ma è processo, movimento»⁴⁰⁸; si palesa come un bruciare che consuma e si ritrae.

Si vedrà come molti momenti della donazione si generano dall'evoluzione della teoria heideggeriana sulla presenza dell'essere come evento. Il tema del tempo necessario nella speculazione del filosofo di Messkirch, entrerà dalla strada maestra anche nella questione del dono affrontata da Derrida. È quindi impossibile, poiché come per Heidegger l'essere si ritira perché possa presentarsi l'evento, così il dono «toglie se stesso annulla sé in quanto dono»⁴⁰⁹. Il motivo del suo annullarsi è comprensibile poiché venendo nella presenza, scoprendo la sua fenomenalità, il dono rompe la sua possibilità di gratuità assoluta e si declassa a questione economica, di scambio. Se l'impossibile si facesse possibile, se il dono esso avesse luogo nella presenza, si frantumerebbe l'aporia tra concetto ed evento. Derrida sintetizza quanto detto nel testo *Donare il tempo*: «Il dono deve rimanere aneconomico. Non che esso rimanga estraneo al circolo di scambio,

⁴⁰⁶ Ivi, pp. 363-368.

⁴⁰⁷ Ivi, p.363.

⁴⁰⁸ Ivi, p.364.

⁴⁰⁹ Ivi, p.363.

ma deve mantenere nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. È forse in questo senso che il dono è impossibile»⁴¹⁰.

Il dono se viene ad abitare la presenza, frantuma la distanza che lo tiene svincolato dall'economia. Quindi se si decide di donare qualcosa a qualcuno, si ha certamente accesso alla dialettica economica, per cui anche se solo simbolicamente si attiva il processo circolare di identificazione, riconoscimento e ricambio. «il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario, né al donatore[...]. Se esso si presenta, non si presenta più»⁴¹¹.

Quindi il dono per Derrida è un togliersi per offrirsi all'altro. E se questo movimento in sede ontologica è pensabile fuori dal tempo della presenza, è certamente impossibile nell'immanenza. Persino la morte, si dimostrerà in seguito, potenzialmente dono assoluto di sé, porta il dono ad infrangersi sulla barriera dell'impossibile. Morendo, infatti, si abbandona la presenza.

3. Donare il tempo

È in DT, testo scritto nel 1991, che il filosofo francese dà principio alla tematizzazione circa la questione del dono, un dono senza bordo⁴¹², che com'è evidente sin dal titolo, appare strettamente legata alla temporalità.

In questa sede il filosofo francese servendosi di due incipit letterari, *Lettre à Madame Brinon* e *La Moneta Falsa* di Baudelaire, descrive gli snodi del dono, il quale, come il tabacco, per esser tale deve andare in fumo. Deve realizzare una fenomenologia dell'impossibile e concretizzare il paradosso di un istante d'effrazione che lacera il tempo, che non gli appartiene più⁴¹³.

Nel primo esergo, il filosofo francese affianca la questione del dono a quella del tempo in Heidegger. L'amante del re sole, signora *de Maintenon*, nella lettera rivela che il re prende *tutto* il suo tempo, e il resto lo dona a *Saint Cyr*, al quale vorrebbe donarlo tutto. Rileggendo criticamente il passo dell'epistola, emerge che donando tutto il suo tempo al

⁴¹⁰ J. DERRIDA, *Donner le temps*, Galilée, Parigi 1991, tr. it G.Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 8-9. Corsivo nostro. D'ora in poi DT.

⁴¹¹ Ivi, p.16-17.

⁴¹² «Il dono se ce n'è sarà sempre senza bordo. [...] un dono che non debordasse, un dono che si lasciasse contenere in una determinazione e limitare dall'indivisibilità di un tratto identificabile, non sarebbe un dono.» Ivi, p.92.

⁴¹³ Cfr., DT, p.11.

re, la Signora, non dispone del *resto* del tempo che desidererebbe donare. Ovvero, non c'è altro tempo da sommare a quello dato: non ha altro tempo. Il resto del tempo non può esserci se è già tutto donato al re. Il dono a *Saint Cyr* rimane nello spazio del desiderio. Emergono da questo testo «due figure di un dono, soltanto uno: da un lato il dono nel tempo, visibile, materiale e disteso: tutto il tempo. Dall'altro, il dono senza tempo, invisibile e impossibile, senza materia, puro desiderio. »⁴¹⁴

Il desiderio è quindi desiderio di donare l'impossibile. Ovvero, v'è un desiderio di donare ciò che è impossibile donare poiché non c'è: il tempo. E tanto più questa impossibilità è data dal fatto che il tempo stesso, come per Heidegger, non si ha. Non si dona che ciò che si ha/possiede. Essendo il tempo impossibile, nella misura in cui non è nella presenza, il dono risulta impossibile, perché sarebbe donare l'impossibile. Heidegger afferma che il tempo si dà: *Es gibt Zeit*. È *ereignis*, un evento che per definizione non appartiene e non può quindi essere dato/donato. Il tempo quindi parimenti al dono è un'assenza del fenomeno, un'impossibilità per il soggetto presente.

Il donare appare come un movimento «di disparizione del soggetto, che, da centro auto-fondato e legislatore del mondo, diventa un vuoto, cioè un soggetto sfaldato, sostanziale e irriflessivo»⁴¹⁵. La disparizione, in altre parole ritrazione della presenza perché il dono possa manifestarsi, è l'elemento che stabilisce l'ampia distanza tra il discorso derridiano e quello maussiano, preso in esame e criticato nel testo. L'intuizione di M. Mauss sull'elemento donativo non si realizza in una definizione antropologica o sociologica dei parametri propri delle dinamiche oblativo o di scambio. Nel *Saggio sul dono*⁴¹⁶ Derrida sostiene che avvenga tutt'altro, che si parli di tutto fuorché di dono, ovvero di tutti quei «supplementi di dono destinati a reintrodurre il circolo nel quale si annullano»⁴¹⁷.

Il dono in Mauss è ricondotto e quindi ridotto a ciò che avviene tra i due della relazione nel momento in cui si scambiano i doni. L'etnologo si concentra sul legame che si stabilisce, e che, soprattutto, deve stabilirsi alla luce di quella necessaria circolazione del dare, ricevere e ricambiare propria della donazione. V'è una contraddizione a parere di Derrida, giacché Mauss indaga una relazione che per realizzarsi deve fare i conti con

⁴¹⁴ S.LABATE, *La buona verità. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 2004, p. 242.

⁴¹⁵ S. ZANARDO, *Il tempo tra dono e scambio*, in www.bdt-roma.it/documenti/Il tempo tra dono e scambio.doc, pp.10-11. Ultimo accesso 3 febbraio 2012.

⁴¹⁶ Cfr., M.MAUSS, *Saggio sul dono*, op. cit.

⁴¹⁷ DT, p.27.

l'impossibilità del dono, il quale deve mancare, essere assente. L'obbligazione del dono che induce il donatario a rimanere legato è il vincolo che lo annulla, lo reintegra nel circuito economico ed esclude, conseguentemente, ogni declinazione del gratuito.

Mauss evidenzia attraverso lo studio semantico del dono, la possibilità che esso arrivi avvelenato di un obbligo, ma non entra nella dimensione ontologica che lo definisce. Non si trattiene sulla contraddizione più volte emersa nel linguaggio tra lo scambio e il donare.

Vi sono, d'altra parte due punti di convergenza tra Derrida e Mauss: il primo è che il dono «esibisce carattere eccessivo e ridonante»⁴¹⁸; il secondo, che introduce la questione del tempo, a cui Derrida affianca il suo studio, riguarda il fatto che Mauss attraverso l'individuazione dello *hau*, uno spirito che riporta il dono al donatore, problematizzi la temporalità di una azione donante, in quanto è evidente l'impossibilità di ospitare il ritorno nella medesima misura in cui si è dato. Il ricambiare è quindi azione che si definisce nella libertà di colui che ha ricevuto, il quale farà circolare ciò che ha preso per un tempo incalcolabile per colui che ha attivato la circolazione.⁴¹⁹

La reciprocità che Mauss teorizza altro non è per Derrida che movimento commerciale.⁴²⁰

Derrida all'idea di elaborata da Mauss aggiunge l'elemento di follia che spinge a cercare laddove la cosa cercata non può trovarsi e in un tempo apparentemente improprio, in altre parole per dirla con le parole dello stesso Derrida: *cercare mezzodì alle quattordici*⁴²¹. Il dono quindi non può farsi presente. Non lo si può cercare nel tempo presente: mezzodì non può venire alle quattordici. Nel dono si palesa l'impossibile simultaneità di due tempi⁴²². Derrida mette in luce come nel dono *logos, nomos e topos*, entrino in crisi per lasciar posto alla follia *atopica*, ovvero all'evento in un luogo e in un posto, «che non è il suo luogo e al suo posto. Solo una follia *atopica* e utopica potrebbe così, forse dar luogo al dono che può donare solo a condizione di non aver luogo, residenza o domicilio: *il dono può essere se ce n'è.*»⁴²³

Nella prospettiva esposta viene a decifrarsi una dimensione, propria dell'accadere del dono, cui Mauss, non riuscì a riferirsi. Il suo *Saggio sul dono* non vede lo spazio e il tempo

⁴¹⁸ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p.387.

⁴¹⁹ Cfr., *Ibidem*.

⁴²⁰ Cfr., S.Labate, op. cit., pp. 239-240.

⁴²¹ Cfr., DT, p.37

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ DT, p. 39.

di un dono che per avvenire deve ritrarsi e confonde quest'ultimo con lo scambio mercantile. «Il problema del dono concerne la sua natura eccessiva in anticipo, esagerata a priori. »⁴²⁴

La follia del dono è contenuta nella follia del *Saggio sul dono*, in cui l'autore invita, alla fine del teso a ricominciare tutto, terminando nel punto in cui avrebbe dovuto cominciare.⁴²⁵

Il dono quindi non può accedere all'esperienza, rimane inchiodato, nell'ordine fenomenico, alla figura dell'impossibilità. Esso quindi non dona nel senso evidenziato da Mauss, non entra affatto nel circolo della reciprocità; rimane nell'ambito della gratuità assoluta dal momento che *può esclusivamente donare il tempo* e questo è il fattore che lo differenzia dallo scambio⁴²⁶.

Un dono che non può che consegnarsi allo spazio dell'impossibile, poiché «se esso si presenta, non si presenta più.»⁴²⁷ Porta con sé nel presente un'assenza che come per l'essere heideggeriano si dà/ dona nel suo ritrarsi «il dono abita così lo spazio fra il togliamento dell'ente e la protezione del ni-ente senza l'inabissamento nel nulla assoluto.»⁴²⁸

Attraverso il secondo brano, *La moneta falsa*, Derrida Derrida intende mettere a confronto il pensiero maussiano con quello di Baudelaire, il quale certifica l'irrisolvibilità della questione del dono: «egli aveva voluto fare la carità e un buon interesse.»⁴²⁹

Nel racconto di Baudelaire emergono due questioni centrali, legate, la prima, alla circolazione, ovvero al giro che compie la moneta, la seconda all'eccedenza, che varca le soglie della trasgressione giungendo alla falsità dell'offerta. La moneta viene data in seguito ad una ricezione avvenuta antecedentemente all'interno della bottega di un tabaccaio. Ciò sancisce che l'origine del dono fatto al povero, altro non cela che l'agonismo proprio di colui che avendo ricevuto non riesce a trattenere ma nel confronto con quanto preso, senza considerare il mancato passare del tempo, deve dare ovvero restituire. In questo senso v'è da porre in evidenza che il dono agonistico non riesce a prendere "pienamente" in quanto un dono restituito immediatamente non è stato

⁴²⁴ DT, p. 41.

⁴²⁵ Cfr., DT, p.58; D. ZOLETTO, *Il doppio legame Bateson Derrida. Verso un'etica delle cornici*, Bompiani, Milano 2003, p. 24.

⁴²⁶ DT, p. 44.

⁴²⁷ DT, p. 17.

⁴²⁸ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 379.

⁴²⁹ C. BAUDELAIRE, *La moneta falsa*, in DT, p. 192.

proprio accolto. Il tempo che intercorre tra la ricezione e la restituzione è il tempo in cui il dono si accoglie.

Nel racconto baudelairiano l'eccedenza sancita dal falso dono è accompagnata da una ulteriore trasgressione che si compie nel momento in cui avviene la confessione, ovvero la confidenza che la moneta data era quella falsa.

Ed è qui il luogo del dono, nell'irrisolvibile questione legata all'inafferrabile che è nell'intenzione, nel desiderio, nel non fenomenico, che vive ad un'infinita distanza dalla verità presente, in un tempo che diventa *qualcos'altro*⁴³⁰.

Al protagonista del racconto, infatti, rimane il giudizio sospeso tra la possibilità di perdonare "il desiderio della gioia criminosa"⁴³¹ e l'inaccettabilità dell'"inetto calcolo".

4. *Donare la morte*

In *Donare la morte*⁴³², scritto otto anni dopo *DT*, Derrida espone tre studi rileggendo testi di J.Patočka, da S.Kierkegaard e da F.Kafka ai quali affianca il racconto biblico del sacrificio incompiuto del primo esponente della discendenza abramitica.

Emerge innanzitutto nella rilettura di Patočka la necessaria distinzione tra il concetto di "responsabilità" e "demonico" al quale il filosofo francese si riferisce per porre in luce una delle questioni centrali del libro, ovvero, l'assoggettamento, di derivazione platonica a cui il cristianesimo a dato ulteriore significazione, della decisione responsabile al sapere⁴³³. A quale condizione si può dare la responsabilità? E se questa, come afferma Derrida è propria esclusivamente di un soggetto singolare insostituibile, quali sono le sue caratteristiche proprie? questa risposta può essere data, secondo Derrida nel segreto, ovvero nell'esperienza della morte.⁴³⁴

Egli esamina l'idea di dono posta in essere da Patočka, nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*⁴³⁵, nella quale si evincono i caratteri di *bontà* e *inaccessibilità*⁴³⁶ dovuti al

⁴³⁰«Donare il tempo [...], in questo senso, vuol dire correntemente donare qualcos'altro dal tempo, ma qualcos'altro che si rapporta al tempo come suo elemento. »*DT*, p.31.

⁴³¹ C. BAUDELAIRE, *op. cit.*, p. 192.

⁴³² Cfr., J. DERRIDA, *Donner la mort*, Galilée, Parigi 1999, tr. it L.Berta, *Donare la morte*, Jaka Book, Milano 2003. D'ora in poi DM.

⁴³³ Cfr., S. PETROSINO, *L'assioma assoluto*, in DM p.7.

⁴³⁴ Cfr., Ivi p. 11.

⁴³⁵ J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

⁴³⁶ Il dono è «la bontà stessa, la bontà donatrice, il donare o la donazione del dono» DM, p.78.

riferimento a Dio che si pone di fronte all'uomo come infinito, del quale, non si può che cogliere il mistero e l'insondabilità.

Il dono che Dio mi fa prendendomi sotto il suo sguardo e nelle sue mani pur restandomi inaccessibile, il dono terribilmente asimmetrico di questo *mysterium tremendum* non mi dà da rispondere, non mi sveglia alla responsabilità che mi dona se non dandomi la morte, il segreto della morte, una nuova esperienza della morte.⁴³⁷

La responsabilità si articola quindi nel legame tra il dono e la morte, nel segreto di un mistero che consiste nel d(on)arsi la morte. Il senso della responsabilità sta nell'appellarsi all'individuale singolarità dell'unico gesto che definisce l'individuo come tale, ovvero la morte, in cui nessuno può essere sostituito.

La morte è secondo Derrida condizione di ogni dono, poiché è primariamente esperienza individualizzante «la morte è precisamente ciò che nessuno può patire e affrontare al mio posto.»⁴³⁸

Ritorna, in tal senso, la figura dell'impossibilità che definisce l'esperienza donativa nel *darsi*, ovvero donare la propria vita per un altro, ma che rappresenta contestualmente ciò che sospende ogni possibile *darsi* attraverso l'esperienza. E di fronte all'uomo si pone il senso del limite, della sua finitezza che genera dalla responsabilità la colpevolezza, poiché come essere umano non è in grado dell'infinito, non può esperire il dono.

Abramo trema, d'innanzi alla sua finitezza, Derrida rileggendo Kierkegaard, svela il dono di un uomo che supera l'etica vigente per accedere ad un mistero che lo sovrasta. Nella sua solitudine, Abramo si pone d'innanzi a Dio senza coinvolgere alcuno. Assume su di sé la responsabilità propria della sua individuale singolarità, in questo caso per d(on)are e non per d(on)arsi la morte. Quella che lo porta, sul monte del sacrificio di suo figlio, è la decisione non calcolante propria del dono, e l'obbedienza a questa ragione, la sua fede, gli rende ciò stava donando, tanto che Dio non permette il sacrificio. Come ogni essere umano egli è trattenuto in una dolorosa contraddizione⁴³⁹, superare la dimensione etica senza eliminarla, lasciandola sul fondo perché possa essere trasgredita, perché possa pesare.

In termini generali e astratti l'assoluto del dovere, della responsabilità e dell'obbligo esige di certo che si trasgredisca il dovere etico, ma nello stesso momento in cui lo si trasgredisce, bisogna continuare ad appartenervi e a riconoscerlo. La contraddizione e il paradosso devono essere supportati nell'istante stesso. I due doveri devono contraddirsi, l'uno deve subordinare l'altro. Abramo deve prendersi la responsabilità assoluta di

⁴³⁷ Ivi., p.70.

⁴³⁸ Ivi., p.79.

⁴³⁹ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op.cit., p. 418.

sacrificare suo figlio sacrificando l'etica, ma affinché ci sia sacrificio, l'etica deve conservare tutto il suo valore: l'amore per il figlio deve rimanere intatto, e l'ordine del dovere umano deve continuare a far valere i suoi diritti.⁴⁴⁰

È solo nell'ordine di questa contraddizione che può avvenire il dono, nell'avvertita presenza di un'infinita alterità che domanda un abban-dono totale. in grado persino di dimenticare il d(on)ato⁴⁴¹. Nel dono della morte è contenuta l'eccessività del dono, la sua iper-etica, il superamento definitivo della logica della presenza.

Dagli studi heideggeriani e levinasiani cui Derrida si dedica, emergono due nuclei fondamentali nuclei significanti ai quali sin'ora s'è fatto riferimento. Nel primo caso, il filosofo francese, attraverso l'analisi della presentificazione del *Daisen*, giunge alla conclusione che la morte è la condizione che libera la possibilità della presenza dell'essere. Posto quindi che è possibile il dono nel movimento di scomparsa dell'essere, l'unica cosa che realmente come individuo nella mia singolarità posso donare è ciò che non è fungibile, ovvero la morte.

Nel secondo caso, nel confronto con Levinas, emerge che è la chiamata dell'altro alla morte che svela all'individuo la propria mortalità. Di qui ha origine l'approdo alla responsabilità che spinge al sacrificio del donarsi.

Si possono infine sinteticamente individuare principalmente tre significati posti in luce da Derrida, rispetto al dare la morte, «donare la propria morte per un altro, [...] ovvero donare la vita; [...] Dare da se stessi un senso e un valore a questa figura [...] Darsi una modalità per attendere questo evento, ovvero pensare la vita sempre con questa possibilità.»⁴⁴²

Del dono secondo Derrida andrebbero conservati l'atto e l'intenzione del donare⁴⁴³ sopprimendo ciò che ne costituisce il *bordo*: donatore, che non possiede il dono ma è esso a possederlo, donatario e dono.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ DM, p.100.

⁴⁴¹ « C'è bisogno di un amore infinito per rinunciare a sé e per *divenire infinito*, incarnarsi per amare così l'altro, e l'altro come altro finito. Questo dono d'amore infinito viene da qualcuno e si indirizza a qualcuno. La responsabilità esige la singolarità insostituibile. Solo a partire dall'insostituibilità si può parlare di soggetto responsabile, di anima come coscienza di sé, di me, ecc. E questa insostituibilità la può dare solo la morte, o piuttosto l'apprensione della morte. [...] Non si è mai abbastanza responsabili perché si è finiti, ma anche perché la responsabilità esige due movimenti contraddittori: rispondere in quanto se stessi e in quanto singolarità insostituibili, di ciò che si fa, si dice, si dà; ma anche poiché si è buoni e per bontà, dimenticare l'origine di ciò che si dà. » Ivi., p.88.

⁴⁴² S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op.cit., p. 408.

⁴⁴³ Cfr., DM, p.141.

⁴⁴⁴ Cfr., S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op.cit., p. 433.

5. *Del dono rimane il donare.*

Che cosa rimane dunque del dono? Ad una tale interrogazione si potrebbe rispondere affermando che del dono rimane solo il donare. Ma la trattazione derridiana apre molti varchi che s'inseriscono in quello spazio sospeso tra l'esperienza e ciò che la trascende (non in senso metafisico, ma intesa come una alterità temporale indefinibile), che compiono ognuno l'effrazione di un tempo che si trova ad una distanza incolmabile dalla fenomenità dell'uomo. La ricerca della donazione di Derrida cammina certamente sul sentiero di una logica agápica, inscritta in un'asimmetricità assoluta tra il donatore e il donatario, come ad esempio è riportato nel richiamo alla vicenda di Abramo.

Nel suo percorso teoretico cerca di smontare la presenza del fenomeno per approdare all'indicibile⁴⁴⁵. Ed egli sceglie il dono come luogo dell'assenza, come impossibilità di manifestazione, come differimento della presenza. Egli intreccia gli opposti, infrange il principio di non contraddizione, svincola il dono dalla necessità della relazione, che costringe il dono all'utile dello scambio.

Porta la donazione nel panorama dell'evento e attingendo all'ontologia heideggeriana conduce la sua ricerca sul fondo della relazione, aprendo il varco alla discussione etica.

Eleva così l'oggetto alla sua dimensione aporetica, alla sua realtà sua inafferrabilità. Descrive il *darsi* del dono in un tempo che lo condanna fuori da ogni reciprocità. In opposizione a Mauss si riappropria della parola dono attribuendo alla figura maussiana il significato di un *presente*, ovvero di uno scambio utile a due soggetti che si relazionano nella fenomenità contingente.

Certamente, nell'opera derridiana rimane la sua figura d'impossibile trasgressione del tempo presente e la ridefinizione della relazione con un'alterità, che diviene totalmente altro⁴⁴⁶.

Resta del dono, la possibilità di considerarlo in un tempo non posseduto il cui varco all'altro è dato, in senso heideggeriano, da una ritrazione e dall'attesa dell'altro. Resta, in ultimo, la donazione, come modo attraverso cui si donano essere e tempo, come assoluta gratuità, come un'apparire eccedente su un piano diverso dall'esperienza.

⁴⁴⁵ Cfr., Ivi., p.506.

⁴⁴⁶ «(*tout autre*), nel senso che trascende il piano giuridico-politico-etico retto da simmetria, giustizia e proporzionalità e vi introduce la dimensione ultra-etica della rottura dell'ordine della giustizia » S. Zanardo, *Il tempo tra dono e scambio*, op.cit., p. 11.

Io cerco di portare la questione del dono su un altro piano, di metterlo fuori dal circolo dell'economia e dello scambio, ma non per giungere infine, a partire dalla sua impossibilità di apparire ed essere determinato come tale, alla sua impossibilità. Io sostengo, in modo schematico e breve, che è impossibile per il dono apparire come tale. Per questo il dono non esiste come tale, se dell'esistenza noi conosciamo l'esser-presente e lo identifichiamo intuitivamente come tale. Così il dono non esiste e non appare come tale, è impossibile per il dono esistere e apparire come tale. Ma io non ho mai concluso che non ci sia dono. Io vorrei dire che se c'è dono, esso deve essere l'esperienza dell'impossibilità, e deve apparire come impossibile.⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ J. DERRIDA- J. L. MARION, *On the Gift: A discussion Between Jacques Derrida and Jean Luc Marion*, in J.D. Caputo- M. Scanlon (a cura di), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, p58, in S. Labate, *op.cit.*, p.252.

DARSI NELLA DONAZIONE. UN DONO CHE SI DONA DA SÉ.

1. Destituzione della metafisica: con Descartes verso l'ordine superiore della carità.

Jean-Luc Marion, nato a Meudon, il 3 luglio del 1946, è certamente uno dei filosofi più brillanti della comunità scientifica francese e internazionale.⁴⁴⁸ Ha compiuto i suoi studi all'École Normale Supérieure di Parigi e oggi insegna presso l'Université Paris-Sorbonne e al dipartimento di filosofia della University of Chicago.

Il filosofo si è formato alla scuola di Henri De Lubac, Jean Danielou e Hans Urs von Balthasar; oltre all'influsso che il pensiero di questi autori ha avuto nella ricerca filosofica intrapresa, nei suoi studi sono inoltre rintracciabili una radice storico-filosofica, costruitasi sul pensiero di Ferdinand Alquié e una fenomenologica-heideggeriana nata dal confronto con la speculazione compiuta da Jean Beaufret.⁴⁴⁹

Marion costruisce il suo lavoro muovendo una critica al pensiero metafisico producendosi allo sviluppo di un modello «in grado di sciogliere i fenomeni dai concetti di “presenza”. “essenza”, “ente”, “essere”, “causa”, “fondamento”.»⁴⁵⁰ Egli ripercorrendo in modo nuovo i passi della fenomenologia compiuti da Husserl ne ha rimodellate talune strutture. Introduce in maniera decisiva la nozione di *donazione* ridisegnando i contorni del pensiero soggettivo del dato, che non può più essere considerato come oggetto. Ridefinisce anche la nozione d'*intenzionalità*, dal momento che il soggetto non può avere pieno controllo del darsi delle cose, è il darsi stesso che comprende la soggettività sin dal suo sorgere: «Marion ha introdotto un *non proprio* all'interno del rapporto stesso tra la coscienza e il dato/dono: il darsi-donarsi istituisce e lega al tempo stesso sia il rapporto tra “cosa” e coscienza in una forma che non è quella di un orizzonte dominabile.»⁴⁵¹ Inoltre descrive la realtà dei *fenomeni saturi* che compiono la propria manifestazione pur non essendo enti o oggetti⁴⁵², costituendosi in un invisibile che è

⁴⁴⁸ Cfr. S. ZANARDO, *Marion, Jean-Luc*, in *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, (edizione speciale per Corriere della Sera) Vol. X limb- Mayr, Rcs Milano 2010, p.7012.

⁴⁴⁹ Cfr. G. BELGIOSO, *Marion interprete della storia della filosofia*, in C. Canullo (a cura di), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p.17

⁴⁵⁰ S. ZANARDO, *Marion, Jean-Luc*, op. cit., p.7012.

⁴⁵¹ G. DALMASSO, *Io senza esserlo. Prefazione all'edizione italiana*, in J. L. Marion, *Le Visible et le révélé*, trad. it. C. Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, p. VIII.

⁴⁵² Cfr. Ivi., p.4.

parte strutturante del venire in presenza dell'oggetto (in tal senso annovera la questione della rivelazione). Egli lavora a fondo sul problema dell'*apparire*, questione che sarà introdotta da un richiamo al lavoro di Husserl su Cartesio. E ancora, lavora sul concetto d'*io* considerandolo come un fuori- essere «l'io è “fuori-essere” come un battello che è stato tratto fuori dalle acque pur essendovi sempre esposto. Ossia in una differenza che, nel suo stesso differire, non nientifica l'essere, non lo distrugge.»⁴⁵³ Inoltre vi sono da portare in evidenza il valore dell'*intuizione donatrice*, ovvero della convocazione con cui la donazione chiama il soggetto e il problema della causalità, affrontato da Marion nel modo di una «razionalità *vivente* in cui la causa è pensata come *generazione della forma*.»⁴⁵⁴

Su tali questioni si apre il suo itinerario speculativo costituito di tre momenti specifici che fondano i cardini su cui poggia l'intera opera. Tre luoghi in cui è possibili sintetizzare le riflessioni condotte: in prima istanza il filosofo intende smarcarsi dall'equivalenza tra filosofia prima e metafisica, compiendo un'analisi a partire dalle conclusioni raggiunte da Aliquié sul problema della metafisica in Cartesio e nella relazione che questa ha con l'indagine aristotelica.⁴⁵⁵

Marion, compie il suo percorso, in tal senso, elaborando una trilogia composta da *Sur l'ontologie grise de Descartes*, *Sur la Théologie blanche de Descartes*, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*⁴⁵⁶, in cui attraverso lo strumento delle quattro tipologie della ricerca storico filosofica di Gouhier⁴⁵⁷, quella *teologica*, quella *teleologica*, quella della *storia storica della filosofia* e in ultimo quella della *storia delle idee*⁴⁵⁸, il filosofo di Meudon dà principio al lavoro che lo porterà a definire il restringimento della metafisica al campo della teologia e alla riconduzione dell'ontologia alla filosofia prima.

⁴⁵³ C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, p.50.

⁴⁵⁴ G. DALMASSO, *op. cit.*, p. XIV.

⁴⁵⁵ Cfr F. ALIQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Puf, Paris 1966.

⁴⁵⁶ J. L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, Vrin, Paris 1975; Id., *Sur la Théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 1981; Id., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 1986, trad. it., F.C. Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998, d'ora in poi PM.

⁴⁵⁷ Ivi., p21.

⁴⁵⁸ Cfr. J. L. MARION, *Specificità filosofica della storia della filosofia*, in M.C. FORNARI, F. A. SULPIZIO, *La filosofia e le sue storie*, Milella, Lecce 1998, pp 243-253.

Si chiede se sia possibile dunque ritrovare nella filosofia prima l'esibizione di un modello non metafisico. Interroga la produzione cartesiana, in quanto, essa nel «viraggio verso la *prima Philosophia* rappresenta il punto di svolta verso la modernità»⁴⁵⁹.

Attraverso l'elaborazione proposta da Cartesio è quindi possibile «accedere ad una determinazione precisa della natura e dei limiti della "metafisica" in generale e dell'onto-teo-logia in particolare»⁴⁶⁰. L'originalità che Marion individua nel pensiero moderno sta nella chiusura della metafisica nel campo della teologia e nella riconduzione dell'ontologia alla filosofia prima: scienza «di principi che la conoscenza istituisce e di cui l'ordine dispone.»⁴⁶¹

Cartesio dunque pone in essere una svolta nella storia della filosofia dal momento che critica la concezione dell'essere dell'ente che è pensato e ordinato dall'intelletto.⁴⁶² Nel punto in cui Descartes abbandona la definizione dell'ente in quanto è, definendolo nella sua conoscibilità, si stabilisce l'assorbimento della filosofia prima nella metafisica come protologia epistemologica. È l'io, che giacché cogitante fa delle cose un oggetto conoscibile: in tal modo si afferma il primato del conosciuto sull'ente e dell'istanza cogitante sulla realtà⁴⁶³.

Il secondo cardine dell'opera del filosofo di Meudon si costituisce nel forte intreccio tra filosofia e teologia⁴⁶⁴.

Marion individua all'interno dell'elaborazione cartesiana due figure della costituzione onto-teo-logica: l'essere dell'ente come *cogitatio*, ovvero esso è interpretato non nella sua enticità ma in quanto conosciuto; l'essere dell'ente come causa, rapporto questo da cui neanche Dio può sfuggire-Egli è pensato come *causa sui*-⁴⁶⁵. Ma come è possibile, si chiede, superare la metafisica? Questa domanda che interroga il filosofo Marion trova soluzione nel percorso che attraversa quattro strade molto diverse tra loro: «a) rovesciare il platonismo (Nietzsche), b) distruggere la storia dell'ontologia, c) decostruire il significato (Derrida).»⁴⁶⁶ Queste prime tre vie, a parere di Marion, sono accomunate da un superamento della metafisica diacronico che opera una sostanziale

⁴⁵⁹ S.. ZANARDO, , *op. cit.*, p. 7013.

⁴⁶⁰ PM, p. 14.

⁴⁶¹ PM, p. 81.

⁴⁶² «*Ens non in quantum ens, sed in quantum representatum, ut objectum*» PM, p.97.

⁴⁶³ Cfr. S. ZANARDO, Il legame del dono, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁴⁶⁴ Cfr. O.AIME, *La piega e la dissonanza*, in C. Canullo (a cura di), *op.cit.*, pp. 121-132.

⁴⁶⁵ Cfr. S.. ZANARDO, , Il legame del dono, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁶⁶ PM, p.356.

sostituzione d'essa con ognuna delle suddette possibilità. V'è una quarta ipotesi, quella sposata dal filosofo francese, che si compie nella *destituzione*, ovvero quel processo che sottrae alla metafisica un compito che non le appartiene: «si tratta di incaricare della stessa funzione (prima espletata impropriamente dalla metafisica) un'istanza diversa, che passi attraverso la metafisica, ne accolga il compito, l'aspirazione e il movimento, ma li esegua portandosi su un altro ordine.»⁴⁶⁷ L'istanza che Marion individua per assolvere la funzione descritta è la *carità*.

A quale scienza la metafisica cede il campo? C'è un luogo in cui, secondo Marion, avviene quel processo di liberazione dell'essere dall'ente, approdo per le figure problematiche della filosofia che possono essere assunte in esso senza essere esaurite: la fenomenologia, che «mostrerà, infatti, il gioco fra evidenza e mistero, visibile e invisibile, detto e indicibile, nel senso che seguirà il visibile fino alle frontiere dell'invisibilità (intrascendibile) e verserà le sorgenti dell'invisibile nello spazio saturo della fenomenalità»⁴⁶⁸

Zanardo, nel citato lavoro, fornisce una sintesi di quattro principali macrotematiche enucleate da Marion, alcune delle quali sono state richiamate all'inizio del paragrafo, che costituiscono il fondamento genetico delle istanze del dono e della donazione e che saranno i punti di riferimento con cui orientarsi nel complesso mondo che il filosofo di Meudon ha disegnato per studiare la datità dei fenomeni, il loro venire in presenza.

Innanzitutto *l'infinito come fenomeno saturo*⁴⁶⁹, ovvero come fenomeno incomprensibile per la ragione, non oggettivabile e impossibile da considerare tra gli enti, eppure manifesto. Già in Cartesio infatti si definisce un infinito che è tale non in quanto inafferrabile per l'uomo, v'è in esso una pienezza incomprensibile che supera la *cogitatio*.

In secondo luogo, v'è la *carità*. Da Pascal Marion eredita l'idea dell'intreccio profondo tra visibile e invisibile e l'idea di distanza che emerge dalla definizione dei tre ordini, cosmologico -sensibile materiale, ciò che concerne i corpi-, psicologico -che concerne l'anima- e teologico⁴⁷⁰. In questo senso la carità s'inserisce come terzo ordine raggiungibile solo attraverso la trasgressione dello spazio che lo divide dall'ordine dello

⁴⁶⁷ S.. ZANARDO, , Il legame del dono, op. cit., p. 80.

⁴⁶⁸ Ivi., p.81.

⁴⁶⁹ «L'infinito e il fenomeno saturo condividono l'impossibilità di essere colti e trattenuti nell'orizzonte intellettuale.» Ivi., pp.82-83.

⁴⁷⁰ PM, p.326.

spirito, del pensiero che attraverso la conoscenza di se permette la relazione cogitante col mondo esterno. Tra i tre gradi descritti sussiste una relazione gerarchica che rende la carità, ordine del *dono* di Dio⁴⁷¹ , in grado di giudicare gli ordini inferiori e viceversa inaccessibile ad essi.

Terzo elemento è la *destituzione della conoscenza* (metafisica) attraverso la carità. «La riduzione incondizionata alla carità si chiama destituzione. [...] Destituire la metafisica significa: mostrare che un ordine superiore le rimane infinitamente distante, e che, dal suo punto di vista, le evidenze dello spirito “non valgono il minimo moto di carità”.» ⁴⁷²

Marion sostiene che sia la *riduzione* il metodo filosofico -fenomenologico- attraverso cui mostrare il darsi dei fenomeni, essa è un concetto centrale nell’opera di scioglimento dei fenomeni dai concetti di “presenza” “essenza”, “ente”, “essere”, “causa”, “fondamento in quanto consiste in un mettere tra parentesi- *epoché* :- ovvero una «sospensione, del giudizio di esistenza circa ogni cosa data per ovvia nel nostro atteggiamento naturale rivolto al mondo, onde ottenere, tramite un’originale ripresa del dubbio metodico cartesiano, di raggiungere il darsi dei fenomeni nella loro assoluta ed indubitabile originarietà e purezza.»⁴⁷³

In Réduction et donation. Reserches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie ⁴⁷⁴, Marion ha posto in evidenza il fatto che la “riduzione” non dovrebbe essere soddisfatta del fenomeno inteso come “oggetto”, così come proposto da Husserl, e neppure solo del fenomeno considerato in quanto “ente” o “essere”, come in Heidegger, bensì ha il compito di aprire l’orizzonte più originario del fenomeno nella sua originarietà, ovvero il “dato” (*le donné*).

Sarà quindi in seguito possibile, per il filosofo di Meudon, attraverso l’ordine della carità, una rilettura epistemologica della verità, dell’essere e della filosofia tutta.

Il quarto tema marioniano riguarda il *decentramento dell’io* nella figura più originaria di un *me* che nel suo impianto filosofico sarà declinato al dativo⁴⁷⁵: il dono sarà prima di tutto *a qualcuno* , verso/per una persona. Sarà definito da Marion lo spaiamento tra

⁴⁷¹ S.. ZANARDO, , Il legame del dono, op. cit., p. 86.

⁴⁷² PM, p. 341-342, in Ivi, p.91.

⁴⁷³ G. FERRETTI (a cura di), *Jean- Luc Marion* , in <http://www.filosofico.net/marion.htm>. Data di ultimo accesso 3 marzo 2012. Vedi anche G. FERRETTI , *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion* , Morlacchi, Perugia 2002.

⁴⁷⁴ Cfr. J. L.MARION, *Réduction et donation. Reserches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* Puf, Paris 1989, trad. it. *Riduzione e donazione, Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia* , Marcianum, Venezia 2010.

⁴⁷⁵ Cfr, Ivi. p.93.

conoscenza e carità-azione questa molto criticata-, dal momento che il secondo ordine, nella prospettiva della conoscenza è ritenuta inadeguata alla conoscenza dell'altro, che può essere conosciuto esclusivamente nel rapporto d'amore, ovvero tra amante e amato. Da questo fondo emerge l'ultimo cardine, dei tre indicati, su cui poggia l'opera marioniana che si costruisce sulla *rifondazione della fenomenologia*, al fine di liberare, con lo strumento metodologico della riduzione le possibilità ancora aperte al metodo fenomenologico.

2. Il dono come donazione: la distanza dell'impensabile darsi.

Cercando un varco attraverso cui accedere al cuore dell'analisi sulla donazione prodotta da Marion è necessario passare per la via fenomenologica del darsi delle cose.

Il percorso complesso compiuto in merito alla datità che ha coinvolto da Husserl in poi tutti coloro che hanno percorso la strada di una filosofia come fenomenologia, ha mosso i passi alla ricerca di un principio di manifestatività dell'essere e dei mutamenti che tale prospettiva apre sulla definizione della soggettività. Di fondo, tale via speculativa, ruota intorno alla domanda centrale nell'opera di Marion che concerne le condizioni dell'apparire⁴⁷⁶.

Già Husserl, in *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*⁴⁷⁷, pone in evidenza la questione della datità che a partire dall'intuizione, la quale si riferisce, non solo alla sensorialità, ma tutto ciò che si dà -ovvero che essa sia« l'atto soggettivo in cui l'essere si dà»⁴⁷⁸- è da considerare come la manifestazione dell'essere, in altre parole come l'apparire⁴⁷⁹ delle cose. Il movimento del darsi è già rivelatore dell'essere e *predelineatore del senso*⁴⁸⁰; la soggettività, in tale prospettiva, è un'attesa che supera la propria presenza.

Marion, nella sua ricerca fenomenologica del presentificarsi del dato, come modalità di manifestazione della donazione, che antecede e costituisce la soggettività, si trova di

⁴⁷⁶ Cfr. V. COSTA, *La questione della datità nella fenomenologia*, in C. Canullo (a cura di), *op.cit.*, p. 39.

⁴⁷⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband, Husserliana Bd. III/1, hrsg. V. K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976, trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro I: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53.

⁴⁷⁸ Cfr. V. Costa, *La questione della datità nella fenomenologia*, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁷⁹ È necessario ricordare come la questione dell'apparire sia affrontata da Marion a partire dallo studio delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl.

⁴⁸⁰ V. Costa, *La questione della datità nella fenomenologia*, *op. cit.*, p. 56.

fronte alla questione della *distanza*, mistero da svelare per definire le strutture fondamentali della sua elaborazione circa il dono e la donazione.

La *distanza* analizzata a partire da ciò intercorre tra l'Essere e il Divino, tra il pensiero e ciò che gli è irraggiungibile.

Nel testo *L'idole et la distance*⁴⁸¹, egli traccia il significato dell'istanza posta in esame, comparando ad essa il momento idolatrico considerato come lo stato in cui avviene l'abbassamento – ovvero la curvatura- del divino all'esperienza soggettiva dell'umano⁴⁸². Non quindi l'assoluta negazione di dio ma un congegno prodotto dalla persona a sostegno delle proprie paure; vi è in questa costruzione l'annullamento della distanza tra il finito e l'infinito, il visibile e l'invisibile che è propria dell'aspirazione dell'infinito che è nella condizione umana.

L'incomprensibile satura l'orizzonte teoretico, il quale vi corrisponde con la sua domanda inestinguibile di ulteriorità: se c'è sempre dell'altro, oltre l'esperienza sensibile e intellettuale, e oltre ogni possibile totalità pensata dall'esperienza, allora l'aspirazione all'infinito è resa attraverso l'apertura intenzionalmente interale dell'essere umano.⁴⁸³

Un successivo elemento messo in luce dal filosofo riguarda la necessità della teologia di occuparsi dell'accesso alla *distanza infinita*, ovvero alla relazione con lo spazio proprio della genesi del dono. Distanza che è come per Heidegger una trasparenza che si dà, si dona, viene nella presenza, non essendo nel presente, a dispiegarsi ovvero svelarsi. Si disappropria di sé, ripetendo il movimento dell'essere heideggeriano, rivelandosi con la modalità della creazione da parte di Dio.⁴⁸⁴

Considerare la questione della distanza in sede teologica significa per Marion sondare il terreno della donazione del dono; in prima battuta sembra essere l'agapica relazione di Dio con le sue creature che muove il dono, rivelando una forma assoluta di dono⁴⁸⁵. La carità appare come elemento interno -peculiare- al dono che motiva l'elargizione di Dio nei confronti dell'essere umano (l'amore è carità –Dio- ed è «il dispiegarsi -l'*Ereignis*-

⁴⁸¹ Cfr., J. L. MARION, *L'idole et la distance. Cinq études*, Grasset, Paris 1977, tr. it. A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, d'ora in poi ID

⁴⁸² «L'idolo ci restituisce, nel volto di un dio, la nostra esperienza del divino» Ivi, p.17.

⁴⁸³ S.. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 103.

⁴⁸⁴ Cfr., Ivi, p.105.

⁴⁸⁵ Fornendo una breve anticipazione su ciò che sarà esposto successivamente, si ritiene opportuno chiarire che per Marion «la forma assoluta della donazione che per potersi realizzare nella sua purezza dovrebbe riuscire a non manifestarsi nemmeno come intenzione della coscienza, non esiste. Ma il fatto è che, dice Marion, che la forma del dono si manifesta: appare come criterio intrinseco della specifica qualità di molte relazioni ed esperienze. La coscienza identifica la donazione pura in un ordine di relazioni che appare irriducibile alle forme economiche dello scambio equivalente. La coscienza è in grado di individuare la patologia del dono.» P.SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in A. GASPARINI (a cura di), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Lavoro Roma, 1999, p.114.

dell'orizzonte di donazione che determina l'ente nel modo d'essere del donato.»⁴⁸⁶ Dio è nel movimento del suo donarsi).

L'analisi fenomenologica condotta dal filosofo francese mostra altresì che come detto in *L'idole et la distance*:

il dono è ricevuto solo per essere, nuovamente, donato. Il beneficiario, d'altra parte, non continua a far circolare il dono per semplice altruismo, come se gli sembrasse cosa giusta, ben intenzionata, e persino caritatevole, il dividerlo con altri. Il beneficiario deve garantire quella che definiamo la ridondanza del dono, rimettendolo in circolo appena lo ha ricevuto, per una ragione ben diversamente radicale: *il dono può essere ricevuto solo se dona se stesso, altrimenti non meriterebbe più questo nome.*⁴⁸⁷

L'essere umano si trova, per la sua condizione creaturale ad essere già nel dono, prima di ogni sua scelta di natura etico- morale. Egli conosce il dono, ne fa esperienza per il suo proprio carattere ontologico. S. Zanoardo in questo senso sintetizza dicendo che l'essere nel dono precede l'essere per il dono⁴⁸⁸, che è dono nel dono, ovvero è l'accogliere ciò che l'Alterità elargisce nell'unica modalità possibile, ovvero donando sé a propria volta, in un moto quasi immediato. Il luogo teologico marioniano è costruito intorno all'aporia della possibilità di pensabilità dell'impensabile solo se esso rimane tale, ovvero se sosta su quella *distanza* che è irriducibile e che *si rivela come dono* -il Dio cristiano è pensato come dono e azione di dono. Ora la cifra della distanza deve trovare definizione nella relazione che stabilisce con l'essere; come Heidegger, Marion rifiuta di pensare Dio come Essere, ovvero temporalizzato nel presente, ma sostituisce la presenza con il dono, « passando dal dono come “presente” al dono come “dispiegamento del presente”. »⁴⁸⁹

L'attenzione, come detto, si pone nel nucleo del pensiero marioniano intorno al darsi, al movimento che presenta il dato, il fenomeno; una donazione, quella pensata e descritta dal filosofo, che rimane prima di tutto un'assenza che si libera dalla presenza dell'ente: «il dato della donazione, *che sfugge al presente*, sporge strutturalmente su ogni afferramento diretto o esaustivo, perché trattiene in sé la distanza che sfugge al contenimento manifestativo. Il dato cela, pertanto, assenza e presenza, in modo che la prima rappresenta la condizione d'essere della seconda.»⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ PM. p.101, corsivo nostro.

⁴⁸⁷ ID p. 168, corsivo di S. ZANOARDO, in Ivi., pp.110-111.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ Ivi. p.117.

⁴⁹⁰ Ivi. p.124.

La distanza si presenta quindi come condizione d'accesso alla vista dell'invisibile e come dato attraverso cui accostarsi, in questo senso la fede prende il sopravvento sulla metafisica, al dono nella carità in cui è necessario, essere radicati.

Il dono si dà nella stretta misura in cui rinuncia ad essere, o si esclude dalla presenza o si disfa da sé, disfacendo in sé la presenza. [...] La questione della donazione non si chiude quando la presenza contraddice il dono, ma si apre al contrario sulla possibilità del presente senza presenza- fuori dall'essere.⁴⁹¹

3. Per una fenomenologia della donazione.

Nell'analisi del complesso lavoro di ricerca condotto da Marion è centrale l'approccio fenomenologico che egli applica a tutta la speculazione filosofica condotta. In particolare, nei quattro libri di *Étant donné*⁴⁹², che completano il trittico composto da *Réduction et donation. Reserches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* e *De surcroît. Essai sur le phénomènes saturés*, il filosofo francese si propone di dar seguito al processo di liberazione della fenomenologia dai limiti dell'oggettualità e dell'essere, ma anche di accedere attraverso il rinnovato metodo filosofico fenomenologico alla *carità*.

In ED -testo principale cui si farà riferimento in questa sede- v'è rappresentato il cuore della proposta filosofica di Marioniana, espressa già in modo articolato sin dal primo Libro dei cinque che lo compongono. Le tesi concernono, innanzitutto, il ripensare la *datità* (*Gegebenheit*) della fenomenologia come *donazione* (*donation*); a tal proposito si deve considerare che l'orizzonte su cui si muove la proposta teoretica di Marion è costruito su una «assidua contemplazione della superiorità dei fenomeni sul pensiero e *sul* conseguente sforzo di rendere linguisticamente esprimibile tale superiorità, in modo tale che la tesi del pensiero non sia mai afferrabile nella chiarezza del linguaggio perché è la fenomenalità ad essere imprendibile.»⁴⁹³

Nell'opera marioniana è espresso chiaramente l'appello che il filosofare rivolge alla fenomenologia poiché essa rappresenta da una parte la *riduzione delle trascendenze*, dall'altra essa è *apertura di possibilità*.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ J. L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, trad. it. R. Caldarone, N. Reali (a cura di), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 98, d'ora in poi ED.

⁴⁹² Per una maggior comprensione del gioco intraducibile in lingua italiana che il *donné* apre tra il significato di dare e quello di donare, si rimanda a R. Caldarone, *Nota del traduttore*, in ED p. XXXI.

⁴⁹³ N. REALI, *A proposito di dato che*, in ED, p. XVIII, corsivo nostro.

⁴⁹⁴ Cfr. S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 134.

L'influenza della fenomenologia nella composizione dell'impianto teorico di Marion è dovuta all'ispirazione che egli tra principalmente dalla riflessione husserliana e di Heidegger: attraverso le teorizzazioni di Husserl, Marion riporta nell'istanza donativa la datità di un fenomeno, determina l'abbandono della donazione all'apparire della coscienza per spingersi sino alle soglie dell'intuizione e definisce l'apparire stesso, insieme a ciò che appare nel darsi della donazione⁴⁹⁵. D'altra parte accosta il pensiero heideggeriano alle questioni relative alla *metafisica della presenza* e al *soggettivismo metafisico*. Riguardo all'essere come evento donante:

essere come donazione, dove donazione dice del ritrarsi dell'evento donante mentre si dà, affinché il donato venga innanzi nella luce della manifestazione, libero da ogni ombra donante; il disvelamento, poi, allude al tema dell'*aletheia*, come l'apparire della verità dell'essere dal togli mento del suo nascondimento⁴⁹⁶

Una donazione, quella heideggeriana che è un ritrarsi per far venire avanti il dono, un togliimento necessario al compiersi della manifestazione.

Per ciò che concerne il soggetto, Marion pone al centro la questione dell'*es* -dell'*es gibt*- che a suo parere, in Heidegger, è sovradeterminato. I passaggi dei due filosofi con cui Marion si confronta lo conducono a determinare la donazione come elemento comune, che precede l'essere, nei fenomeni:

nulla appare che non sia dato[...]. Se ogni fenomeno è dato, l'orizzonte disiegato è il donner, il dare nel senso di portare al dato.[...] La donazione diventa allora nelle parole di Marion, «la condizione non fondatrice e tuttavia assoluta della risalita del fenomeno verso la propria apparizione». La donazione rappresenta quindi l'orizzonte ultimo, universale, originario, rispetto al quale l'essere e la coscienza sono ragioni interne.[...] la donazione si appresenta anch'essa all'apparire trascendentale e all'apparire dell'essere come ultima figura del trascendentale, [...]trascendentale come ciò che è comune a tutto ciò che appare e trascendentale come orizzonte di ogni apparire.⁴⁹⁷

Marion riscontra una soglia inaccessibile costituita dall'inspiegabilità, dall'irrappresentabilità oggettiva, del dono⁴⁹⁸ e della donazione che hanno come unica via percorribile per una "definizione" quella di essere vissuti. Il soggetto in questo paradigma per cui si trova di fronte all'impensabile donazione, è in attesa di essere chiamato dal sorgere della donazione per partecipare alla sua manifestazione. La

⁴⁹⁵ Cfr. Ivi, pp. 136-150.

⁴⁹⁶ Ivi. p. 169.

⁴⁹⁷ Ivi. p.186.

⁴⁹⁸ Cfr. J.L.MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982, trad. it A. Dell'Asta, *Dio senza l'essere*, Jaka book, Milano 1987, p. 194. In questo lavoro Marion porta un contributo ulteriore, prettamente d'impronta teologica, alla possibilità, aperta da Levinas, di pensare Dio al di fuori dell'esseresenza cadere nel pensiero idolatrico.

donazione nella prospettiva marioniana, rivede la proposta fenomenologica, portando alla luce la correlazione essenziale nel fenomeno, quella tra l'apparire e la cosa che appare. Ed è nel gioco tra la libertà del soggetto e la sua condizione pre- intenzionale, che consiste nello stare già, da principio, entro la donazione, che egli si pone: «il punto di partenza del pensiero di Marion è affermare che il rapporto soggetto/oggetto presuppone una relazione di inclusione che ingloba l'autonomia del soggetto nella donazione dei fenomeni.»⁴⁹⁹

L'essere umano è quindi per il dono qualificato come *adonato*, ovvero inserito da principio nella donazione prima dell'affermazione della soggettività.

Marion ripensa alla questione heideggeriana⁵⁰⁰ del fenomeno come *ciò che si manifesta*, poiché su quest'orizzonte si gioca la possibilità e la condizione del manifestarsi del soggetto nella donazione. In ED il filosofo di Meudon è costretto a ripercorrere la distanza che il fenomeno è chiamato a superare per rintracciare il proprio sé: «per il fenomeno, essere “in se stesso”, indica innanzitutto una lontananza da sé e il movimento che la ricopre.»⁵⁰¹ Emerge, in tale prospettiva, una dislocazione del sé del fenomeno, che è sia nel luogo del proprio sorgere alla donazione, che nella donazione stessa, in cui d'esso rimane esclusivamente la traccia. Il luogo della presenza del fenomeno è nella distanza che il soggetto attraversa- piega della distanza- per mostrarsi.

Marion dopo aver messo in questione il paradigma fondamentale della fenomenologia che concernente il darsi delle cose, interpretando il fenomeno come “dato”, cioè “donato” secondo la “donazione”⁵⁰², propone di considerare il dono all'interno della questione della donazione, come unica via per giungere alla fenomenalità, e analizza le “determinazioni” del dato che permettono di tradurre quest'ultima in termini di donazione puramente immanente.

⁴⁹⁹ N.REALI, *op. cit.*, p. XXI.

⁵⁰⁰ «Per Marion quindi Heidegger, avendo pre- determinato la realtà di tutti i fenomeni(Dio compreso) sotto l'ipoteca dell'Essere, finisce per pensarli a partire dall'*a priori* del *Dasein* inteso come l'ente in cui ne va dell'Essere e della sua comprensione. Secondo Marion questa soluzione deve essere rifiutata poiché, più radicalmente, è da ricusare ogni indebita identificazione tra l'apparire in quanto tale e la sua determinazione ontica, ossia tra l'apparire e ciò che in Esso appare» N. REALI, *La possibilità dell'impossibile*, in C. CANULLO (a cura di), *op.cit.*, p. 113.

⁵⁰¹ R. CALDARONE, *Adveniens extra. Au lieu de soi e la fenomenologia della donazione*, in C. CANULLO, *op.cit.*, p. 59.

⁵⁰² Mostreremo di seguito la rotta seguita da Marion per dimostrare che il fenomeno è *ciò che si manifesta in se stesso*.

È a tal fine che nel secondo Libro di ED, Marion si prodiga in una complessa analisi del dono (*donné*, dato/dono) e rileva che debba essere inteso a partire dalla donazione, se non lo si vuol vedere scomparire o riassorbire nel sistema economico dello scambio.

Il filosofo di Meudon sviluppa sulla questione aperta tra dono e donazione, un confronto, già aperto in precedenza con J.Derrida, facendo emergere le criticità di una ipotetica fenomenologia del dono-e non della donazione-, la quale aprirebbe le porte ad una relazione di dono sviluppata in forma metafisica⁵⁰³: «questo sistema resta infatti interamente metafisico: il donatore dona il dono a titolo di causa efficiente, mobilitando una causa formale ed una materiale e seguendo una causa finale.»⁵⁰⁴

La donazione, quindi, sfugge dalla deriva metafisica abbandonando l'accesso al proprio significato attraverso il dono che le diviene subordinato.

Marion, costruendo il suo impianto fenomenologico sceglie di mettere tra parentesi il legame tra la donazione e i caratteri che sin dall'opera di M. Mauss sembravano costituirli, in altre parole gli elementi che ne determinano il legame di reciprocità⁵⁰⁵: il donatario, il dono e il donatore.

In primo luogo, la riduzione del donatario, sembra essere l'unica possibilità perché il dono possa esistere⁵⁰⁶; esso, infatti, verrebbe meno se il soggetto ricevente rimanesse accessibile⁵⁰⁷, poiché si stabilirebbe un legame in cui il donatario sarebbe costretto a ricambiare.

⁵⁰³ Cfr. S. LABATE, *La buona verità. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 2004, p.169.

⁵⁰⁴ ED, pp. 91-92.

⁵⁰⁵ Scrive S. Labate «la reciprocità del dono non soltanto non mette mai in questione il modello metafisico nelle spoglie del donatore trascendentale, colui che muove il dono nella reciprocità obbliga al ritorno, ma proprio in forza di quest'obbligo -il vincolo di ogni reciprocità- apre anche l'approfondimento della dimensione *intenzionale* del donatore trascendentale, il quale ne sarebbe la causa e la ragion sufficiente.» S. LABATE, *op.cit.*, p. 170.

⁵⁰⁶ «Il donatario potrebbe ritenersi non solo come l'uno dei suoi attori -del dono *ndr*-, ma anche come una delle cause: causa efficiente, per averlo eventualmente provocato supplicando, anzi minacciando; causa finale, per averlo eventualmente supplicando, anzi minacciando; causa finale anche per averlo giustamente meritato a causa della miseria o a causa delle sue opere.[...] Se il donatario resta dopo il compimento del dono, sempre là dinanzi al suo benefattore, come evitare che, benché questo dono in principio sia stato gratuito, non divenga quasi impossibile non renderlo? Anche la semplice riconoscenza può funzionare come un prezzo da pagare, in ritorno, a volte più pesante da assolvere che il suo equivalente denaro.» ED p. 105.

⁵⁰⁷ Cfr. J.L. MARION, *L'incoscienza del dono*, tr. it. R. Caldarone, in G. Ferretti (a cura di) *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle filosofie del novecento*, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2003, p. 48.

Il senso del dono puro, direbbe Marion, non sta nella figura di chi intenziona come mio donatario, ma nel lasciar-venire innanzi l'alterità (presso di me) attraverso il mio riittrarmi da ogni operazione di accentramento ⁵⁰⁸

Anche il donatore, secondo Marion deve essere messo tra parentesi⁵⁰⁹, perché il dono possa farsi spazio; ciò avviene quando è offerto in modo incosciente, quando non permette l'instillarsi nella coscienza del donatario dell'idea del debito e quando non v'è possibilità di riconoscenza.⁵¹⁰

Il dono esige la perdita del donatore, vale a dire di chi dona sapendo di donare, in favore di un donatore inconsapevole che non dona per realizzarsi come donatore, ma dona nella misura in cui non sa di farlo. La figura del donatore incosciente esprime il senso del dono come scarto fondamentale tra ciò che il donatore sa e prova in se stesso e l'effetto del suo agire (non intenzionale) sulla coscienza del donatario, l'effetto essendo sempre imprevedibile e più articolato rispetto alla rappresentazione approssimativa che se ne fa il donatore consapevole⁵¹¹

In ultimo, si assiste alla scomparsa del dono come realtà oggettivabile che viene superato ogni volta dall'infinità, propria dell'essere e della soggettività, che risiede nel suo dispiegamento verso l'apparire. Marion pensa al dono come un simbolo, impossibile da reificare:

il dono può spesso non avere niente a che fare con l'oggetto; quando si tratta di performare una promessa, una riconciliazione, di mantenere un'amicizia o un amore, il dono indiscutibile non si identifica con un oggetto, né con il suo trasferimento[...]. Di fatto, più il dono consegna una considerevole anzi smisurata ricchezza, meno esso giunge a rendersi visibile come cosa e a titolo di oggetto; o piuttosto meno l'oggetto che lo rende visibile corrisponde al pieno compimento fenomenale del dono. ⁵¹²

Mentre nella riduzione del donatario e del donatore la questione era circoscritta intorno alla potenziale reciprocità venutasi a stabilire tra i due della relazione, per quel che concerne la riduzione del dono, Marion si preoccupa della sua venuta nella presenza, manifestazione che si traccia all'interno di un ambiente di riferimento simbolico, che gli permette di donarsi e di sfuggire alla presenza⁵¹³. Il donatore dà luogo al dono quando

⁵⁰⁸ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op.cit. p. 219.

⁵⁰⁹ «Possiamo, reciprocamente, mettere tra parentesi il donatore? E lo possiamo, senza sospendere, per questo stesso il dono? Senza alcun dubbio, perché non solo una messa tra parentesi del donatore non invalida la donazione del dono, ma la definisce piuttosto, obbligatoriamente: senza questa sospensione del donatore, la possibilità di donare il dono si troverebbe compromessa, anzi interdetta. Senza questa messa tra parentesi del donatore, che resterebbe ancora visibile, disponibile e permanente, il dono sparirebbe come tale.» ED pp.115-116.

⁵¹⁰ Cfr. S. LABATE, *op. cit.*, p. 204.

⁵¹¹ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op.cit. p. 222.

⁵¹² ED pp. 126-127.

⁵¹³ Cfr. S. LABATE, *op. cit.*, pp. 212-213.

cede –*si concede*– alla donabilità: «convincendo il donatore a donarlo, il dono *si* dona così a partire da sé.»⁵¹⁴

Il filosofo di Meudon vede le difficoltà che incontrano tali questioni, sfiorando, nel principio della libertà, il problema del “decidersi al dono”, che riguardi il donatario e il donatore. Il problema, afferma Marion, è che seppur la competenza rispetto alla decisione del dono-*decidersi al dono*- rimane ai soggetti, è importante considerare che il dono *si dona da se stesso* e «ridotto alla donazione si dona alla coscienza come ciò che si dona da se stesso, tanto dal punto di vista del donatore, che da quello del donatario. [...] Il dono si dona intrinsecamente per il fatto di donarsi.»⁵¹⁵

Il dono provoca la soggettività e la convoca potentemente tanto da renderla definibile solo nell’ottica di questa chiamata «come un *me* “a cui”»⁵¹⁶e, alterandola nel suo carattere ontologico, dalla propria essenza individuale all’essere chiamata⁵¹⁷. La manifestazione del dono sorprende la soggettività convocata e interloquisce con essa, permette al nuovo *me*, di aprirsi ad un oggetto sconosciuto e ad una alterità indecifrabile. Questi caratteri definiscono l’*adonato*, ovvero il soggetto proprio della donazione.

Marion considera la donazione come l’apertura e il movimento del venire in presenza dell’apparizione. Tutto ciò che appare, lo fa nella forma di una donazione, di un darsi che giunge nell’esperienza. Quello che avanza nella presenza non può che essere considerato come donazione. Ciò che appare quindi si dà ma non vale lo stesso per la formula inversa: in questo momento emerge l’operazione di riduzione della distanza tra visibile e invisibile.

Essa, nel suo governare l’apparire, il venire in presenza, diviene l’orizzonte dell’intero, aprendo il campo della fenomenalità e della non fenomenalità.

La donazione viene quindi considerata nel suo essere

universale, in quanto criterio di se stessa e del dato; *originaria* nel senso che nulla sarebbe possibile al di fuori di una donazione; *incondizionata*, perché eccede i limiti di ogni orizzonte esterno alla donazione ed è irriducibile all’attività di costituzione di un io; *immediata*, nel senso che si dà senza presupposti né condizioni; infine *invisibile*, perché non appare direttamente ma nella piega del dato in cui resta dissimulata ⁵¹⁸

⁵¹⁴ ED p. 133.

⁵¹⁵ Ivi. p. 138.

⁵¹⁶ Ivi. p. 328.

⁵¹⁷ Cfr. *ibid.*

⁵¹⁸ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op.cit., p. 195.

L'atto della donazione mette in scena il fenomeno, e in questo movimento, in cui si dà/dona, perde sé stessa perché esso possa apparire. Ed essa si dona per l'atto donante, ovvero per il contenuto dell'esperienza, l'esito del suo movimento: la donazione senza dono non avrebbe senso. Il donato, il dato, portano in sé il segno del proprio proporsi nella fenomenalità e rappresentano il visibile dell'esperienza della datità, la donazione d'altra parte rimane invisibile, eppure è nel dato, termine della sua corsa. «la donazione è il lasciar-essere che porta al visibile il fenomeno in qualità di evento, il quale non rimanda a nient'altro che la donazione (di sé)[...]. Il dato manifesto è l'accidente che, privo com'è di costanti, nell'istante[...]in cui la donazione si vera nella fenomenalità.»⁵¹⁹

Quindi donazione è il movimento che porta in presenza il dato, attraverso il darsi d'esso che si riferisce costitutivamente al proprio originario modo d'essere che è la donazione stessa. In altre parole, tale questione è riconducibile all'idea che il fenomeno manifestandosi come dato, ovvero come ingresso nel visibile, nell'apparire, appare esclusivamente come donazione. Detto ciò è possibile affermare che è il fenomeno a darsi, seppur esso non accade nell'apparire come tale, indietreggia rispetto al carico valoriale che porta con sé, affinché questo venga nella presenza.

Donazione è innanzitutto sorgere di ciò che si dà⁵²⁰, ovvero principio del movimento e apparire della donazione stessa, e non del fenomeno, alterità nel dato ma contemporaneamente il dato medesimo, la donazione è definibile nella prospettiva di una «identica alterità radicale nel cuore di io e di altri»⁵²¹.

Nel libro terzo e quarto, il filosofo individua i vari gradi dei fenomeni secondo il *quantum* di donazione che in essi si ritrova; tale percorso lo conduce all'analisi dei *fenomeni saturi*, considerati come residenza della possibilità dell'impossibile, quindi impossibili da verificare nell'effettività⁵²², in cui si esprime il potenziale massimo di donazione e quindi anche il paradigma di ogni fenomenalità. Pone dunque in analisi il tema dell'*adonato - adonné*⁵²³-, che occuperà l'intero spazio del libro quinto di ED, ovvero del soggetto chiamato ad accogliere la donazione.

⁵¹⁹ Ivi.p. 198.

⁵²⁰ Cfr. ED p. 84.

⁵²¹ S. BONGIOVANNI, *Identità et donation. L'événement du "Je"*, L'Harmattan, Paris 1999, in S. Zanardo, *Il legame del dono*, op.cit., p.200.

⁵²² «La donazione non può mai affermarsi come una struttura formale entro la quale raccogliere,ancora una volta *a priori*, la comprensione del dono: il riconoscimento dell'uomo appartiene radicalmente a quanto di diritto eccede il campo della pre- visione, fosse anche quello del dono.» N.REALI, op. cit., p.XXIV.

⁵²³ ED p.304.

Marion mette inizialmente in luce le aporie legate alla concezione trascendentale della soggettività⁵²⁴ e a quella empirica del *me*⁵²⁵, riconducibili entrambe all'obbligo di pensare il soggetto a partire dai modi di manifestazione dell'oggettualità. Marion in tal senso vede la necessità di ripensare il soggetto a partire dalla *convocazione* che riceve dalla donazione e dalla *chiamata* che essa compie nei suoi confronti. È questo il nucleo che tende a considerare la soggettività nella prospettiva dell'*adonato* «che riceve se stesso interamente a partire da ciò che riceve»⁵²⁶. Come la donazione appare unicamente nella piega del dato, la chiamata senza nome non mostra se stessa se non nell'inevitabile scarto e ritardo della risposta: «Così si stabilisce la determinazione essenziale della chiamata – essa si intende solo nella risposta e a sua misura.»⁵²⁷

Una sintesi di ciò che veicola il significato della donazione, può esprimersi isolando tre momenti cui essa dà vita: la donazione come atto generativo, che delimita il valore del dato fenomenico che porta in sé e si struttura nel profondo legame con l'*adonato*.

P. Sequeri individua nell'opera di Marion la figura di un *essere per la donazione*⁵²⁸ inteso come traccia dell'essenza fenomenologica della donazione, ovvero il movimento verso il *per altri* –che apre alla relazione- che la soggettività, o un *altro* simbolico, compiono ancor prima di poterlo scegliere.

L'essenza- della- donazione, che in molti modi e a molti livelli abita l'umana esperienza di senso, più che essere il prodotto/effetto della realtà- del- dono, radicalmente la precede. La rende infatti pensabile e apprezzabile anche nelle forme anomale e incoerenti del suo svolgimento. Addirittura le consente di evidenziarsi anche là dove vengono a macare i soggetti e l'oggetto che sembrano essenziali alla sua effettualità. L'essere- per- la- donazione precede ontologicamente l'essere- del- dono: e rimane fermo anche attraverso le mutazioni e le contraddizioni di quest'ultimo.⁵²⁹

La donazione avviene nella presenza a partire dal dono di sé che appare come donabilità, come movimento che definisce il soggetto -attraversato dalla donazione e coinvolto nel suo avvenimento- nell'accogliere il darsi abbandonandosi all'evento. Il soggetto asseconda un movimento che lo precede e assistendo alla rimozione del fenomeno e del dono dall'inarrivabile trascendenza, allinea la propria coscienza sull'asse in cui questi accadono sin dal loro sorgere:

⁵²⁴ Ivi. p. 308.

⁵²⁵ Ivi. p. 311.

⁵²⁶ Ivi. p. 327.

⁵²⁷ Ivi. p. 351.

⁵²⁸ Cfr. P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale*, op. cit., pp.116-118.

⁵²⁹ Ivi. p.118.

Alla coscienza occorre allinearsi sull'arrivo, attendendo il fenomeno là dove (e come) si dona, o il dono là dove (e come) si mostra. Non si tratta di un punto fisso o di prospettiva (in cui l'*Io*, immutabile, fissa ciò che vuole), ma di un punto d'arrivo, di un incontro, di un bersaglio cui esporsi, in cui ricevere ciò che investe. Il visibile arriva all'*Io* come un dono, e reciprocamente, perché il fenomeno sorge, si offre, sale verso se stesso e acquista forma. Chiameremo ormai questa identificazione fra il fenomeno che si dona e il dono che si mostra *anamorfosi*⁵³⁰

La donazione rimane immanente nei doni⁵³¹, ovvero risiede stabilmente in essi. Essa è custodita nel *segno invisibile* al cui interno v'è il senso della gratuità: «il dono è l'apertura dell'orizzonte dell'apparire, tale da portare l'apparire in asse con l'eccedenza.»⁵³²

L'eccedenza è il luogo della gratuità in cui si perde la misura di ciò che si dà; il dato è più di ciò che appare alla presenza, è sovrabbondante e trasgredisce la possibilità della sua presenza e della sua comprensione. Il soggetto, secondo Marion, è coinvolto nella comprensione del dono, solo se *converte il proprio sguardo*, se si rende disponibile ad incontrare il dono nel suo sorgere. Il soggetto è convocato dal dono poiché senza qualcuno che lo riceva il darsi del fenomeno non può realizzarsi; è necessario quindi che il soggetto impari a riconoscerlo.⁵³³

C'è inoltre, nel soggetto coinvolto, la percezione dell'eccedenza del dono che rivela il proprio oltre⁵³⁴ :

Il dono, da un lato è l'eccesso che resiste ad ogni spiegazione, dall'altro lato, è il fenomeno su cui si esercita la descrizione fenomenologica: ne risulta che non è il dono ad essere impossibile, impossibile è, piuttosto, racchiuderlo in un concetto.

È possibile, quindi, definire il fenomeno che si dà in un momento che tende all'apparire; il fenomeno stesso è il dono/ dato che si rivela dal momento che s'incontrano dato e adonato, ovvero ciò che viene verso la presenza e il soggetto che si offre come luogo d'essa. Il soggetto insegue il fenomeno e perde la propria soggettività, ritraendosi per permettergli d'apparire. Quindi ciò che si dà si mostra come evento e l'adonato è lo strumento di questo mostrarsi: rivela, ovvero conduce dal *non apparire*, il dato come fenomeno⁵³⁵. Egli rimane sospeso tra l'eccesso

⁵³⁰ ED p. 143.

⁵³¹ ED p.144.

⁵³² S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 237.

⁵³³ Cfr. Ivi. p.240.

⁵³⁴ Cfr. J.L.MARION, *On the Gift. A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in J.D. Caputo, M.J. Scanlon, *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington 1999, p. 64, in Ivi. p.241.

⁵³⁵ «L'adonato costituisce l'orizzonte di visibilità per il paradosso che si dà; rende infatti visibile la chiamata, accettandola nella sua propria visibilità, manifesta l'*a priori* nel prisma del suo *a posteriori*.» ED p. 352

dell'intuizione che gli permette di cogliere l'oltre del fenomeno che accoglie e l'impossibilità di pronunciare la sovrabbondanza, egli infatti si scopre dotato di *λογος* e del linguaggio⁵³⁶ per rispondere alla chiamata della venuta in presenza, ma questi non gli bastano per parlare dell'accadere dell'evento: l'adonato fa esperienza della saturazione.

In quest'ottica, la prospettiva del *per-altri* che Marion propone, è considerata a partire dalla teorizzazione della costituzione relazionale del soggetto, nella misura in cui si considera l'adonato come «evento di una relazione d'appartenenza originaria»⁵³⁷ da principio attraversato dall'alterità a cui è chiamato ad aprirsi.

Il percorso svolto da Marion quindi

spinge la fenomenologia fino al proprio limite, cioè fino alle frontiere estreme della fenomenalità, dove per l'appunto la sorgente donante e la figura assoluta del dono (e del paradosso) *illuminano* l'apparire di cui saturano l'orizzonte, convocando l'istanza ricettiva a renderne testimonianza. Rendere testimonianza della pienezza donativa significa effettuare il passaggio dal visibile al più che visibile.[...] L'indeterminato, cui la progressione fenomenologica giunge al termine del processo di riduzione è la pura pienezza donativa, la quale si emenda tanto dalla metafisica quanto dal nichilismo.⁵³⁸

La donazione si presenta a Marion nel cuore di ciò che appare ed è svelata da un dono mai sufficiente per contenerla. Il dono quindi è strumento attraverso cui si disvela la donazione, l'accadimento del dono, il luogo del suo presentificarsi, e l'adonato.

Detto ciò è possibile considerare, come approdo della presente analisi, l'immagine che Marion fornisce, della relazione tra due soggettività come *spazio privilegiato entro cui avviene il segno del dono*, il segno della sua sovrabbondanza.

Un ultimo spazio di riflessione è offerto nelle ultime righe di ED, in cui Marion mostra alcuni risultati che rimangono un riferimento importante per la lettura sintetica del suo percorso e che mostrano la via attraverso cui egli apre il discorso della relazione intersoggettiva.

Il suo iter fenomenologico rompe col discorso metafisico classico giacché intende il fenomeno esclusivamente e prima di ogni altra cosa, come ciò che *si dà*. Il darsi del fenomeno appare a partire da sé stesso «lo deve soltanto a sé, al suo sé (che si dona)»⁵³⁹.

⁵³⁶ ED p. 353.

⁵³⁷ S. BONGIOVANNI, op. cit. p. 22 in S. Zanardo, *Il legame del dono*, op. cit., p.259.

⁵³⁸ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., pp.263-264.

⁵³⁹ ED p.392.

Marion fa dei fenomeni saturi, ovvero inoggettivabili, il paradigma della fenomenalità; questo avviene grazie a quel percorso fenomenologico che aperto la via al superamento della limitazione della fenomenalità al campo degli oggetti o degli enti, ma che non ha saputo assegnare loro un *ambito nuovo*.

Il soggetto si presenta nell'impianto esposto come adonato, passivo e ricevente⁵⁴⁰: «al centro non sta nessun "soggetto", ma un *adonato*; colui la cui funzione consiste nel ricevere ciò che gli si dà senza misura e il cui privilegio si limita al fatto che esso riceve se stesso da ciò che riceve»⁵⁴¹

Come pensare quindi la relazionalità intersoggettiva donante, ovvero al legame stabilito tra due adonati, «di un adonato che si dona ad un altro adonato»⁵⁴²? Marion dopo aver definito il rapporto tra i due con il termine di "interdonazione", sostiene che solo una fenomenologia della donazione, che s'apra all'interdonazione, può reintegrare nel discorso filosofico il concetto d'amore, restituendogli la propria dignità.⁵⁴³

⁵⁴⁰ A differenza di Levinas, Marion considera il soggetto, *adonato*, in grado di ricevere anche l'altro, il suo volto secondo le procedure della donazione.

⁵⁴¹ Ivi. p.393.

⁵⁴² Ivi. p.394.

⁵⁴³ Ivi. p.395.

TESSITURE DELL'OBLAZIONE.

DONO, GRATITUDINE E RECIPROCIÀ.

1. *Dono e donazione: darsi nell'apparire.*

Quale dono quindi, e quale donazione sono possibili? Quali le strutture che definiscono il dare e il dare sé in uno scambio non mercantile, utilitario per alcuni? Quale elargizione, fondata sulla libertà individuale e sulla cifra del gratuito, è possibile per la persona umana?

Come considerare la donazione nella sua impercettibilità, sospesa tra una presenza che è ma che non *c'è*? E quale relazione, quale legame, quale declinazione si presenta tra la poesia dell'agape e la prosa della giustizia? Quale etica richiama il dono e il dono di sé? Quale impossibilità porta il dono fuori dall'umano in nome di un'assoluta gratuità, di un'eccedenza che supera l'esperienza? Quale reciprocità è ammessa per il perpetuarsi del legame, senza giungere alla deriva dell'utile scambio commerciale? In definitiva, quale *anthropos* v'è dietro il discorso sul dono, quali sono i suoi caratteri e quale forma hanno le relazioni che stabilisce con l'alterità?

Domande che hanno accompagnato il percorso di studio svolto sin'ora, cui si è data risposta accogliendo la voce di alcuni degli autori che hanno indagato le strutture fondamentali del darsi dell'essere e degli enti e del reciproco darsi tra gli uomini. Domande che hanno trovato risposte esaurienti in alcuni, ma che, più spesso, hanno aperto questioni che permangono irrisolte o sulle quali i pareri degli studiosi fortemente divergono.

La *reductio in unum* è impossibile, una sintesi di tutto quanto la letteratura ha prodotto è quindi quantomeno ardita, ma in questa sede ci si propone di esplorare alcuni elementi di quanto esposto sin'ora, nella prospettiva di una declinazione pedagogica più organica degli stessi, e della molteplicità degli approcci.

Esplorazione e approfondimento del nucleo di tutte queste istanze che qui si individua nella *postura* del sé nella relazione e nel suo sguardo verso l'invisibile mistero dell'altro⁵⁴⁴.

⁵⁴⁴ Cfr. L. IRIGARAY, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 17 et p. 49.

I “luoghi” della ricerca, abbiamo visto, riguardavano il problema della struttura del legame che la dinamica donativa genera, le leggi che la governano, le prospettive che questa apre verso una terzietà da riconoscere⁵⁴⁵ e, in ultimo, le cifre che ne stabiliscono l'autenticità o le derive che conducono nel magmatico universo del mercato e/o dell'utile. In questo capitolo si procederà senza intervenire sull'aporetica del dono presentata, ma si rileggeranno i temi esaminati con una luce maggiore sul soggetto coinvolto nella relazione, per approdare al momento della persona⁵⁴⁶, metafora dell'*anthropos*, e, a sua volta, luogo dell'io⁵⁴⁷.

La figura del dono è, come visto, piuttosto complessa e l'accesso alla sua conoscenza sembra potersi proporre da innumerevoli prospettive.

Già dicendo dono e donazione, s'apre il varco all'ambiguità e alla dinamicità di una figura che si presenta multiforme e si presta ad una speculazione che rappresenta una ricerca della “possibilità di dire l'impossibile”.

Parlando di dono e di donazione, infatti, indichiamo non solo l'oggetto e l'azione propri di una forma specifica del dare, ma anche una prospettiva particolare dalla quale è possibile osservare il loro venire alla presenza, il compito che hanno rispetto alla costruzione della relazione e del legame tra i soggetti dello scambio⁵⁴⁸. Oltre questo, v'è da menzionare il fatto che nella società contemporanea dietro alle due suddette parole si possono rintracciare un numero piuttosto cospicuo di significati che *sembrerebbero* aver poco a che fare con ciò che riguarda lo studio qui presente.

⁵⁴⁵ Lasciando la parola a L. Alici, parlando di terzietà da riconoscere egli afferma che «il terzo, dunque, non è ancora (o non è più) qualcuno davanti a noi, ma è chiunque abbia (o abbia avuto) diritto ad essere riconosciuto come qualcuno. Lo scambio è sempre possibile fra terza e seconda persona (in senso verbale), quando l'altro (comunque inteso) è, in sé, egli stesso persona (in senso ontologico). Si può intendere il terzo anche come generalizzazione sovra-personale (ciò che è ulteriore in senso lato rispetto a noi due), solo però a partire da una accezione che è, primariamente, sempre personale. [...] Il terzo può essere il nemico o l'amico, l'aggressore o il benefattore, e l'io deve spendere, di fronte ad esso, una libertà che è essenzialmente responsabilità: il poter scegliere assomiglia molto al dover rispondere», L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2004, pp. 104-105.

⁵⁴⁶ Sul concetto di persona saranno proposte in seguito alcune precisazioni. Per il momento ci sembra opportuno chiarire che esso, per come è considerato in questo studio, rimanda a una apertura all'«interiorità riguardo a se stessi», e centra l'attenzione su ciò che riguarda una provenienza spirituale, trascendentale, piuttosto che materiale, immanente. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 25.

⁵⁴⁷ Cfr., M. MANNO, *Presupposti teorici del “Personalismo critico”*, in G. FLORES D'ARCAIS (a cura di), *Pedagogie personalistiche e/o pedagogia della persona*, La scuola, Brescia 1994, pp. 255-256.

⁵⁴⁸ Non si può scindere la prospettiva del dono da quella dello scambio se la si guarda con gli occhi di M. Mauss, per cui «il dono non sarebbe altro che uno scambio differito o il lacerto di un processo che attende di essere compiuto», U. PERONE, *Sette (brevi) tesi sul dono*, in F. BREZZI, M. T. RUSSO (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 66.

Il condizionale è d'obbligo poiché la tessitura della dinamica donativa è di difficile interpretazione, in quanto, il dono non appare come tale, o meglio, «nessuno di noi, fenomenologicamente parlando, è in grado di dire se qualcosa è *veramente* un dono, perché nel dono non appare mai il *donare*»⁵⁴⁹.

V'è sempre una parte di mistero che accompagna l'oggetto o l'azione di dono, che risiede nella forza indecifrabile che porta in sé l'intenzionalità che muove alla donazione.

Giacché il dono non è mai atto individuale poiché, se fosse tale, perderebbe la sua essenza significativa (come si potrebbe donare se non a qualcuno?), è possibile considerarlo solo in prospettiva relazionale, quindi in un'intenzione che muove il soggetto verso un'alterità. Il moto che porta al movimento presso una soggettività altraafferisce al trascendentale del soggetto agente e quindi l'intenzione che lo spinge: il donare «non appare come tale. Semmai tra(n)s-pare»⁵⁵⁰.

La tradizione fenomenologica⁵⁵¹, che esamina il fenomeno nel suo manifestarsi, persino quando si trova di fronte all'assenza insegna che nel dono v'è la traccia, nel senso di un «essere irriducibile alla semplice presenza»⁵⁵², del donatore, il quale riproponendo il movimento heideggeriano della ritrazione dell'essere per l'evento, si sottrae alla presenza⁵⁵³, a vantaggio di una simbolicità che lo rappresenta. Il dono si gioca sul filo di una presenza/assenza che giunge all'approdo della possibilità di far accadere l'impossibile:

Il dono non è un'utopia, e neppure un'autenticità ontologico-esistenziale. È un impossibile. Ma un impossibile che si dà, che accade. È un evento. Ma un evento che ha luogo in un non luogo: in quel *metaxú*, in quell'*infra*, in quell'interludio che si situa fra le dimensioni dell'economia e dell'etica, fra la *ratio* dello scambio produttivo-improduttivo e la funzionale eccedenza del dispendio e della gratuità assoluta. È lungo quella linea di confine, attraverso quella zona mobile di tensioni, che il dono viene quotidianamente sperimentato come una pratica di rapporti in cui la costituzione delle singolarità procede di pari passo con la destituzione delle mitologie individualistiche.⁵⁵⁴

Il dono, come entità simbolica, ovvero testimone della donazione di sé, si pone quindi come terzo tra il donatario e il donatore (triadismo che Derrida si esercita a negare),

⁵⁴⁹ C. VIGNA, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, in Id.(a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 97.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ Cfr. J. L. MARION, *Quel che si dona e quel che non si dona. Heidegger e le origini della Gegebenheit secondo Husserl, Meinong e Natorp*, in F. BREZZI, M. T. RUSSO, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵² S. LABATE, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁵³ «L'esperienza del dono rimanda ad un paradosso ontologico, quello per cui l'essere di cui facciamo esperienza non c'è, non si dà alla presenza come si danno alla presenza gli oggetti o gli enti», Ivi., p. 12.

⁵⁵⁴ G. MARRAMAO, *Lo scandalo del dono*, in F. BREZZI, M.T.RUSSO (a cura di), *op. cit.*, p. 47.

vive nell'interludio tra economia ed etica, tra la possibilità di dire l'individualità senza escludere la reciprocità, sale della vita, persino economica, di ogni società⁵⁵⁵.

La via intrapresa conduce immediatamente ad un nodo centrale della questione, perché si tratta di stabilire la forma della presentificazione del soggetto presso il donatario. Cosa dona il donatore, cosa porta presso l'altro, se non se medesimo?

Tutto ciò che si manifesta come oggetto per conto suo (del donatore) al cospetto di un altro, è una forma sintetizzata simbolicamente del sé. Nell'oggettualità che giunge al donatario è contenuta in maniera metaforica la (propria) soggettività che il donatore vuole dare. Non v'è dono senza il sé consegnato attraverso una mediazione simbolica. E quindi donando se stesso, il donatore si presenta, come *evento*, senza il quale il dono non potrebbe in alcun modo esserci⁵⁵⁶, sorprendente presso l'altro che è incapace di cogliere e declinare per intero ciò che il donatore gli propone. Donando se stesso, colui che dona si servirà di una forma oblativa sempre insufficiente a testimoniare il valore dell'elargizione.

Sostando ancora un momento sulla lezione del filosofo di Messkirch, si può sostenere che come l'essere sparisce nell'evento di presenza, allo stesso modo la forma di presenza attraverso cui il donatore si dona non prevede la possibilità di cogliere il sé in dono del donatore. Come detto, esso tra(n)s-pare.

Quando il soggetto si presenta all'alterità, non potrà farlo, quindi, se non come *evento* mediato da una forma simbolica chiamata a testimoniare la persona che chiede il legame, che bussa alle porte dell'altro:

Ciò significa che, in fondo, tutte le forme di dono, anche quando si condensano in una datità o in un *quantum*, oltrepassano il senso determinato della mediazione oggettuale e vivono, in varia misura e a seconda della disposizione donante, come un dono di sé con cui il donatore si consegna al donatario. Il risultato è che il dono non si riduce a un trasferimento di proprietà, ma consiste nel donarsi a qualcuno tramite la mediazione di qualcosa, il qualcosa essendo sempre una individuazione simbolica del donar-si.⁵⁵⁷

Andando a ritroso, alle tracce delle origini del tema in esame, dobbiamo specificare che se è possibile parlare di dono in questi termini, lo si deve alla ricerca di M. Mauss, che ha individuato il paradigma del dono nelle forme arcaiche dello scambio.

⁵⁵⁵ Cfr. S. ZAMAGNI, *Dono gratuito e vita economica*, in Ivi., pp. 111-130.

⁵⁵⁶ Ricordando la lezione heideggeriana: *Ereignis ereignet*. M. HEIDEGGER, *Tempo e Essere*, op. cit., p. 30.

⁵⁵⁷ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit. p. 552-553.

Per comprendere di *Chi* si dice dicendo del dono, è necessario far riferimento agli studi antropologici che dall'opera di Mauss hanno preso vita e hanno ricollocato le ricerche dell'etnologo nella modernità.

Il filone principale di studiosi che hanno accolto e approfondito tali ricerche è, senza dubbio, rappresentato dal M.A.U.S.S.; questi individuano nel dono, elemento dal carattere simbolico e rituale, tre fondamentali obblighi che spingono a particolari forme di reciprocità, da cui la trattazione filosofica ha potuto molto avvantaggiarsi: quello di dare, di ricevere e di ricambiare.

Partendo dalla constatazione che lo scambio dei beni tra gli individui sia uno strumento indispensabile alla creazione dei legami sociali, il dono per Mauss diviene un *faito sociale totale*, ovvero la chiave d'accesso allo studio del funzionamento della rete relazionale della socialità.

Secondo Godbout (sulla scia del Mauss), la peculiarità del dono sta nell'essere una «prestazione di beni o servizi effettuata senza garanzia di restituzione al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone»⁵⁵⁸. L'obbligatorietà contenuta nel dono è un obbligo di libertà, è elemento fondante dei legami sociali che gli individui stabiliscono. Nell'era arcaica, il dono, spesso ritratto nella sua forma agonistica⁵⁵⁹, era necessario per rafforzare l'individuazione del soggetto nella società, determinando strutture e gerarchie; anche nel dono moderno, il soggetto è attore di un'individualizzazione dalla società⁵⁶⁰.

Secondo la tradizione fenomenologica il dono -che assumerà le forme di paradigma pedagogico- ha in sé una forza che chiama l'altro ma non lo obbliga⁵⁶¹ in nessun modo. Il

⁵⁵⁸ J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, op. cit., p. 30.

⁵⁵⁹ Tutt'oggi, nell'ambito sociologico e antropologico, vi sono autori che individuano nella donazione un interesse che si fonda proprio sulla rivalità agonistica, come J. L. Boilleau (J. L. Boilleau, *Conflit et lien social. La rivalité centre la nomination*, La Découverte, 1995 Paris) o come L. M. Nodier.

⁵⁶⁰ «Essendo stati staccati dal sistema dell'universo e irreggimentati in sistemi in cui non siamo unici, ma multipli gli uni degli altri, cloni intercambiabili all'infinito, l'unico modo di cui disponiamo per costruire socialmente la nostra unicità è la costituzione di una rete di altre persone uniche. La rete è la costruzione degli unici, e il dono traccia e mantiene i percorsi, i cammini tra gli unici. Proprio per questo, nel dono moderno la persona alla quale è destinato il dono è il principale fattore della scelta del regalo. Nel dono arcaico, tutto conferma la nostra unicità nell'ambito di un universo interamente composto di unico, di diverso. La differenziazione moderna dev'essere costruita, la differenziazione arcaica è già là, immanente, perché il mondo degli oggetti intercambiabili, il mondo dei prodotti non esiste.» Ivi, pp. 186-187.

⁵⁶¹ Questa posizione si differenzia dagli studi di coloro i quali colgono nel dono la forza di un obbligo, come Guy Nicolas (Cfr. GUY NICOLAS, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, 1996 Paris), che ne indica il forte tratto rituale, o Dominique Temple e Mireille Chabal, che ne evidenziano il forte carattere di reciprocità (Cfr. D. TEMPLE, M. CHABAL, *La reciprocité et la naissance des valeurs humaines*, L'Harmattan Paris 1995).

donatore si presenta presso l'altro che può accettare o meno di iniziare o perpetuare la relazione.

Il dono inoltre, secondo i teorici dell'Antiutilitarismo⁵⁶², per essere tale, ha necessità - esercitando il proprio obbligo - di essere riconosciuto come tale da chi lo riceve e di essere percepito come differente dallo scambio, nella misura in cui non pretende niente in cambio -se non appunto un riconoscimento.

D'altra parte, partendo da tale considerazione, si può affermare, seguendo il filone di ricerca filosofica che si è aperto in Italia⁵⁶³, che il dono appare al donatario come movimento unico, indipendente⁵⁶⁴, slegato da ogni funzione causale, che certamente esercita una chiamata nei suoi confronti ma questa è tutt'altro che coercitiva. L'appello al donatario, proviene dal desiderio e dall'auspicio di stabilire un legame; si gioca in una asimmetria, tutt'altro che agonistica, che si costruisce sulla volontà del donatore di offrire(sé) all'altro l'eccedenza⁵⁶⁵ di cui è capace. Nel movimento eccedente, il donatore guarda al donatario con la paura di chi percepisce il valore dell'elargizione in corso ma non sa se esso venga percepito nel medesimo modo da chi ne sarà sorpreso e con il timore di non essere accettato per la relazione. Di contro, la spinta che lo porta a scegliere di porsi nei pressi dell'altro, supera ogni timore e paura.

In questo spazio della comprensione/accettazione dell'elargizione da parte di una soggettività verso un'altra soggettività, risiede il nucleo rischioso della relazione donante, senza cui essa non potrebbe esistere, dissolvendosi in un legame contrattuale. Infatti, nella cifra dell'incertezza della risposta si gioca il significato dello slancio che tende ad una alterità. Si pensi ad esempio alla difficoltà che s'incontrano agli albori delle

⁵⁶² Caillé e Godbout sostengono infatti che per essere tale il dono debba essere riconosciuto come dono. D'altra parte invece, in questa sede si tende, in accordo con le tesi di C. Vigna e S. Zanardo, a dar valore all'intenzione che si cela dietro l'atto donante, sia esso un donare, un ricevere o un ricambiare.

⁵⁶³ L'Italia, da qualche anno, ha visto nascere un dialogo intenso sul tema del dono che ha coinvolto numerosi studiosi appartenenti a discipline differenti, spesso distanti, quali l'antropologia, l'economia, la filosofia, la psicologia, la sociologia, la teologia. Tra gli autori che afferiscono al campo delle scienze filosofiche si ricordano: M. Cacciari, C. Vigna, F. Brezzi, R. Mancini, P. Donati, P. Sequeri, S. Zanardo, S. Labate,

⁵⁶⁴ Cfr. S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 539.

⁵⁶⁵ Piuttosto lungo sarebbe il discorso sull'eccedenza a cui l'essere umano può giungere. Nei capitoli precedenti con lo studio heideggeriano si è lambito tale tema senza poterne dare opportune giustificazioni. In questa sede ci sembra opportuno ricordare la lezione di Mario Manno, che fa della tensione tra *Einai* e *Logos*, il luogo nel quale far vivere l'intera sua opera filosofico-pedagogica. Si legge, in F. Mattei, la visione di un essere che non si riduce a *logos*. Il *logos* però ne diviene sua dizione: «Eccedenza dell'*einai* è tale da non poter mai essere ridotto, quell'essere a una dizione del *logos*. Il *logos* ha molti volti, molti linguaggi, molte dizioni, giacché il *logos*, in quanto forma dell'essere, si manifesta e si dice nell'*anthropos*.» F. MATTEI (a cura di), *Itinerari filosofici in pedagogia. Dialogando con Mario Manno*, Anicia, Roma 2009, p. 142. Quindi è possibile un'eccedenza per l'*anthropos*? quale eccedenza?

relazioni amicali o sentimentali, in cui si è spesso costretti a bilanciare prudenza e eccedenza per compiere i primi delicati passi nello spazio comune in costruzione. La paura di essere fraintesi, l'assenza di un patrimonio comune cui far riferimento, i possibili equivoci linguistici per cui spesso si è molto cauti nell'esporsi, sono gli stessi elementi che ogni volta che si presenta il dare nella forma del dono, spingono il donatore a domandarsi dell'adeguatezza del gesto.

Nel *rischio*⁵⁶⁶ c'è uno degli elementi identificativi peculiari del dono, senza il quale l'oblatività del donatore scadrebbe in una simmetria contrattualistica, che avrebbe come denominatore comune al dono solamente l'azione del dare.

In quest'ottica certamente si può dire della donazione, che essa è innanzitutto apertura ad una differenza inesplorabile e che rimane sconosciuta al donatore, che può, in quanto tale, solamente porgersi, sporgersi. D'altra parte il donatario può tracciare il profilo del donatore attraverso il medio simbolico del dono, in cui egli neppure appare. Coglierà l'altro della relazione in modo sempre più profondo, solo se sceglierà di perpetuare il legame e solo in un continuo scambio duraturo nel tempo.

Ma da principio: sarà riconosciuto il dono come tale? Vi si leggerà in esso il "sé" che si aveva intenzione di donare?

Il rischio cui ci si riferisce è quello descritto da Derrida: di una esposizione all'altro (inteso in senso levinasiano⁵⁶⁷) dal tempo potenzialmente illimitato, ovvero infinito, a cui solo il donatario può porre fine; esposizione verso un soggetto distante a cui si chiede di divenire prossimo, per il desiderio del legame.

Ci sembra doverosa una precisazione: affermando la volontà di entrare nella relazione, il donatario accoglie l'altro togliendolo dallo spazio di sospensione, d'attesa e di speranza in cui era costretto attendendo una risposta. D'altra parte, dicendo *tempo infinito* ci riferiamo al fatto che, pur decidendosi alla relazione, i due soggetti devono comunque esercitare, come in fisica, forze uguali e contrarie che gli consentano di rimanere in equilibrio, stabili (non simmetrici). Tali forze a nostro parere constano di uno scambio

⁵⁶⁶ Ci preme sottolineare come oltre al rischio del non-contraccambio vi sia, come sostiene Godbout «quello che suppone l'accettazione del senso di ciò che circola. Il sospetto dell'interesse resterà sempre potenzialmente presente nel dono, e questo indipendentemente dal contraccambio. Soprattutto non bisogna correre il rischio calcolato su questo senso possibile del dono.» J. T. GODBOUT, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 152

⁵⁶⁷ «L'io di fronte all'Altro è infinitamente responsabile. L'Altro è il povero e il denudato e niente di ciò che concerne questo Straniero lo può lasciare indifferente. L'io raggiunge l'apogeo della propria esistenza come lo proprio quando tutto lo riguarda in Altri.» E. LEVINAS, *Dall'altro all'io*, Maltemi, Roma 2002, p. 108.

continuo di doni, per cui il soggetto, una volta donatore, un'altra donatario, rimane perennemente esposto in attesa di dare o ricevere il dono. Si definisce quindi una sospensione tra l'impossibilità di uscire dallo stato espositivo, in cui ogni soggetto che si decide alla relazione approda, e il riposo che prende forma nell'attimo in cui il donatore è accolto dal donatario. In quest'istante egli percepisce l'apertura di uno spazio sicuro, che permarrà durante tutto il corso della relazione, che è parte della relazione stessa, in cui rifugiarsi e ripararsi.

Il rischio della relazione permane e giace nello spazio del legame in quanto l'altro è diverso dal sé. Il perpetuarsi della relazione, l'approfondimento del legame, che genera lo sviluppo dello spazio del riposo, non annulla mai la differenza che c'è tra i due soggetti, i quali non tendono all'unità. La risposta attesa è quindi tutt'altro che certa; piuttosto, la dinamica della sorpresa con cui l'altro si mostra rompe i paradigmi precedenti all'evento oblativo.

Per aprirsi alla dimensione del dono, è allora necessario iniettare nelle categorie di somiglianza e di appartenenza la scommessa della differenza, della gratuità come rottura del noto e dell'identificato. Si tratta cioè di assumere il rischio di non essere ricambiati, portandosi al di là della specularità del contro dono e della logica delle proporzioni nella misura degli affetti. Ma non troppo al di là, pena il deperimento del legame sotto i colpi inferiti dall'umiliazione di non poter ricambiare.⁵⁶⁸

Il rischio si innesta quindi in questa necessità di una distanza che identifica la possibilità e la qualità della relazione. Il gesto di dono scaturisce da un'intenzione elargitiva così sporgente che si assume la responsabilità del rifiuto del dono e trae linfa dall'alterità che, per dirla con Levinas, *chiama a sé*.

Deciso al rischio, il donatore si muove fuori da sé, alle soglie del donatario. Questi, da parte sua, si troverà nella condizione di dover decifrare l'oggetto della mediazione simbolica per comprendere di cosa si tratta e cosa quel dono porta in sé. Egli dovrà svelare il fine che ha mosso il donatore. Verso *chi* ha prodotto beneficio?

Già Seneca nel *De Beneficiis*⁵⁶⁹, pur non considerando affatto il secondo della relazione come soggetto attivo della donazione (come le ricerche contemporanee riconoscono), come colui che, in un dato modo, genera il legame, tuttavia sottolineava il ruolo centrale dell'intenzionalità donante che decide della verità del dono⁵⁷⁰. Una responsabilità che si assume e che vive in colui che fa il primo passo, ma che questi trae dalla percezione

⁵⁶⁸ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 575.

⁵⁶⁹ Cfr. *supra*.

⁵⁷⁰ Cfr., M. FAMIANI, *Il dono e il terzo*, in F. BREZZI, M. T. RUSSO, op. cit., p. 57.

dell'altro come fine del proprio agire. Chi dona si apre alla dimensione finalistica della propria condizione umana e, per portar-si all'altro, deve arrendersi alla mediazione simbolica oggettuale del sé, non capace di apparire in tutta la sua infinità: egli ha come unica via quella di tra(n)sparire, come un evento che raggiunge la presenza con il bagaglio della propria significazione. Detta realtà risulta quindi, così connaturata nella struttura dell'umano, che è difficile che egli ne possa prendere immediatamente coscienza. La persona è costitutivamente capace di presentarsi all'altro in forma mediata.

Come detto, il fulcro della donazione sta nel fatto che essa è innanzitutto atto di libertà, ovvero esercizio della volontà di giungere nei pressi dell'altro e che quindi, a parte la necessità di mediazione, è la persona che dona a decidersi al movimento oblativo. «Donarsi senza saperlo e senza volerlo non è veramente donarsi»⁵⁷¹. Sembra però che già prima della possibilità di conoscenza e di volontà via sia, come afferma Sequeri e come evidenziato dalla ricerca fenomenologica tutta, una disposizione ontologica che precede la donazione⁵⁷². Il dono si manifesta, dunque, come «un'apertura all'altro che è in verità preferenza all'altro, attenzione e cura secondo la modalità del voler-bene. La possibilità del dono è legata alla cifra della sua bontà: se il dono non è buono, esso non è dono»⁵⁷³.

La sua manifestazione è certamente concreta, oggettuale, scambievole, ma il *peso* del dono, che è la persona stessa, rimane invisibile agli occhi dei due della relazione.

Ci sembra necessaria una ulteriore precisazione volta a descrivere il tipo di movimento di presentificazione del soggetto. V'è, infatti, una tensione che spinge il donatore oltre sé, verso una soggettività desiderata, ed egli vi tende con tutto l'*illeggibile* bagaglio di sé. Ora affinché si stabilisca il legame, tale moto necessita di una accettazione da parte del donatario. D'altra parte, perché un dono sia tale ha bisogno di un unico movimento, dell'*io* verso un *tu*. Deve essere uno e uno solo, altrimenti quale differenza vi sarebbe da un

⁵⁷¹ J. C. LEROY, *Il fatto di donare. Esplorazione dei fatti delle parole degli esempi dei gesti del fenomeno oblativo tra persona e persona*, Cantagalli, Siena 2001, p. 36.

⁵⁷² «L'essenza-della-donazione, che in molti modi e a molti livelli abita l'umana esperienza del senso, più che essere prodotto/effetto della realtà -del -dono, radicalmente la precede. La rende infatti pensabile e apprezzabile anche nelle forme anomale e incoerenti del suo svolgimento. Addirittura le consente di evidenziarsi anche là dove vengono a macare i soggetti e l'oggetto che sembrano essenziali alla sua effettualità. L'essere -per -la -donazione precede ontologicamente l'essere -del -dono: e rimane fermo anche attraverso le mutazioni e le contraddizioni di quest'ultimo.» P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. GASPARINI (a cura di), *Il Dono. Tra etica e scienze sociali*, Lavoro, Roma 1999, p. 118.

⁵⁷³ S. LABATE, *op. cit.* p. 13.

rapporto di matrice economica, basato sullo scambio? Infatti, colui che dona si muove fuori dalla logica *do ut des*, e rompe il paradigma utilitarista che vede il fine della propria azione in un beneficio verso sé, piuttosto che in una tensione ontologica in direzione dell'altro. Quindi la donazione si muove fuori dal terreno condizionato dello scambio, e si apre alla possibilità di un non ritorno, di un rifiuto.

Tutt'altro che puro *agape*, lo slancio donativo –dal carattere festivo⁵⁷⁴- cerca il legame e l'indispensabile riconoscimento, l'accettazione della richiesta relazionale avanzata. Ha il desiderio che l'intenzione *pura* che l'ha spinto, venga *intorbidita* e offuscata da una risposta che conferma la volontà di legarsi. La reciprocità anelata, così, è sfumata e dilatata nel tempo⁵⁷⁵, abita lo spazio sospeso dell'asimmetria, non agonistica in quanto in cerca del legame, di una ricerca che non si compie mai definitivamente, che cioè ha bisogno di un continuo rinnovamento.

In questo *per altri* asimmetrico si apre la questione concernente il “come” del dono, ossia la cifra della gratuità, che appare l'unica possibilità di riaffermare l'asimmetria sporgente di un sé che si dà nella struttura del dono⁵⁷⁶.

2. *Gratuità e gratitudine.*

Il “come” del dono che annuncia la gratuità non vuole descrivere una modalità possibile dell'apparire della pratica oblativa, bensì ha il dovere di rappresentare un suo carattere ontologico, una delle sue strutture fondamentali. La gratuità dice della relazione che la donazione si propone di generare: innanzitutto, infatti, il tema del gratuito si lega inscindibilmente alla questione della libertà «come forma generale del gesto donante, il quale, proprio perché gratuito, è libero dal dovuto e dal debito, ovvero da una causa determinata che lo agisce alle spalle e secondo un nesso di necessità. »⁵⁷⁷

Il gesto donante, che nasce dall'intenzione del soggetto, è gratuito in quanto si dà come primo, ovvero come atto di libertà che si manifesta nella forma della presentazione inaspettata nei pressi dell'alterità. Esso si definisce fuori dalla logica dell'utile e del

⁵⁷⁴ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 273.

⁵⁷⁵ Cfr. S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 539.

⁵⁷⁶ Cfr. U. PERONE, op. cit., p. 76.

⁵⁷⁷ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 545.

misurato, e ha come fine del proprio manifestarsi il soggetto cui è diretto: riconosce a questi un valore incommensurabile.⁵⁷⁸

Il gratuito si fonda sulla volontà dell'individuo di darsi in funzione di una relazione, di un desiderio che sosta presso l'altro in attesa della risposta. È mosso dall'intenzione di offrir-si all'altro nella modalità del prendersi cura e non ha pretese di ricompensa, non attende contraccambi e compartecipa alla definizione del senso del dono⁵⁷⁹.

La gratuità è quindi la modalità propria del dono, che permette di rapportarsi all'altro della relazione desiderata considerandolo il fine del proprio slancio. Essa dice di una forma attraverso cui gli uomini si incontrano, generano legami e, sovente, vivono la socialità.

Da qualche anno il tema della gratuità ha assunto una posizione di riguardo nel panorama della ricerca scientifica; in maniera del tutto inaspettata (almeno per gli occidentali del terzo millennio, e non solo), essa si trova ad occupare un posto rilevante anche in settori scientifici che non fanno riferimento a discipline umanistiche. Si parla di gratuità, ad esempio, anche nello spazio dell'economico, seppure sembra quasi paradossale: nella società contemporanea, infatti, è stata scambiata l'idea del gratuito con il gratis, senza prezzo, cioè un regalo dal poco valore, ma il principio che muove il dono si pone decisamente in antitesi a questa posizione.

Secondo S. Zamagni, il principio di gratuità viene cancellato dall'orizzonte economico a partire dalla rivoluzione industriale: prima di allora era dominante nell'economia. D'altronde come può esserci economia senza gratuità? Considerando l'economia di mercato⁵⁸⁰, si può osservare come lo scambio tra i due della relazione sussista solo se

⁵⁷⁸ Cfr. R. MANCINI, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 2009, p. 34.

⁵⁷⁹ Cfr. B. ROMANO, *Dono del senso e commercio dell'utile. Diritto dell'io e leggi dei mercati*, Giappichelli, Torino 2011, p. 67.

⁵⁸⁰ «Il mercato invece, è stato pensato e definito dalla modernità, [...] come il luogo idealtipico della non – gratuità: anche per questa ragione la crisi relazionale e il malessere che si respirano in tanti luoghi economici oggi possono essere considerati frutto della “carestia della gratuità” che sta colpendo il nostro modello di sviluppo. Ma, se per un esperimento eliminassimo completamente la gratuità dalle ordinarie faccende economiche, le nostre organizzazioni produttive, e molti dei nostri mercati reali, imploderebbero nello spazio di un mattino. Nell'economia civile[...] c'è ancora qualcosa di più: senza gratuità, l'economia civile non può essere né compresa, né tantomeno spiegata. L'economia civile, non è solo gratuità, ma la gratuità è una sua dimensione fondante e identitaria –non c'è economia civile senza gratuità.» L. BRUNI, *La ferita dell'altro. economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2009, p. 91.

Si consideri ancora che «nel mercato, gratuità significa sofferenza, mancanza: nel sistema mercantile, tutto quel che è ceduto è sacrificato. Il gratuito assume qui il senso religioso del sacrificio. Il dono è necessariamente triste per tutti coloro che aderiscono al credo mercantile» J.T.GODBOUT, *op. cit.*, p. 228.

tra i contraenti, spinti da un interesse⁵⁸¹, vi è un rapporto di fiducia. Chi venderebbe un suo bene a qualcuno che non lo pagherà? Chi potrebbe acquistare un bene sapendo che dopo aver effettuato il pagamento, il bene in questione non gli verrà consegnato?

La questione si sposta quindi, inderogabilmente, verso il significato originario della fiducia. È interessante, in tal senso, orientare lo sguardo verso l'etimologia della parola, che proviene dal latino *fidere*, da cui il sostantivo *fides*, e richiama due distinti significati: innanzitutto il senso, maggiormente noto, di *fede*, ovvero di credenza fiduciosa che procede da una convinzione più che da prove oggettive o logiche; e in seconda istanza, quello forse meno noto di *corda*. L'immagine della *corda* esprime un legame e dice ancor più della forma di tale legame, cioè un carattere di permanenza. Una corda, infatti, lega e ha il compito di tenere uniti gli estremi per tutto il tempo necessario. La gratuità quindi, alla luce di ciò, supera l'idea economica di "gratis" ed esprime il desiderio che il soggetto ha di entrare in relazione con un altro, un "tu" con cui vuole legarsi. Non esisterebbe gratuità senza un annuncio di sé presso l'altra persona⁵⁸².

Non si può nascondere che dietro questa prospettiva relazionale vi sia l'idea che ogni essere umano abbia la possibilità di scegliere responsabilmente se farsi complice della costruzione di un modello societario, in cui ognuno è individuo, o parte di una comunità. Ovvero dicendo della gratuità, si fa emergere una modalità di costruzione dei legami che prima di tutto sono prossimi, *io-tu*, ma che poi non possono non cedere alla *tentazione* della *transitività*, ovvero di aprirsi ad un terzo. Interessante in questo senso è l'introduzione di una riformulazione dell'opposizione elaborata da F. Tönnies tra *gemeinschaft* e *gesellschaft* (comunità⁵⁸³ e società), ovvero tra una realtà naturale e una in cui ci si unisce contrattualmente⁵⁸⁴, che vede come due termini antitetici la *comunità* e

⁵⁸¹ Vediamo come anche il contratto può essere considerato alla luce di un noi: gli «interessi costituiscono, nel senso più letterale del termine, qualcosa che *inter -est*, che sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle.» H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani Milano 1994, p. 133.

⁵⁸² «In tutte le relazioni dialogiche, il senso si annuncia nella *domanda per l'altra persona*. Domandare a se stessi è una finzione, perché la domanda è tale se viene vissuta nella condizione di attesa, di stupore, di sorpresa, che può venire unicamente dal tu, non anticipabile e non padroneggiabile nelle sue risposte.» B. ROMANO, *op. cit.*, pp. 64-65.2

⁵⁸³ In latino, *communitas*: «tale termine deriva a sua volta da *munus*, che significa "legge", "ufficio", o appunto "dono" –e anzi, a differenza del vocabolo più generico *donum*, non il dono che si riceve, ma esclusivamente quello che si dà per corrispondere a un debito precedente o presupposto. Ciò significa che i membri della comunità, piuttosto che da un'appartenenza, sono vincolati da un dovere di dono reciproco, da un obbligo donativo, che li spinge a sporgersi fuori da sé, letteralmente esporsi, per rivolgersi all'altro e quasi espropriarsi in suo favore.» R. ESPOSITO, *Il dono dono della vita tra "communitas" e "immunitas"*, in *Idee*, vol 55, Milano- Lecce 2004, pp. 63-64.

⁵⁸⁴ Cfr. A. IZZO, *Storia del pensiero sociologico. I classici*, vol II, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 16-17.

l'immunità⁵⁸⁵. Cosa dice d'altro la coppia *communitas-immunitas* rispetto all'idea di società proposta dal sociologo tedesco? A nostro parere affronta con maggior attenzione la questione del soggetto (che Tönnies, rispettando il mandato sociologico, osserva dal punto di vista delle tipologie delle strutture dei legami), facendo emergere il carattere personale di chi nel legame sceglie di rimanere esente dagli oneri che ne derivano. Nella società, nel regime di immunità, gli esseri umani, sono individui, caratterizzati dalla propria in-divisibilità (*in-dividuum*), da una sostanziale autosufficienza e auto-sussistenza. Come insegna la tradizione scolastica, oltre la nozione strettamente ontologica di individualità e in continuità con il dettato aristotelico, v'è la nozione di *anthropos* quale *animale sociale e politico*, la cui partecipazione alla vita comunitaria, che genera le forme tipiche della socialità, avrebbe ragione di esistere, pur permanendo lo stato d'innocenza dell'uomo⁵⁸⁶.

La gratuità del legame non si dà, quindi, che in un'ottica relazionale che coinvolge due persone in prospettiva di una reciprocità anelata e non garantita da alcun vincolo precedente.

In tal senso si può dire però che nel dono, libertà e obbligo si sfiorino⁵⁸⁷. Nella libertà del dono, si è detto, s'inserisce la cifra della gratuità, dal momento che esso avviene senza vincoli che lo precedano e che lo seguano. D'altra parte la gratuità, nel suo slancio oblativo, tiene ferma, in chi dona, la possibilità di ricevere un riconoscimento da parte del donatario e quindi di avere risposta affermativa alla richiesta di legar-si, ovvero alla domanda di felicità presso una relazione. Da questo punto di vista si potrebbe quasi arrivare a dire che non vi sia dono senza mutuo riconoscimento, altrimenti non si perpetuerebbe il legame.

Zanardo scioglie il paradosso distinguendo due tipi di libertà proprie della donazione, una afferente alla possibilità di autodeterminazione e l'altra chiamata ad esprimere il senso della responsabilità:

Secondo la *libertas indifferentiae*, il gesto libero spezza il vincolo di costrizione (non ha niente alle spalle), ma secondo la *libertas electionis* il dono, che non è mosso da alcuna *vis a tergo*, muove verso un oggetto che lo trae (stando dinnanzi a sé). In questo senso, il dono, fatto per niente (di dovuto), non è però un agire a vuoto; al contrario, disponendosi verso la soggettività altra, assume la forma della responsabilità⁵⁸⁸.

⁵⁸⁵ Cfr. L.BRUNI, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁸⁶ Cfr., TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 96, art. 4.

⁵⁸⁷ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, *op. cit.*, p. 553.

⁵⁸⁸ *Ivi.*, p. 554.

Dalle due forme di libertà si genera l'ipotetico incontro tra i due soggetti della relazione. La forza comunionale della libertà spinge l'uno verso il "tu"; questi, a sua volta, può decidere di non lasciarsi vincere dalla paura dell'altro e di aprir-si alla condivisione di quel che è, sente, ha e sa⁵⁸⁹. L'essenza della relazione che si genera non chiude i due soggetti in una spirale egologica, ma permette loro di trasformarsi vicendevolmente e di cogliere l'altro nel suo gesto gratuito⁵⁹⁰.

Segue a ciò il movimento della gratitudine che è proprio sia del donatore che del donatario, che ha la forza, riferisce G. Simmel, di sostituire il diritto nei rapporti tra gli individui, bilanciando il dare e l'avere tra gli uomini⁵⁹¹. La gratitudine è individuabile in quell'atteggiamento personale che si fonda sul riconoscimento del dono altrui, che muove il soggetto, a sua volta, verso un nuovo dono e non verso una contro-prestazione⁵⁹². Nella gratitudine, in quanto memoria morale dell'umanità⁵⁹³, l'elemento centrale è il tempo.⁵⁹⁴ Già Seneca, individuava nel paradigma temporale l'elemento cardine del *libenter reddere*, sostenendo che chi è troppo impaziente di estinguere un debito, vive la sofferenza di quel debito; e chi prova sofferenza per essere in debito è fondamentalmente un ingrato. Colui che, infatti, si affretta a restituire, a parere del filosofo non ha l'animo di un riconoscente ma di un debitore. La differenza è sostanziale, poiché al dono ricevuto si può rispondere con l'intenzione di sanare il debito, ma si può, d'altra parte, ricambiare sperimentando il senso del gratuito che abita il dono. Il Senatore romano individua alcune tappe, che appaiono, ancora oggi illuminanti rispetto alla questione in esame. Egli sostiene, come già evidenziato nel capitolo del presente lavoro a lui dedicato, che l'essere umano dimentica i benefici perché pone l'attenzione sul valore utilitario dell'oblazione, sulla sua valenza economica: si perde nell'oggetto, senza cogliere il trascendentale che lo abita. Il soggetto, dice lo stoico, dimentica di

⁵⁸⁹ Cfr. R. MANCINI, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁹⁰ «L'essenza della relazione si dispiega quando la comunicazione si fa condivisione e questa traduce l'universalità di un riconoscimento e di un'apertura che sono virtualmente diretti ad ogni altro essere umano. L'estensione del senso della relazione e la sua forza coincidono con questa universalità. La profondità del divenire della relazione, poiché essa stessa non è né può essere una condizione statica, è la reciprocità nella gratuità» Ivi, p. 42.

⁵⁹¹ Cfr. G. Simmel, *Sull'intimità*, V. Cotesta (a cura di), Armando, Roma 2004, p. 92.

⁵⁹² Simmel sostiene che chi ha ricevuto possa donare a sua volta, contraccambiando con un dono di specie diversa che non cancella la priorità di chi ha donato e non potrà riproporre il caratterespontaneo. Da parte nostra, sosteniamo che più che un contro dono, che si misura con quello ricevuto, si possa parlare di un nuovo dono che non ha termini di paragone e che porta in sé tutti i caratteri propri di un sorgere nuovo. Cfr. G. SIMMEL, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, pp. 505-509.

⁵⁹³ Cfr. G. SIMMEL, *Sull'intimità*, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁹⁴ Cfr. A. MALO, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2011, p. 299.

perpetuare la relazione di rischiare un nuovo dono, evitando così di predisporre a perderlo⁵⁹⁵.

L'ingratitudine è materia del divino, gli uomini possono detestarla ma, non essendo elemento di loro competenza, devono rimetterla al giudizio degli dei. La pena (Seneca addirittura si chiede della possibilità di emanare una legge contro l'ingratitudine) per colui che non rende, in quanto ha ricevuto, sta nel fatto che non sarà più destinatario di beneficio alcuno, né, a sua volta, ne darà; perderà inoltre il senso della cosa più bella che possa esserci.⁵⁹⁶

Tendenzialmente le prospettive da cui si è osservata la gratitudine, o il suo contrario, l'ingratitudine, hanno preso come riferimento il movimento del donatario che si trova a dover gestire le forme di restituzione del ricevuto. Rimanendo su questa linea d'osservazione, appare necessario ribadire come la gratitudine acquisti valore se considerata fuori dall'obbligo di restituzione; il donatario può scegliere il tempo del nuovo dono per manifestarsi presso l'altro, consegnando-*si*, e trasfigurando la temporalità umana.

La riconoscenza è il vissuto di dono che trattiene il donatario nell'esperienza di donazione: essa deposita il senso intenzionale del dono accolto nell'orizzonte di riferimento del beneficiario, dove si trasforma in memoria e in azione.⁵⁹⁷

Nella prospettiva di Ricoeur, sembra opportuno parlare di gratitudine più che nell'ottica del contraccambio, in quella della risposta all'appello rivolto dalla generosità del donatore. È sul ricevere che si sposta il baricentro della risposta affidata al donatario, in quanto la modalità attraverso cui coglierà l'altro che si presenta, determinerà la formazione del nuovo dono. Gratitudine è quindi, innanzitutto, un riconoscimento che allevia il peso dell'obbligo di contraccambio, e predispone il donatario a presentarsi in una forma favorevole presso il donatore⁵⁹⁸.

Il legame che si stabilisce si fonda quindi su una tensione sostanziale tra due soggetti che si scambiano vicendevolmente il ruolo di donatore e donatario, perpetuando, ogni volta in modo nuovo e gratuito, la scelta reciproca di donar-*si*.

La gratitudine vi provvede scomponendo, prima di ricomporlo, il rapporto tra dono e contro-dono. Essa mette da una parte la coppia donare-ricevere e dall'altra ricevere-ricambiare. Lo scarto che essa produce tra le due coppie, è uno scarto di *inesattezza*,

⁵⁹⁵ L. A. SENECA, *Ben.* p. 60.

⁵⁹⁶ Ivi, *Ben.*, III 17,2.

⁵⁹⁷ S. ZANARDO, *op. cit.*, p.557.

⁵⁹⁸ P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 271-272.

relativamente all'equivalenza della giustizia, ma anche relativamente all'equivalenza della vendita [...] Possiamo altresì definire il tempo adeguato per contraccambiare un tempo senza misura esatta; ed è il marchio dell'*agape*, indifferente alla restituzione, sullo scambio dei doni⁵⁹⁹.

In questa sospensione temporale riemerge la questione della fiducia, fondamento e fine del dono, che si pone come sfondo relazionale entro cui disegnare il fenomeno oblativo e il consegnar-*si* gratuito reciproco. Ed è su quest'apertura dell'individuo alle forme di socialità, ovvero alla ricerca di una reciprocità, che ora ci si soffermerà concludendo il capitolo, per individuare un ulteriore tono peculiare del dono.

3. Reciprocità

S'è detto che non esiste dono senza un Altro che sia indicato a riceverlo. Non esiste donazione, come esposizione di sé in una presenza trascendentale, senza una soggettività presso la quale presentificarsi. Non c'è relazione senza due soggetti che interagiscono, trasformando il momento dell'io relazionale da individuale⁶⁰⁰ a personale. Si tratta quindi di aggiungere un elemento ai caratteri del legame donativo sino ad ora presi in esame, che s'inseriscono nella prospettiva oblativa, con l'intento di stabilire il legame tra i due soggetti aperti al dare(sè).

A tal proposito, la reciprocità si presenta come quell'istanza capace di far apparire, nella contingenza del rapporto tra le soggettività, le forme metaforiche e medianti dell'elargizione donante.

È possibile individuare almeno due radici dalle quali prende forma la struttura della reciprocità. La prima, che occupa lo spazio privo della *voluntas* (quindi un'area marginale rispetto al discorso impostato in questa sede), si configura come *naturale* e s'inscrive in una solidarietà bio-sociale, è una *modalità costitutiva* della vita

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ L. Alici nota come prima della rivoluzione cartesiana il "noi" fosse il paradigma originario attraverso cui intendere il rapporto tra l'uno e i molti: «*Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis*» (S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q. 30, a. 3, ad 3^{um},) A seguito dell'approdo alla modernità, si svilupperà l'idea che l'intersoggettività, più che un momento originario, sia un risultato da guadagnare, «affidato rispettivamente ad una forma di problematica deduzione trascendentale o, al contrario, di irriducibile conflittualità storica». Il filosofo individuerà le forme in cui si è presentato storicamente l'esito di tale tensione: Innanzitutto nel fronteggiare in termini contrattualistici l'individualismo; in seconda istanza legittimando razionalmente il vincolo intersoggettivo, riconoscendogli uno statuto trascendentale al di fuori della volontà degli individui singoli; in ultimo, recuperando dialetticamente la differenza tra uno e molti, cfr. L. ALICI, *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 15-20.

personale⁶⁰¹; la seconda, d'altra invece è elettiva e prevede l'intenzionalità dei due in relazione che si scelgono verso la composizione di un *noi*. La reciprocità si pone sempre anche in un *minimum*, , ossia in uno «statuto di fiducia iniziale ed un appello a un dono complementare»⁶⁰². È lo spazio della scelta libera in direzione dell'Altro il luogo entro cui disegnare la realtà relazionale dei soggetti. Mutuando la ricerca condotta da S. Kolm in campo economico, ripresa da Bruni e Zamagni⁶⁰³, è possibile stabilire tre criteri propri della reciprocità a partire dal carattere dei trasferimenti che essa determina: essi sono *bi-direzionali*, *indipendenti* tra loro e al tempo stesso *interconnessi*⁶⁰⁴. La norma studiata definisce aspetti peculiari del movimento reciproco:

il carattere volontario dei singoli trasferimenti (la loro indipendenza dalla prima transazione); *il* legame che i trasferimenti mantengono in virtù dell'atteggiamento reciprocante dei soggetti (la strutturale interconnessione tra offerta e dono); e *la* bi - direzionalità dei movimenti, perché se è vero che la prestazione altrui non è alla radice del primo trasferimento, non di meno l'assenza del coinvolgimento dell'altro impedisce il raggiungimento dell'obiettivo di reciprocità(se è vero che il fine è sostare nella relazione).⁶⁰⁵

Occorre specificare che a questi caratteri i due economisti fanno succedere anche quello di *transitività*, intesa come «la costruzione di nessi di relazionalità fra persone»⁶⁰⁶, che apre il dono a un terzo soggetto.

Alla base di tale norma del dare e del ricambiare tra le persone risiede una necessità di riconoscimento che apre l'essere umano verso un'ulteriorità, più o meno prossima e altra da sé.

Lo stesso Bruni è in grado di distinguere tre tipologie di reciprocità: la prima è detta *cauta*(reciprocità economica o di cooperazione); la seconda è la *philia*(o condizionale), di cui si dirà attraverso un breve confronto con l'opera aristotelica; la terza è la reciprocità *incondizionale*, come *incontro di gratuità* che, abbassando l'*agape* alle soglie

⁶⁰¹ Cfr. Ivi, p. 24.

⁶⁰² M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Éditions Mouton, Aubier 1942, p. 79, in M. AMADINI, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica: saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 140.

⁶⁰³ L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 166.

⁶⁰⁴ Cfr. S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p. 569.

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile*, op. cit., p. 181.

dell'*anthropos*, rinuncia alla condizionalità ma non alla reciprocità stessa⁶⁰⁷. Accogliamo come prospettiva di fondo del nostro studio questa ultima tipologia di reciprocità. Secondo Alici, l'interpretazione della dinamica intersoggettiva non può considerarsi se non recuperando un'istanza trascendentale che occupi lo spazio dell'ontologico⁶⁰⁸. Egli individua questo spazio nella *reciprocità asimmetrica*:

Se infatti si può ravvisare nella reciprocità la condizione di trascendentale che rende possibile ogni dinamica interumana [...] tale reciprocità trascende il modello stilizzato di una relazione duale. *La reciprocità deve* invece poter ospitare, nella forma di una piena reciprocità inclusiva, ancorché asimmetrica, la prima, la seconda e la terza persona, da cui dipende la piena mutualità del "noi".⁶⁰⁹

Si tratta di entrare nel nucleo del piano cartesiano di Ricoeur, ovvero in quello spazio compreso tra la dissimmetria agapica e l'uguaglianza orizzontale della giustizia, in quel luogo entro cui formare quella reciprocità inclusiva, capace di ospitare un "terzo".

È in questo quadro che è possibile scovare la necessaria asimmetria del reciproco. Non c'è relazione se non in un'asimmetria che fa sì che di volta in volta i ruoli possano scambiarsi e *l'ego* (secondo la lezione ricoeuriana abitato da *medesimezza* e *ipseità*), *attraverso l'alter ego* e superata l'oscurità di se stesso⁶¹⁰, possa costituirsi e dar principio al cammino del proprio umanarsi.

È dal suo carattere relazionale che si evince quanto l'essere umano viva immerso nella struttura di reciprocità, capace, attraverso il dono e l'aspirazione oblativa, di rompere ogni prospettiva simmetrica e di equivalenza.⁶¹¹ Egli si apre alla scommessa della differenza, che è suo carattere ontologico, e assume il rischio della gratuità che spera in un perpetuarsi della relazione, fuori da ogni vincolo contrattualistico⁶¹².

Il centro della questione è, ancora una volta, il bene dell'altro, quell'atteggiamento o disposizione che già Aristotele nel libro ottavo e nono dell'*Etica Nicomachea*⁶¹³ aveva chiamato *philia* (φιλία).

⁶⁰⁷ Cfr. L. BRUNI, *Reciprocità, Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Mondadori, Milano 2006, pp. 95-96.

⁶⁰⁸ Cfr. L. ALICI, *Forme della reciprocità*, op. cit., p. 27.

⁶⁰⁹ *Ibid.* Corsivo nostro.

⁶¹⁰ Cfr. G. MARCEL, *Diario metafisico*, in *Essere e avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 8.

⁶¹¹ Cfr. F. BREZZI, *Riconoscimento e dono una tessitura complessa*, in D. IANNOTTA (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino 2008, p. 122.

⁶¹² Ricorda infatti Seneca, stando sulla tensione che v'è tra desiderio di ricambio e controdono necessario, che se il donatore «ha raggiunto lo scopo che si è prefisso, e la sua intenzione è arrivata fino a me e ci ha allietato una gioia reciproca, egli ha ottenuto quello che cercava. Infatti non voleva che gli fosse restituito qualcosa in cambio, altrimenti non si sarebbe trattato di un benefico, ma di un affare.» L. A. SENECA, *Ben.*, p. 50.

⁶¹³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000. D'ora in poi EN

Il filosofo greco pone in analisi il rapporto di amicizia facendone emergere tre tipi - *specie*- di caratteri: l'utilità, il piacere, e la virtù. Le prime due specie, *accidentali*⁶¹⁴, si configurerebbero oggi dentro quell'ambito di relazioni che già la prima specie evidenzia, ossia in quelle utilitaristiche, il cui fine è un ritorno per se stessi. L'amicizia perfetta, per Aristotele, è quella di virtù, causata dal bene per l'altro, in quanto *se stesso*⁶¹⁵, che nasce dal desiderio di permanere reciprocamente nella relazione, con un certo grado di intimità (*synétheia*).

A proposito dell'intimità del legame, sembra opportuno porre un inciso per sottolineare come anche gli studiosi del M.A.U.S.S.⁶¹⁶, attraverso una critica ad uno studio di Sahlins, hanno aperto la questione concernente l'ipotesi che «il grado di distanza sociale tra coloro che scambiano condizioni il modo dello scambio»⁶¹⁷ questione viva ancor oggi nella tensione delle molteplici interpretazioni. Godbout sostiene che nel luogo asimmetrico in cui si sostanzia il dono (a parere del MAUSS privo per natura della forma del gratuito), non vi possa mai stabilirsi equilibrio, poiché il dono genera il debito ed esaurito questo, viene meno il dono stesso a favore dello scambio. La reciprocità quindi, per gli esponenti del MAUSS, vive di una forza che «incita colui che riceve a donare a sua volta a colui che gli ha dato oppure a un terzo»⁶¹⁸.

Nel carattere della reciprocità, riprendendo il filo conduttore nell'orizzonte indicato da Aristotele, si noti come non si escluda aprioristicamente la possibilità di un vantaggio o di un bene anche per chi propone la relazione⁶¹⁹. Si è affermato, per giunta, che i due

⁶¹⁴ EN, 1156 a15-20.

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ Si vuole sottolineare che nella prospettiva indicata da Godbout e dal M.A.U.S.S., non vi sia la possibilità del gratuito. Anzi la reciprocità si oppone al fenomeno di gratuità come inteso in questa sede. «La maggior parte degli autori che scrive sul dono concorda nel respingere la gratuità. Essa "maschera" qualcos'altro, come dice François Weber. Idea complementare: il rapporto di dono è dunque in primo luogo un fenomeno di reciprocità. [...] Se ne conclude che l'essenza del dono non consisterebbe nell'essere un dono. È quel che esprime l'idea di reciprocità come fondamento del dono, reciprocità ristretta o generalizzata; ma reciprocità. [...] Ancora sulla restituzione. Ve ne sono quattro modalità: 1) non sempre c'è restituzione nel senso abituale del termine [...]. 2) La restituzione è spesso maggiore del dono [...]. 3) La restituzione esiste anche se non è voluta [...]. 4) La restituzione è spesso nel dono stesso», J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, op. cit., pp. 121-123. Corsivo nostro.

⁶¹⁷ M. SAHLINS, *L'economia dell'età della pietra: scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980, p. 200.

⁶¹⁸ Da questa spinta, si struttura una forza sociale elementare. J. T. GODBOUT, *Quello che circola tra noi*, op. cit., p. 154.

⁶¹⁹ Sembra opportuno a tal proposito rileggere le parole di Godbout, che spingono lontano dalla prossimità esclusiva ricercata nell'aristotelica *philia*, e che anzi aprono decisamente alla terzietà del dono e aiutano a far luce sul piacere, necessario, che si prova donando. Si dona infatti «per far parte di nuovo della catena, trasmettere, sentire che non si è soli e che si "appartiene", che si fa parte di qualcosa di più vasto e in particolare dell'umanità, ogni volta che si fa un dono a uno sconosciuto, a uno straniero, a

soggetti nell'ambito della reciprocità assumono scambievolmente il ruolo del donatore e del donatario. Infatti non si vuole dimostrare l'assenza della ricerca del bene anche per sé - che definirebbe il sostanzarsi di una relazione puramente agapica, la quale occupa solo una parte del contesto in cui inserire il legame donativo-, ma piuttosto il permanere nella relazione è promosso proprio da un *vantaggio* che il donatore vive nel legame stabilito. Siffatto vantaggio è da considerarsi sempre alla luce del bene verso l'altro. Si pensi di nuovo a una relazione sentimentale o amicale. Il soggetto che elargisce il dono è certamente mosso dal bene nei confronti del donatario presso il quale vuole giungere sorprendendolo. Egli pensa di poter essere la sorpresa -il bene- del donatario: si presenta come dono. D'altra parte la gioia del partner della relazione è la propria gioia. Fare il bene del donatario è l'obiettivo primo del donatore e tende a perseguirlo attraverso la proposta di sé. In una apertura al bene per, e a partire da, l'altro, in una relazione donativa, in un legame oblativo, si fa anche il proprio bene.

La questione s'esprime con particolare rilevanza nell'intenzione donante, attraverso cui la relazione si perpetua non a causa del proprio piacere, o del ritorno personale, ma in virtù di ciò che l'altro è in se stesso. La *philia* aristotelica dice della reciprocità di cui si sta trattando, nella misura in cui essa è quella «forma di benevolenza attiva che comporta una autentica sollecitudine per il bene dell'altro in vista dell'altro stesso (εχεινουν ενεχα), per amor suo»⁶²⁰.

La *philia* che è parte della reciprocità, non si individua nelle affezioni o nelle passioni dei soggetti coinvolti nella relazione, bensì nella *prohairesis*⁶²¹, nella scelta di una comunione durevole della propria esistenza. È così dunque che viene sancito il legame tra l'*amicizia/amore* di matrice aristotelica da una parte e la reciprocità dall'altra, sul riconoscimento delle virtù che definiscono un patrimonio comune, e sul reciproco desiderio del bene per l'altro. Non si vuole con questo assimilare il concetto di *philia* al dono puro o al puro desiderio dell'altro, poiché per il filosofo greco essa lambisce l'idea di un amore per l'altro secondo dei caratteri di comunanza e di simmetria senza i quali essa diverrebbe impossibile: non sopporta differenza e disparità. E ancora, essa si limita a decifrare i termini di una relazione duale che non prevede lo spazio per "il terzo".

qualcuno che vive dall'altro capo del pianeta, che non si vedrà mai.» J. T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, op. cit., p. 29.

⁶²⁰ E. PEROLI, *Il bene dell'altro. Il ruolo della philia nell'etica di Aristotele*, in L. Alici, *Forme della reciprocità*, op. cit., p. 85.

⁶²¹ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, III 9, 1280 b 38-40.

Per aprirsi alla dimensione del dono, è allora necessario iniettare nelle categorie di somiglianza e di appartenenza *la scommessa della differenza*, della gratuità come rottura del noto e dell'identificato. Si tratta cioè di assumere il rischio di non essere ricambiati, portandosi *al di là della specularità del controdono* e della logica della proporzione nella misura degli affetti. *Ma non troppo al di là*, pena il deperimento del legame sotto i colpi inferti dall'umiliazione di non poter ricambiare⁶²².

Fuori dalla dimensione agapica verticale, fuori da quella della giustizia sul piano orizzontale, fuori anche dalla circolarità della *philia* (il cui carattere d'intimità legherebbe la donazione a una esigenza di prossimità tra i due della relazione, che qui viene oltrepassata), il dono si definisce in quell'attesa speranzosa nei pressi dell'altro, fine della richiesta di legame. Allora la reciprocità non può fare a meno di una vicendevolezza *desiderata, sperata* (queste due qualità definiscono la volontà di prendersi cura dell'altro presso la relazione) e mai certa, da rinnovare costantemente e non chiusa in un rapporto io-tu, ma aperta alla transività verso un terzo, che non può essere se non in forme creative di privazione, mosse intenzionalmente dal desiderio di stare presso un altro.

In questi termini emerge tutto il carico paradossale che il dono ha in sé:

il dare del donatore è un donare perché la sua azione donativa non può esigere contropartita; ma nello stesso tempo, il senso di quel dare si sostanzia nella cura della relazione, ragion per cui la risposta è attesa. La risposta deve però sorprendere, quindi essere in un certo modo disattesa.⁶²³

La reciprocità è quindi altro rispetto alla reversibilità simmetrica di un ritorno equivalente, che farebbe scadere la relazione in una forma mercantile, contrattualistico-utilitaria del dare.

Il dono si esplica in una reciprocità fondata su un *principio di scelta attiva*⁶²⁴, che consente al soggetto di autodeterminare il proprio sviluppo futuro. Qui risiede, secondo S. Zanardo, il principio onto-etico della relazione donante: il soggetto è in relazione ad altre soggettività ed è spinto verso, in questo moto, da un desiderio d'altri, che produce nello stesso tempo la realizzazione di sé come apertura verso l'alterità. «Quanto più l'apertura (il per altri) è attivata, tanto più l'oggetto (altri) è coltivato, tanto più

⁶²² S. ZANARDO, *op. cit.*, p. 575.

⁶²³ *Ivi.*, p. 577.

⁶²⁴ Cfr. E. ERIKSON, *La regola aurea alla luce di una nuova introspezione*, in *Introspezione e responsabilità. Saggi sulle implicazioni etiche dell'introspezione analitica*, trad. it., M. L. Falorni, Armando, Roma 1968, p. 230, in *ivi.*, p. 584.

l'apertura viene rinforzata (nella virtù) e tanto più naturale risulta la scelta della dedizione»⁶²⁵.

Nel dono, quindi, passa il soggetto che si pone visitante, come un evento, presso un'alterità con cui vuole legarsi. Egli (si) dona perché possa essere ricevuto il dono (di sé) e perché, di conseguenza, possa crearsi la relazione. Questa, si perpetua in uno scambio (di sé), ovvero in una interdonazione⁶²⁶, che avviene in modo ogni volta nuovo e che si fonda su una reciprocità che nulla dice dell'obbligo di ricambiare, ma è intenzione gratuita, la quale, attraverso una mediazione simbolica, favorisce il permanere nello stato di comunione. Le due intenzionalità soggettive, nell'esercizio della propria libertà, possono aprirsi ad una transività che sposta verso un terzo la forza contenuta nel darsi reciproco.

Questa trama fonda la struttura relazionale con cui la persona si avvicina all'alterità, nella prospettiva di stabilire una relazione duratura che procede, attraverso il bene (non in senso oggettuale) scambiato, al costituirsi di un'umanizzazione reciproca dei due soggetti.

Dicendo questo sappiamo bene di affermare che il soggetto non può considerarsi persona da principio, in assoluto, come dato.

Egli, infatti, si fa tale, tende al proprio compiersi, è teleologicamente direzionato, ha il compito di divenire sempre un po' più umano. L'io originario ha come orizzonte il *divenire persona* aprendosi all'Essere⁶²⁷, facendosi man mano più uomo.

Non sfugga la lezione dell'allegoria platonica della caverna, nel VII libro de *La Repubblica*, che arriva a noi come la descrizione di quell'azione volontaria e libera che recide le catene e promuove il processo di umanizzazione dell'individuo, lasciando l'indefinitezza dello sguardo capace di cogliere solamente le ombre⁶²⁸.

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ Cfr. J. L. MARION, ED, *supra*.

⁶²⁷ «[...] soggetto come persona quale grande metafora culturale e proiettiva, che è in quanto si fa e si fa solo nel travaglio della propria, singola esistenza, e solo essa si apre alla costruzione di un proprio senso, dando corpo a quell'apertura –all' –Essere che la anima e che le si impone come destino, se e quando il soggetto esce dalla propria immediatezza, naturale e sociale, e entra nella riflessività, riappropriandosi esistenzialmente del *logos*» F. MATTEI(a cura di), *Itinerari filosofici in pedagogia. Dialogando con Mario Manno*, Anicia, Roma 2009, p. 17.

⁶²⁸ Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, libro VII.

È di questo transito dalla condizione di prigionieri al momento della contemplazione del sole, che si occupa il discorso pedagogico; ed è all'analisi della relazione di *quel qualcuno*⁶²⁹ con il prigioniero, cui tende ogni parte di questo studio.

Il nostro compito, ora, è quello di mostrare come la dinamica della donazione sia una delle cifre più significative del paradigma educativo, e come chi educa possa assumere scambievolmente il ruolo di donatore e di donatario per instaurare quelle relazioni significative atte a promuovere il cammino verso la bellezza della luce del sole.

⁶²⁹ Cfr. *ibid.*

PARTE TERZA

Linee per una teoria del dono in ambito educativo.

APPRODI A UN'EDUCAZIONE DONANTE.

1. Cenni introduttivi.

*Genoio, hoios ei*⁶³⁰ Suona così l'invito pindarico, nell' ode della seconda Plitica, che richiama l'essere umano al compito di divenire sempre più uomo. Desta l'anima quieta verso quel particolare itinerario che favorisce il transito dalla condizione di schiavo a quella di contemplatore e poi testimone, maieuta. La massima di Pindaro pone l'attenzione su quel processo, mai compiuto definitivamente, in quanto *télos*, che considera l'uomo nel suo carattere ontologico di continua nascita.⁶³¹

Il *diventa ciò che sei*⁶³² irrompe nelle righe della storia personale degli individui che cercano, itinerando, gli approdi⁶³³ necessari al procedere in direzione della propria, personale umanizzazione, ovvero, secondo Kierkegaard quella

possibilità, che è di tutti, di diventare un Singolo davanti a Dio, possibilità tenuta nella posizione forte che vede l'Assoluto come meta e misura dell'uomo, ossia come la *ratio* dell'uomo, la fonte di senso che sola consente di cogliere e dire la modalità ultima dell'umano. Niente può misurare l'uomo, niente può dire la misura dell'umano. Né la natura, né la società, né il progresso, ma soltanto l'Assoluto Persona.⁶³⁴

⁶³⁰ Γένωιο οἷος εἶ, PINDARO, *Pitiche*, 2, 72.

⁶³¹ «L'uomo deve non tanto costruire la sua vita, quanto proseguire la sua incompiuta nascita; deve nascere via via lungo la propria esistenza, ma non in solitudine, bensì con la responsabilità di vedere e di essere visto, di giudicare e di essere giudicato, di dover edificare un mondo in cui possa venir racchiuso questo essere prematuramente nato, senza tempo, senza libertà, e in tale situazione fare il proprio ingresso nel gran teatro del mondo senza neppure sapere quale sia il ruolo che gli tocca rappresentare.» M. ZAMBRANO, *El sueño creador*, trad. it V. Martinetti, *Il Sogno creatore*, Mondadori, Milano 2002, pp.27-28. Inoltre, cfr. M. ZAMBRANO, *Per l'amore e per la libertà: scritti sulla filosofia e sull'educazione*, Marietti, Genova 2008 et R. MANCINI, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, Città Aperta, Troina (EN) 2007.

⁶³² «Il vero movimento liberante dell'uomo non comporta diventar altro, ma diventare quell'io che si è.» E. DUCCI, *Libertà liberata. Libertà Legge Leggi*, Anicia, Roma 1994, p. 55.

⁶³³ Già nel titolo del capitolo in essere si parla di *approdi*. Alcuni meravigliosi capoversi scritti dalla prof.ssa Edda Ducci richiamano il significato profondo del lemma e ne rintracciano i momenti d'attiguità al fenomeno educativo: «Approdo suggerisce il senso del muoversi, di avanzare direzionato, di un arrivare a un punto atteso e desiderato; è più evocativo di fine o meta- posti nella posizione emergente da un procedimento logico più che da una tensione viva. Richiama struggimento, girovagare ansiogeno. Fa pensare al sortire del disagio, dal pericolo anche mortale. [...] Parlare di approdi vuol dire sapere che il navigare umano può e deve avere una rotta, e una rotta non vana.[...] il rispetto per l'uomo comporta che si riconoscano, si additino approdi degni di lui.» E. DUCCI, *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*, Anicia, Roma 1992, pp. 11-12.

⁶³⁴ Ivi. p. 62. Non sembrano inadeguati, in questa sede termini come Assoluto e Dio. Si ritiene che entrambi, ognuno col proprio significato, diano nome a un momento essenziale della relazionalità umana: «La triplice relazione di vita dell'uomo è: la sua relazione con il mondo e con le cose; la sua relazione con gli uomini considerati tanto come individui quanto come moltitudine; e la sua relazione con il mistero dell'essere, che attraversa certo tutte le relazioni precedenti, ma che le trascende tuttavia

Dar spazio all'umano⁶³⁵ che è in potenza, è il compito che dà significato all'esistenza di ogni persona. È un movimento liberante, il cui processo ha vita da due flussi complementari, all'apparenza antinomici. Da una parte v'è un moto esogeno, che consta di tutto quanto è culturale, ambientale, eventuale; dall'altra v'è una azione endogena, che tende a portar fuori ciò che è posto nella struttura personale dell'umano. La relazione dialettica di questi due andamenti fonda il complesso di elementi che costituiscono la traccia su cui si definisce la via di umanizzazione dell'essere umano. Ogni individuo in relazione alle due forze, esterna e interna, riceve ciò che esse portano alla presenza e "condannato ad essere libero"⁶³⁶, nell'esercizio della propria responsabilità, sceglie come relazionarsi; egli ha facoltà di determinare l'azione da compiere, in risposta all'evento cui assiste. Tale risposta sarà il veicolo pratico per mezzo di cui egli realizzerà ciò che vuole diventare. L'esistenza si definisce dunque, nelle scelte effettuate, ognuna delle quali ha in sé un "angosciante", per dirla in termini kierkegaardiani⁶³⁷, germoglio di libertà, che pone l'uomo di fronte all'antitesi dei percorsi possibili.

Il divenire ciò che si è nella forma del proprio umanarsi, si costituisce attraverso il formarsi alla libertà, che come sostiene E. Ducci in *Libertà liberata*, è un processo mai assolutamente oggettivabile, poiché visibile solo nella concretezza dell'esperienza; per questo impossibile da descrivere in forma definitiva tale processo può essere sintetizzato, secondo le vie tracciate dalla filosofa nel testo suddetto, in alcuni principi costituenti generali, direttrici su cui definire il nucleo della declinazione pedagogica del dono. Una più ampia trattazione di tali principi sarà rintracciabile tra le righe dei prossimi paragrafi.

Innanzitutto è necessario porre in questione la cifra della *libertà*, manifestatrice della natura più profonda dell'uomo, che considerata dal punto di vista pedagogico

fondamentalmente. Il mistero dell'essere è ciò che il filosofo designa come Assoluto e il credente come Dio, ma che, anche chi rifiuti tanto l'uno quanto l'altro, non può effettivamente eliminare dalla sua situazione.» M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Marietti Genova – Milano 2004, p.83.

⁶³⁵ «Unico fra tutti i viventi l'uomo nasce senza determinazione coartante a un fine; nasce imperfetto, incompleto, indeterminato, in stato di povertà e di indigenza. Possiede però un'orientazione generale all'autosoddisfacimento e all'autorealizzazione e un orientamento generale al bene. L'uomo ha la possibilità e il dovere di realizzarsi: in ciò sta la sua libertà.» E. DUCCI, *Libertà liberata*, op. cit., p.53.

⁶³⁶ Cfr. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1997. La libertà può essere considerata lo strumento attraverso cui giungere al pieno umanarsi. Essa nel cammino di compimento di ogni individuo diviene elemento sempre più presente. Appare necessario affermare che la cifra della libertà è proprietà viva in ogni uomo sin dalla sua nascita e sebbene possa essere volontariamente o meno costretta, essa non viene mai del tutto e definitivamente annientata.

⁶³⁷ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.

rappresenta la qualifica massima di una persona. Formare alla libertà è compito dell'educativo che deve considerare *la meta e la misura*, che rendono all'essere umano la propria irripetibilità e unicità. La libertà apre al momento relazionale, in chiave critica «individui liberi che contribuiscono alla liberazione degli altri »⁶³⁸, e al compito dell'autorealizzazione⁶³⁹.

Nell'ottica di un movimento liberante che conduce l'uomo in direzione di ciò che è, appare necessario che egli colga, attraverso una lettura esistenziale, le *istanze originarie* che lo costituiscono persona, cioè le esigenze assolute che costituiscono l'uomo nella sua soggettività originaria; queste sono espresse dall'*io voglio / tu devi*, nell'ottica in cui il *tu devi* è radicato nella singolarità dello stesso *io voglio* e crea, pertanto, una dialettica di realizzazione eticamente inscritta nel soggetto e aperta alla relazione. Posto che l'etica risulta inscritta nell'uomo allora egli tenderà per natura verso la sua realizzazione, umanando se stesso non nell'isolamento ma grazie al relazionarsi con l'altro da sé.

La *motivazione*, momento delicato della libertà, si riferisce al rapporto dell'io con il reale oggetto di scelta; essa non solo giustifica la scelta, ma conferisce all'io l'energia per realizzarsi nel compimento delle scelte. La motivazione diviene momento risolutivo della libertà e consente di riconoscere che i condizionamenti che giungono all'individuo non devono sostituire l'io nelle sue funzioni di fonte energetica e parametro giustificativo. Scrive E. Ducci in proposito:

è libero chi è *causa sui-*, pur densa di differenti interpretazioni perché leggibile in differenti accezioni, è un buon principio ermeneutico. Sia che la si intenda –è libero chi è causa di sé –o- è libero chi è a causa di sé- il tratteggio della modalità ultima della libertà risulta abbozzato. Libero è colui che è causa della propria dialettica interna di realizzazione, causa seconda, partecipata, causa che desume il potere causante da una trascendenza –immanente, ma vera causa della propria dialettica.⁶⁴⁰

Un ulteriore principio da cogliere riguarda *la pulsione fondamentale* del soggetto. Questa spinge l'uomo verso il bene e il bello che appaiono in forme concrete. Posto che, scrive Ducci, carattere dell'umano è la sua relazionalità, il bene e il bello riguardano l'io in relazione agli altri e all'Assoluto. il soggetto per compiersi con l'intensità di cui la sua natura è capace ha bisogno della relazione con una soggettività altra da sé.

⁶³⁸ L. Borghi, *John Dewey e il pensiero pedagogico contemporaneo negli Stati Uniti*, La nuova Italia, Firenze 1951, p.231, in F. Cambi, P. Orefice (a cura di), *Educazione, libertà, democrazia. Il pensiero pedagogico di Lamberto Borghi*, Liguori, Napoli 2005, p. 73.

⁶³⁹ Cfr, E. DUCCI, *Libertà liberata*, op. cit., p.66.

⁶⁴⁰Ivi. p.56 .

Essendo il *tu devi* radicato nelle profonde modalità di essere del soggetto, ma non identico con esse, lo sviluppo dell'io non è né necessitato, né spontaneo, ma libero: cosciente, cioè, del divario tra l'*essere* e il *devi*, della possibilità di una dialettica tendente non a superare i momenti, ma a inverarli mediante un salto qualitativo, e quindi dell'urgenza di passare dal piano della potenzialità a quello dell'effettuale, che nell'ambito della libertà è indicato dalla scelta –decisione.⁶⁴¹

Conoscersi e scegliersi permettono alla motivazione di costituirsi nella sua concretezza. La *conoscenza di sé* è un processo dialettico che vede l'io specchiarsi in un soggetto altro da sé, che gli permette di conoscersi e riconoscersi in quanto percepito, conosciuto e riconosciuto dall'altro stesso. Ora, per l'edificazione del sé, nell'ottica del proprio umanarsi, lo specchiarsi non è che il primo passo.

Posti i riferimenti per definirsi, è necessario che emerga la *volizione* attraverso cui l'io si costituisce. La decisione che spinge ad approdi tendenti all'umano, è esercizio in cui il soggetto si libera dal pericolo dell'alienazione e si distanzia da percorsi individualistici che chiudono alla possibilità relazionale. Decidere è esercitare nel mondo, nella concretezza, la propria libertà ed è il processo che permette *l'unificazione della persona*, considerata «emergente per intensità ontologica sul reale e autonoma nelle scelte singole rispetto a condizionamenti o motivazioni estrinseche.»⁶⁴²

Dunque il costituirsi umano passa dalla cifra della libertà, che data ontologicamente come principio nell'uomo, si presenta come germoglio che ha la possibilità di formarsi e divenire sempre più carattere costitutivo della persona. Il divenire umano è mosso dall'interrogativo sul senso dell'esistenza, che se posto in giusta direzione determina la consapevolezza che «l'esistere possa andar perduto o venire sprecato perché non se ne è individuato il tessuto connettivo e non si è visto quale modalità lo può rendere intrinsecamente tutto valido.»⁶⁴³

La libertà acquisita nel grado di cui l'individuo è capace e l'inquietudine che muove l'uomo in direzione del proprio fine, costituiscono il luogo in cui definire la donazione come tale.

Tutto quanto segue sarà volto a dimostrare che il legame educativo, che ha come fine l'umanarsi dell'uomo, agisce in una profondità del soggetto che può essere raggiunta solo dall'istituzione di un particolare tipo di legame. Un legame che sappia intravedere l'umano, che sia capace di agire da anima ad anima correndo il rischio di ferirsi. Si tratta

⁶⁴¹ Ivi. p. 58.

⁶⁴² Ivi. p. 61.

⁶⁴³ E. DUCCL, *La parola nell'uomo. Spunti per una filosofia dell'educazione dalla pneumatologia di Ferdinand Ebner*, La scuola, Brescia 1983, pp. 39-40.

di un legame in cui l'*io* si espone verso il *tu* con tutto se stesso, presentandosi come un evento. Un dono appunto.

Sarà quindi necessario sostare su ciò che concerne dire *relazione*.

La tradizione filosofica, in tal senso, ha prodotto numerosi contributi e gli autori che si sono cimentati nella soluzione di tale questione hanno posto le condizioni affinché si potesse considerare il problema da molteplici punti di vista. Certamente chi scrive non potrà giustificare adeguatamente e compiutamente questioni che attengono alla metafisica e che svierebbero la ricerca verso indagini sui fondamenti della realtà. Non sarà dunque possibile dar conto in maniera articolata delle strutture fondamentali degli elementi che costituiscono l'approccio da cui si è scelto di osservare le strutture della relazione. Ovvero, si lambiranno i principi primi dell'ontologia relazionale senza poter entrare nelle declinazioni specifiche dell'essere che la riguardano.

Lo sfondo delle scelte compiute per svelare la donazione nell'educativo e la visione antropologica su cui si costituiscono i tre cardini del legame umano (l'*io*, il *tu* e lo spazio del rapporto dialettico)⁶⁴⁴, s'inscrivono in un orientamento ispirato alle tradizioni personalista e dialogica d'impostazione *ebraico -cristiana*, che considera la forma prima della relazione quella in cui Dio chiama l'uomo e lo pone nella condizione di essere il *tu*.

Si cercheranno in questi ambiti i nessi causali che tengono insieme il donare, il ricevere e il ricambiare e nell'individuare le modalità attraverso cui i soggetti attori dello scambio si relazionano si porteranno alla luce gli spazi significativi dell'educativo. Ovvero si entrerà in maniera ancor più efficace nelle pieghe delle strutture tipiche della donazione per riscontrare in esse quanto di pedagogico vi sia.

Non essendo quella del dono un'eccezione storica della contemporaneità, una proposta etica da attuare o una serie di azioni morali da promuovere e cui sottostare per una certa forma d'ideologia o credenza, ma un'esperienza presente nella vita dell'uomo, costituita da azioni, comportamenti, modi d'esserci, si rileveranno alcuni momenti peculiari di questa presenza, al fine di scovare quanto già del dono vi sia nelle trame dell'educativo; e, si badi bene, non si cercherà il dono nell'area del potenziale o come atteggiamento da promuovere (certo che in parte c'è anche questo, poiché l'umanarsi è processo infinito), ma come realtà da individuare, svelare e consapevolizzare.

⁶⁴⁴ Cfr M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinsello Balsamo (Mi) 2004.

Si vuol dimostrare, attraverso un procedimento euristico, l'equivalenza tra molti tratti sostanziali del processo educativo, che arrivano a noi sin dalla tradizione greca e i pilastri che fondano le strutture delle dinamiche di donazione, delle quali abbiamo evidenziato caratteri più significativi. Saranno posti in luce i momenti di maggiore attiguità tra le direttrici principali elaborate dagli studi delle scienze dell'educazione e quanto riportato, in primo luogo, dalla tradizione fenomenologica circa il dono. Procederemo facendo dialogare, attraverso alcune deduzioni, gli orizzonti che i filosofi contemporanei hanno aperto sul rapporto oblativo, con la realtà educativa.

2. *L'essere umano come genere relazionale: fondamento e -quindi- strumento.*

Educazione e donazione sono possibili dunque solo se fondate sul principio di libertà. Riferendoci alla libertà chiamiamo in causa quell'elemento costitutivo dell'essere umano che è anche strumento attraverso cui è possibile la realizzazione dei fini cui è chiamato. La relazione tra la tensione teleologica e la libertà di ogni individuo assumerà un carattere profondamente individuale in quanto sarà definita nell'ottica di una coniugazione soggettiva di un uomo protagonista del proprio umanarsi, che cercherà e assumerà una sua propria *forma*. Questa dice del trascendentale dell'essere, ovvero sarà, come indica la tradizione scolastica, una "declinazione" particolare dell'essere stesso. Segue la necessità, posto il primo tassello che costituisce l'insieme degli strumenti per l'umanarsi soggettivo, di porre l'accento sulla struttura che permette all'individuo di rispondere al *genoio*, *hoios ei*. Occorre definire il *come*, attraverso quali passaggi, sia possibile realizzare il proprio compimento e quindi cogliere la direzione e la strada che conduce al *ciò che si è*.

L'avverbio interrogativo che introduce tali questioni apre alla definizione delle norme attraverso cui compiere le azioni concrete tese al divenire se stessi; chiede conto di ciò che è necessario alla realizzazione della propria umanizzazione.

Il *come* propone quindi una diversa angolatura da cui cogliere l'essere umano, che usa la libertà che lo costituisce per far *-si* nascere. L'avverbio - *come*- riformulato, apre alla questione circa il "*che fare*" e quindi, di nuovo, "*chi essere*".

L'uomo che nella metafora platonica della caverna è prigioniero della propria ignoranza e affinché possa realizzare il proprio compito, rispondere alla questione circa il divenire ciò che è, ha necessità di uscire dalla grotta e vedere la luce del sole. Deve cioè sciogliere

le catene e tendere verso la luce, verso il colle vestito dei raggi solari⁶⁴⁵, che è approdo primo di una esistenza libera.

Dunque, come realizzare la tensione finalistica che muove l'essere umano in direzione del suo compimento? C'è un anelito da ascoltare da un *tu* che lo pronuncia. C'è da dar forma a quell'inquietudine che muove la libertà individuale in direzione di quella scossa capace di penetrare le strutture dell'anima e di risvegliare l'essere umano al suo compito.

Si tratta di cogliere gli elementi specifici di quel "terzo", quello spazio che si definisce tra l'*io* e il *tu*, che è via per promuovere il disvelamento e la formazione dell'umano. Occorre porre in esame il contesto entro cui la libertà permette all'umano di esporsi presso un'alterità: le tessiture della relazione e in particolare della relazione educativa⁶⁴⁶.

Essa, come vogliamo dimostrare, non si pone innanzitutto come scelta ma come un dato che viene prima dell'uomo stesso.

La coartazione della realtà esterna e della ignoranza interiore da cui è tenuto prigioniero l'uomo, esigono una scossa, un essere -posti in uno stato di profondo disagio interiore, perché possa subentrare la consapevolezza dell'uno e dell'altra. [...] La forza capace di scuotere il soggetto dovrà pertanto essere sì esterna rispetto al soggetto stesso, ma tale da penetrare nelle profonde strutture del suo animo, e da avere una efficace risonanza nella sua interiorità. Dovrà risvegliare nell'uomo il dubbio che insegna a inquietarsi per se stessi.⁶⁴⁷

Riferendo della forza esterna, è necessario entrare nella prospettiva che coglie l'essere umano in relazione a ciò che è altro da lui, una *forza* appunto.

C'è da aprire una parentesi per porre in evidenza gli elementi che stabiliscono il confine entro cui si costituisce il rapporto.

⁶⁴⁵ Impossibile non dare voce alla suggestione che richiama la Commedia, nel pensare alla liberazione della schiavitù nel testo platonico. V'è una profonda similitudine nel passaggio dalla condizione di buio, in cui l'uomo non vede, tormento che Dante descrive come una paura che è di poco inferiore all'angoscia della morte, alla visione della luce che rinfranca, mostra la verità delle cose. Ancora, l'analogia nella condizione dell'essere umano pellegrino, alla ricerca della verità, del significato della propria esistenza -del ciò che egli è-, che si trova ad affrontare innanzitutto se stesso, la propria condizione finita. E, inoltre, l'aiuto di un altro uomo, un *magister*, che va incontro e accompagna la persona in ricerca, partecipa alla sua umanizzazione, al viaggio che cerca *la diritta via smarrita*. «Ma poi ch'i' fui al piè d'un colle giunto, là dove terminava quella valle che m'avea di paura il cor compunto,/ guardai in alto e vidi le sue spalle vestite già de' raggi del pianeta che mena dritto altrui per ogni calle./ Allor fu la paura un poco queta, che nel lago del cor m'era durata la notte ch'i' passai con tanta pietà. / E come quei che con lena affannata, uscito fuor del pelago a la riva, si volge a l'acqua perigliosa e guata, così l'animo mio, ch'ancor fuggiva, si volse a retro a rimirar lo passo che non lasciò già mai persona viva» DANTE ALIGHIERI, *La divina Commedia*, Inferno, I, 13-27.

⁶⁴⁶ J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, in *Oeuvres complètes*, vol VII, pp. 765-988, Saint- Paul, Paris 1988, *Per una filosofia dell'educazione*, La scuola, Brescia 2011, p. 60.

⁶⁴⁷E. DUCCI, *Approdi dell'umano*, op. cit., p.45 -46.

V'è un soggetto come una forma particolare dell'essere che sosta fuori dalla persona che ha il compito/la capacità di pervenire presso di essa e stabilire un legame attraverso un dialogo. I due, soggetto e (s/S)oggetto, si definiscono l'un, l'altro proprio grazie all'attitudine che gli è propria di muoversi vicendevolmente verso la verità del sé, ovvero, usando le parole del Divin Poeta, per ravvivare la *speranza de l'altezza*⁶⁴⁸.

La prospettiva considerata in questa sede, intende definire l'*io* e il *tu* nella direzione di un *sé personale*, un *soggetto* che è costituito da una *tensione ontologica* che lo spinge verso un *altro* - soggetto- da sé.

Poste le frontiere della relazione, situazione radicale della scommessa educativa che concerne il diventare uomo⁶⁴⁹, è necessario, per articolare una riflessione sul genere relazionale cui appartiene l'essere umano, partire da una domanda: come sono intessute le trame del legame tra gli uomini: l'*io* è chiamato da una alterità o chiama egli stesso per primo l'altro da sé?

Il problema è inquadrato ponendo l'accento sul nesso profondo e misterioso tra il soggetto e l'altro da sé dal momento in cui il dialogo relazionale è stato istituito, dando valore al contesto temporale ed esistenziale in cui esso prende forma; si dà ragione di ciò che accade dall'avvento della chiamata, quando l'*io* e il *tu* si trovano uno di fronte all'altro, disposti al rapporto.

Certo è che, da questo punto di vista, s'entra direttamente nella relazione pedagogica in quanto anch'essa inizia dallo sporgersi di un soggetto verso un'alterità; tale moto può risultare sia esplicito da parte dell'educatore che esplicito o implicito da parte dell'educando. V'è uno tra l'*io* e il *tu* che chiede all'altro la relazione. Ed è bene sottolineare che il primato della chiamata non stabilisce di per sé il ruolo che il soggetto assume nella relazione asimmetrica.

Posto che il riferimento filosofico – antropologico della tesi espressa si fonda sulla tradizione *ebraico –cristiana*, *dobbiamo postulare che sia il tu a pervenire nei pressi dell'io*; l'*io* è quindi sempre chiamato a muoversi, ad uscire dai propri nascondimenti, invitato alla relazione da una realtà soggettiva che in maniera evenenziale e del tutto sorprendente, gli si pone d'innanzi.

⁶⁴⁸DANTE ALIGHIERI, *op.cit.*, Inferno, I, 54.

⁶⁴⁹ Cfr. F. MATTEI, *Parola di uomo. Ricordando la lezione di Edda Ducci*, in *Sfibrata paideia. Bulimia della formazione, anoressia dell'educazione*, Anicia, Roma 2009, p. 128.

A livello epistemologico ribadiamo dunque che *l'io si dà in una dimensione di apertura ad una alterità*.⁶⁵⁰ Il punto di partenza del quadro teorico di riferimento che si vuole assumere, la prospettiva da cui si vuol cogliere l'uomo del legame educativo donante, considera il soggetto in prospettiva di un legame.

L'essere umano che non può vivere in condizione individuale⁶⁵¹, monadica, necessita di un Altro e/o altro per attuare la propria ascesa verso l'umanizzazione e verso il proprio compimento.

Umanarsi per l'individuo è fare esperienza della propria umanità sino al punto della sua massima espressione.⁶⁵²

Dicendo *relazione* ci si trova di fronte a un ventaglio di piani sui quali è possibile considerare le forme particolari d'incontro, e quindi d'esserci, tra due esseri umani: dall'incontro accidentale aristotelico, all'io relazionale come principio, significato definitivo dell'essere umano, proprio del dialogismo buberiano.

Nella ricerca delle intersezioni tra la dimensione donante e quella educativa si ritiene che lo spazio e la forma di definizione della struttura del legame s'inscrivano in quel cominciamento che spalanca le porte dell'essere, e in definitiva dell'esserci, dal nulla.

Il passaggio dal nulla all'esserci è, per l'uomo, espresso da una relazione chiamata, da un rapporto io –tu, da un nesso primordiale sul quale si fonda e si erige il momento esistenziale della relazione. Questo cominciamento –libera creazione trapela dalle dimensioni aprioristiche di relazione rintracciabili nell'interiorità umana.⁶⁵³

Fatto primitivo dell'esistere, elemento proprio del cominciamento umano, la relazione riguarda la persona dal momento che essa è, se è chiamata.⁶⁵⁴ Il soggetto dirompe nella

⁶⁵⁰ La storia della filosofia è costellata di autori che hanno fatto della dimensione relazionale dell'uomo il fondamento delle teoresi sviluppate. Interessante in questo senso riportare quanto già Aristotele afferma in *Etica Nicomachea* e nella *Politica*: «chi non può entrare a far parte di una comunità, chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma è una belva o un dio» ARISTOTELE, *Politica* I, 2, Laterza, Bari 2009.

⁶⁵¹ «Se tu prendi l'individuo come tale, vedrai dell'uomo proprio solo quanto vedi della luna, perché solo l'uomo – con - l'uomo può offrire una piena immagine» M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, op. cit., p.119.

⁶⁵² Cfr., E. DUCCI, *L'uomo umano*, Anicia, Roma 2008, p.79.

⁶⁵³ E. DUCCI, *Essere e comunicare. fondamenti di una filosofia dell'educazione*, Adriatica, Bari 1973, p. 11.

⁶⁵⁴ Maurice Nédoncelle, *filosofo e teologo esponente del pensiero personalista*, a tal proposito sostiene che non si possa avere coscienza del proprio sé, se non si riconosce l'altro, se non si è stati chiamati, ovvero generativa un soggetto altro. Egli sostiene che nel *cogito* vi sia immediatamente il carattere di reciprocità. Si veda a tal proposito M. NÉDONCELLE, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Edizioni Paoline, Roma, 1959; Id., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1942; Id., *Vers une philosophie de l'amour et de la Personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1957; M.AMADINI, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nedoncelle*, Vita e pensiero, Milano 2001.

presenza in quanto posto in essa⁶⁵⁵, e abita l'*hic et nunc*, con la vocazione⁶⁵⁶ a compiersi, nello sviluppo/ svelamento del proprio potenziale e nel discernimento tra il bene e il male. In questa potenzialità v'è l'uomo tutto, nel suo carattere primordiale, e nel suo procedere *ad*, nell'esercizio del raffinamento della propria libertà e della propria volontà.

La relazione viene in tal modo considerata come il canale per mezzo di cui l'essere umano riceve l'alterità e assume, facendolo proprio, l'elemento soggettivo trasmesso. Essa è la condizione in cui l'umanità è immersa e la prospettiva attraverso cui l'io si costituisce e si libera dall'astrazione individuale per rendere concreta la propria soggettività in rapporto ad un altro;⁶⁵⁷ tale alterità è colta dal soggetto per mezzo degli schemi, linguistici, concettuali, emozionali, che gli sono propri.

L'accoglienza per la forza che porta con sé l'elemento –il soggetto- ricevuto, permette/promuove il cambiamento delle categorie personali, offrendo la possibilità di integrarle con nuovi ordini concettuali ed emozionali e con espressioni e impressioni che giungono presso l'individuo come totalmente altro da sé.

Si giunge, quindi, all'alterità come approdo per compiere il processo umanizzante; d'altra parte la via per il *genio*, *hoios ei*, ha il suo principio in una chiamata che giunge da un essere umano che interpella e suscita inquietudine nel soggetto. L'altro diviene passaggio per il processo del proprio umanarsi giacché è necessario al compiersi di un legame considerato come mediazione di spazio e tempo.

Per muoversi verso una soggettività che l'ha interrogato, l'io ha necessità di aprirsi con l'intensità che l'altro richiede. Il soggetto che chiama si espone e si presentifica nella forma di una domanda. Il destinatario dell'interpellanza, perché possa esserci risposta deve a sua volta compiere un movimento di uscita da sé, di ritrazione, per dare spazio a colui che si è mosso per primo. L'io sceglie di coinvolgersi o meno in una relazione che ha carattere rischioso in quanto trasformativo:

⁶⁵⁵ Si tratta di abbracciare una prospettiva. Delle due l'una: l'io è posto da una mano creatrice e generatrice dell'ordine terrestre o l'io si autopone e si svela nell'evento libero da ogni normatività. Scrive G. Marcel: « Ciò significa che la conoscenza di un essere individuale non è separabile dall'atto d'amore o di carità mediante il quale quell'essere viene posto in ciò che lo costituisce come creatura unica o, se si preferisce, come immagine di Dio[...]. Ma è altrettanto necessario ricordare che questa verità può essere in ogni momento e da ciascuno di noi volutamente ignorata.» G. MARCEL, *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Roma 1980.

⁶⁵⁶ Il termine *vocazione*, sarà considerato in questa sede in senso proprio, ovvero con il significato di «chiamata, invito».

⁶⁵⁷ Cfr. E. DUCCI, *Essere e comunicare, op. cit.*, p.25.

il coinvolgimento dell'io, di cui massimamente si cura il decidersi libero e lo scegliere non condizionante, è una posta grande. Per l'interlocutore questo rapporto sull'onda del dialogare comporta un rischio; forse il rischio della libertà, forse il rischio di un avviarsi di liberazione. Certamente non sfocia in un passivismo non coinvolgente. L'io viene portato, in certo modo, allo scoperto nel suo stare di fronte ad una verità esistenziale, viene portato al bivio nel suo impatto con l'agire. E in questo caso il rischio, socraticamente, è bello perché la speranza è grande: è l'esser fatti liberi della verità, l'aver intravisto e apprezzato la decisione libera⁶⁵⁸

Si procede, perché le potenzialità di ogni essere umano diventino forze incarnate⁶⁵⁹, in direzione di un soggetto diverso da sé con l'intenzione di costruire un dialogo, misterioso e rischioso, che coinvolga tutta la propria persona.

L'alterità, che chiama e diviene meta, esercita il suo costitutivo carattere maieutico, fecondando l'uomo perché divenga sempre più umano. Questo tirar fuori porta in sé la cifra dell'*involontarietà*: c'è un porsi in questione che s'apre nell'individuo spontaneamente nell'incontro con una diversità. Tale moto non è sufficiente al pieno compimento del processo umanizzante. È necessario che la volontà e la libertà individuale cooperino al discernimento, alla comprensione e alla scelta di ciò che l'io vuole divenire, della prospettiva teleologica, la quale non è mai chiara in modo definitivo giacché l'essere umano è continua nascita, che il soggetto intende abbracciare e/o riconoscere.

A tal fine è importante che all'involontario far nascere, si affianchi un'intenzionalità che si ponga l'obiettivo di accompagnare il soggetto nell'atto di tirar fuori ciò che in potenza ha in sé e di indicare le vie dell'abbandono dalla prigionia esistenziale cui egli è condannato, in direzione della luce, della verità del sé, del *genoio*, *hoios ei*. La relazione in questo senso assume il carattere di relazione educativa.

M. Buber, esponente del pensiero dialogico⁶⁶⁰, descrive attraverso il richiamo all'esperienza di Adamo, metafora d'ogni uomo, nell'Eden⁶⁶¹, il movimento soggettivo del destarsi a se stesso a fronte di una chiamata esterna che interroga l'intimità. A chi scrive, pare che in poche pagine il filosofo viennese riesca nell'arduo compito di declinare i caratteri principali dell'io relazionale, che chiamato, esce dal sé nascosto e accetta con l'esercizio della propria libertà e della propria volontà di porsi in relazione all'Alterità interpellante. Sembra che nella metafora dell'Eden vi sia uno spunto

⁶⁵⁸ E. DUCCL, *Approdi dell'umano*, op. cit., pp 90- 91.

⁶⁵⁹ Cfr. Ivi. p. 37.

⁶⁶⁰ Martin Buber, Franz Rosenzweig e Ferdinand Ebner sono gli autori di maggior rilievo del pensiero dialogico, filone carsico della filosofia contemporanea.

⁶⁶¹ Cfr. M. BUBER, *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Magnano (Bi), 1990.

significativo per illustrare la dinamica relazionale che s'è illustrata. Certamente, vi sono da fare due precisazioni: nello scritto buberiano è Dio che svolge la funzione dell'emittente della chiamata e non un soggetto. È Lui che smaschera l'uomo istituendo una relazione asimmetrica irrisolvibile. Egli inoltre, è di Adamo, Essere generante e la Sua esposizione non ha il carattere del rischio.

In ogni caso, si nota una rilevante prossimità per ciò che concerne la struttura del legame che si genera in seguito all'interrogazione e certamente non sfugge la postura che Adamo assume di fronte all'interpellanza che lo scuote perché è atteggiamento afferibile ad ogni domanda che giunge e provoca ad una tale profondità dell'umano.

Buber rileva lo statuto costitutivo della condizione umana, che vede il soggetto compiersi nella propria vocazione, solo grazie ad un altro lo che chiama, si sporge divenendo prossimo, svela se stesso, si dona, in uno spazio d'incontro.

Il racconto del filosofo viennese traccia dunque le linee paradigmatiche di ogni relazionalità e propone forme archetipe dell'atteggiamento educativo col quale s'invita l'alterità a muoversi in direzione del proprio disvelamento e quindi del compimento individuale.

La domanda iniziale, "dove sei?", che Dio rivolge ad Adamo mira a «provocare nell'uomo una reazione suscitable per l'appunto solo attraverso una simile domanda, a condizione che questa colpisca al cuore l'uomo e che l'uomo da essa si lasci colpire.»⁶⁶² Decifrando il testo è possibile intravedere alcuni elementi decisamente significativi: v'è un'intenzione iniziale che muove un soggetto verso un altro soggetto. Tale intenzione ha in sé le cifre della *libertà*, attraverso colui che chiama sceglie il ricevente; della *volontà*, con cui l'essere umano che si decide per primo a muoversi verso l'altro, compie l'atto di interpellarlo; una tensione al *noi* che lo muove dalla sua condizione solitaria e solipsistica verso una domanda comunionale, di reciprocità.

All'intenzione segue l'atto che la concretizza: una domanda che desta l'alterità. Innanzitutto una domanda, ovvero una forma interrogativa che lascia spazio all'essere altrui e che esprime il desiderio di sapere l'altro. In questo caso dov'egli sia. E poi quale domanda? Dio, che si pone come soggetto emittente, vuole informazioni, ovvero lascia all'altro la libertà di dire di sé, di capir -si, circa il luogo in cui si trova. Egli non lo costringere a prendere consapevolezza di una posizione dedotta, intuita e in questo caso

⁶⁶² Ivi. p. 21.

addirittura conosciuta. Gli lascia la possibilità di sentirsi e definirsi nello spazio e nel tempo senza il condizionamento di una Sapienza che già sa. Dio provoca Adamo, con la sua interrogazione, e lo spinge a guardarsi e a dire, innanzitutto a se stesso, di sé. Dio chiama l'altro per condurlo a se stesso.

«Adamo si nasconde per non dover rendere conto, per sfuggire alla responsabilità della propria vita.[...] Per sfuggire alla responsabilità della vita che si è vissuta, l'esistenza viene trasformata in un congegno di nascondimenti.»⁶⁶³ L'attenzione è puntata non più sull'emittente ma sul destinatario della domanda che è nascosto, che fugge a sé. Potremmo certamente paragonare questo stato esistenziale a quello che vivono i prigionieri che, nella metafora platonica, vedono solo ombre. Una condizione che, per dirla con Platone, potremmo considerare pre-educativa, ovvero antecedente all'intervento che accompagna l'uomo verso il proprio umanarsi. È un'immobilità permanente quella della schiavitù e della condizione e del nascondimento, in quanto il soggetto non è in grado di vedere che se stesso nella propria individualità. La chiamata gli permette di volgere lo sguardo oltre se stesso, fuori dalla misura che individualmente concepisce; la domanda ha intenzione di turbare l'uomo distruggere il suo congegno di nascondimenti, far germogliare in lui il desiderio di una nuova, ulteriore nascita a sé.

«A questo punto tutto dipende dal fatto che l'uomo si ponga o non la domanda.[...] La voce infatti non giunge durante una tempesta che mette in pericolo la vita dell'uomo; è "la voce di un silenzio simile a un soffio", ed è facile soffocarla.»⁶⁶⁴ E' nella sua libera scelta che Adamo, come ogni uomo, si gioca la risposta a una domanda che tanto è lieve nel tono in cui giunge, che può essere soffocata. La disposizione a intraprendere il cammino di umanizzazione è costitutiva dell'essere umano; ma solo la scelta che precede il movimento verso il proprio *télos*, permette alla persona di giungervi.

La domanda arriva come un soffio in un momento in cui il destinatario è in condizione di poterla accogliere e di poterla ricevere liberamente. L'evento che si pone d'innanzi all'essere umano nella forma della domanda è un'alterità che, qualora accolta, apre la crisi nel soggetto destinatario: questi deve poterla sostenere, altrimenti si corre il rischio di infrangere l'umano.

Finché il soggetto rimane chiuso in sé, nell'io individuale, nel proprio meccanismo di nascondimenti, la vita non può diventare cammino.

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ *Ivi.* p. 22.

Per quanto ampio sia il successo e il godimento di un uomo, per quanto vasto sia il suo potere e colossale la sua opera, la sua vita resta priva di un cammino finché egli non affronta la voce, riconosce di essere in trappola e confessa: "Mi sono nascosto". Qui inizia il cammino dell'uomo.⁶⁶⁵

La relazione che si definisce tra le due individualità è atta a scuotere a provocare il cominciamento, o un nuovo cominciamento, dal cammino del proprio umanarsi. Il nascondimento di cui riferisce Adamo è quel meccanismo che, nella metafora platonica, tiene imprigionati gli uomini nella caverna, o che provoca in Dante la paura delle altezze. Buber descrive magistralmente i passaggi di una liberazione, che è innanzitutto conquista di sé. Adamo alla conclusione del racconto sa di sé. Era nascosto. In questo stato la propria volontà e la propria libertà erano costrette da un'esistenza inespressa o parzialmente vissuta. La domanda che arriva al cuore dell'uomo è profondamente educativa. Non suggerisce nulla al soggetto interrogato, prevede un percorso di consapevolizzazione che nasce sì da una scossa, ma trova risposta nello sguardo personale che Adamo rivolge a se stesso.

L'io che si trova nel meccanismo dei propri nascondimenti ha bisogno di essere risvegliato. Ha necessità di un *tu* che lo sottragga al proprio solitarismo.

Per Ebner non c'è risveglio in quanto tale, quasi che l'io lo potesse esperire nella solitarietà; non è un evento dell'*io solo*. Il risveglio è passare dall'ignoranza dell'esserci della dualità delle realtà spirituali al vivere nelle realtà spirituali; meglio, a vivere come una di tali realtà che sarebbe però priva di senso, anzi non esistente come realtà spirituale, senza l'altra. È il passaggio dal silenzio causato dalla sordità all'udire e pronunciare la parola che ha rotto tale silenzio, dalla solitarietà al rapporto.⁶⁶⁶

La relazionalità si pone come elemento centrale e caratterizzante dell'esserci. Essa dice innanzitutto un sé che ha come carattere peculiare il rapporto *con altri*, che pone il problema di una soggettività altra che deve essere riconosciuta come tale. Essa dice di un Io-Tu che si muovono l'uno in direzione dell'altro e che stabiliscono un legame che diviene elemento terzo rispetto ai due.

Tale relazione ha la sua radice nel fatto che un essere pensa un altro essere come altro, come questo determinato altro essere, per comunicare con esso in una sfera comune ad ambedue, ma posta oltre ambedue gli ambiti particolari. Chiamo questa sfera la sfera dell'«interrelazione» (das Zwischen). [...] Al di là del soggettivo, al di qua dell'oggettivo, vi è il regno dell'«interrelazione», nella vetta angusta dove l'io e il Tu si incontrano.⁶⁶⁷

⁶⁶⁵ Ivi. p. 23.

⁶⁶⁶ E. DUCCI, *La parola nell'uomo*, op. cit., p. 147.

⁶⁶⁷ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, op. cit., p. 117-118.

Nel riconoscimento, «che introduce la diade e la pluralità nella costituzione stessa del sé»⁶⁶⁸ è possibile individuale uno dei primi momenti del movimento relazionale dell'essere umano; infatti colui che riconosce l'alterità fuori dal proprio dominio e quindi senza oggettivizzarla, sarà in grado di accoglierla come tale e stabilire con lui forme di legami basati sulla giustizia, sulla cura e sull'amore.

La ricerca dell'umano, della sua espressione massima, conduce l'uomo in direzione di ciò che egli è in potenza. L'embrione di umanità che è custodito dall'individuo cresce e matura per merito della libera risposta alla propria vocazione; il movimento che conduce ad essa è destato da una alterità che scuote l'essere umano attraverso il peso del proprio presentificarsi nei suoi pressi. Ciò dice che il processo di compimento del proprio sé è pensabile esclusivamente nell'ottica di una relazione, di un rapporto attraverso cui l'uomo prende forma.

Affermare che non si esperisce l'umano nel solipsismo o nella solitudine intimistica è dire in termini situazionali quello che l'attenzione sull'uomo ha rivelato in termini propositivi. Solamente l'attualità di un rapporto all'altro consente di sapere il già e il non ancora del proprio umarsi, e di purificare cotesto sapere da ogni traccia di narcisismo, perché il conoscenza non avviene nell'auto contemplazione ma nell'apertura voluta dall'io e provocata dalla valenza dell'altro.⁶⁶⁹

Il fatto principale dell'esistenza umana non è quindi la singolarità, quella condizione promossa anche dalla dottrina etico-politica individualista, che attesta il valore preminente e i diritti dell'individuo che può sussistere da solo come un' *io* senza un *tu*.

Non può esserlo in quanto il compimento della propria umanità, e quindi il suo valore e i suoi diritti, si raggiungono mediante una diversità che incontra il soggetto, lo interpella e promuove il suo percorso in direzione del divenire ciò che egli è.

Centro della condizione esistenziale di ogni uomo, e strumento per il proprio divenire sempre più umano, v'è la relazione con un *tu* della medesima specie, ovvero *dell'uomo con l'uomo*.⁶⁷⁰

3. *L'umano si trasmette attraverso l'umano.*

La trasmissione dell'umano, da quanto detto, risulta essere un atto che si genera tra due individui che si muovono per costituzione ontologica uno verso l'altro in cerca di un

⁶⁶⁸ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit., p. 407.

⁶⁶⁹ E. DUCCL, *L'uomo umano*, op. cit., p. 81.

⁶⁷⁰ Cfr. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, op. cit. p. 116 e sgg.

legame che determini un vincolo relazionale attraverso cui scambiarsi. Si può affermare che l'azione della trasmissione del sé contenga per definizione la cifra dell'involontarietà, dal momento che, qualunque relazione, portando due soggetti a rapportarsi, generi un passaggio che è misterioso e indecifrabile, che è impossibile da controllare nella sua totalità.

È lecito, quindi, formulare la tesi che ponendosi nei pressi di un'alterità nella forma di un evento sempre rinnovato, si produca nel soggetto donatario una scintilla che non dipende esclusivamente dal donatore, ma, in maniera determinante, dalla soggettività di colui che accoglie. S'immagini, per esemplificare quanto detto, la dispersione ottica che genera un raggio di luce incontrando un prisma. Quel fascio che arriva compatto alle soglie del poliedro, raggiungendo le superfici della forma geometrica, coglie un punto *x* dal quale avviene la separazione dell'onda in componenti spettrali con diverse lunghezze dell'onda stessa; ovvero quel fascio compatto si scinde trasformandosi in altro da ciò che era prima dell'impatto. Così il soggetto *x* che arriva al soggetto *y* in un punto specifico⁶⁷¹ non può sapere cosa genererà, quella sua forma di giungere presso l'altro. E non può saperlo perché l'altro è una variabile misteriosa. Accade che l'incidere della presenza altrui nella propria esistenza, prenda le sembianze del seme della parabola evangelica, che caduto in terra morirà e darà frutto *a suo tempo*, in un tempo e in un modo impensabile. Questo vale certamente per il poliedro che colpito mostrerà il suo potenziale inespresso e vale anche per il fascio che uscirà dall'incontro rinnovato.

I due della relazione entrando in contatto, aprono l'uno per l'altro, la dimensione d'infinito che li costituisce. La terzietà della relazione si pone come spazio in cui le due soggettività si dispongono nell'ottica *io- tu* e si colpiscono come raggio sul prisma affinché possano svelarsi a se stessi e all'alterità che hanno di fronte. Nel colpirsi e lasciarsi colpire della relazione abita, oltre al momento dell'involontarietà, quello della volontarietà, tratto della trasmissione dell'umano in cui il soggetto è chiamato ad esercitare la propria libertà.

Si deve tener conto di entrambe le tensioni che vivono nella relazione donativa ed educativa. Ci interessa, in particolare, indagare quanto afferibile alla volontarietà nella trasmissione dell'umano. S'intende infatti porre in evidenza i caratteri propri di ciò che

⁶⁷¹ Nella relazione tra un soggetto *x* e un soggetto *y*, quando *x* dà principio al dialogo con *y* non sa cosa muoverà nel soggetto in ascolto e quale sarà il *punto*, ovvero la via d'accesso, in cui entrerà nell'anima di *y*.

riguarda la relazione, e il suo principio umanizzante, quando questa chiama in causa qualcuno che nell'esercizio della propria, si dedica a dar forma, o far sì che prenda forma, la materia umana. Con ciò s'allude, neanche troppo velatamente, all'esercizio della *paideia* greca, all' *institutio* della società romana, a quella attività, profondamente radicata nella società occidentale, tesa a dare forma all'umano attraverso un tirar fuori la sua natura in prospettiva dei fini che cui essa tende.

Si tratta ora di aprire la porta dell'educativo cogliendo il duplice compito che si dispiega: certamente portare fuori ciò che è presente nell'essere umano e d'altra parte "immettervi" del nuovo. La derivazione etimologica latina del verbo *educare* suggerisce questo doppio piano da cui osservare l'azione: da una parte il verbo irregolare *edo, edis, edi, esum, edere*, che, nel nostro caso, definisce il compito specifico del *mangiare - alimentare-*, ovvero *il processo per cui avviene il nutrimento dall'esterno del soggetto. Dall'altra parte il più noto verbo educĕre (da ex -ducĕre)* che descrive la funzione del *trarre fuori*.

È possibile integrare queste due prospettive? Kierkegaard, secondo la rilettura di E. Ducci, rintraccia la fonte dei due atteggiamenti nelle radici di tradizioni filosofico - pedagogiche molto differenti.

La prima che riguarda il trarre dall'individuo ciò che egli è in potenza afferisce alla tradizione socratica:

Socrate, partendo dal presupposto che la verità non è introdotta nell'uomo, bensì, è già presente in lui, giunge all'affermazione che il maestro può aver col discepolo solo il rapporto maieutico, dato che il generare appartiene a Dio solo. [...] il maestro viene ad assumere la funzione di pura occasione, mentre la centralità è assunta dal rapporto del soggetto con la dottrina, con la verità. [...] *Ciò determina una condizione di reciprocità: come il maestro è occasione perché il discepolo rientri in se stesso e comprenda se stesso, allo stesso modo il discepolo è occasione perché il maestro comprenda se stesso e prenda coscienza del proprio rapporto.*⁶⁷²

È nel *Teeteto*, uno degli ultimi dialoghi di Platone, che emerge la sostanza del pensiero socratico circa l'arte maieutica. Il dialogo aporetico che Platone riporta è principalmente tra Socrate e Teeteto, uno dei più grandi matematici del IV sec. Socrate introduce il paragone tra il mestiere di levatrice di sua madre e il suo metodo filosofico. **Maièutica**, dal greco *μαϊευτική*, «(arte) ostetrica»⁶⁷³, è il termine con cui viene designato, dal filosofo greco, il metodo dialogico, attraverso cui poter aiutare gli altri a «partorire» la

⁶⁷² E. DUCCI, *La maieutica Kierkegaardiana*, SEI, Torino 1967, p. 18, corsivo nostro.

⁶⁷³ <http://www.treccani.it/vocabolario/maieutica/>.

verità. «Tale metodo consisteva nell'esercizio del dialogo, ossia in domande e risposte tali da spingere l'interlocutore a ricercare dentro di sé la verità, determinandola in maniera il più possibile autonoma.»⁶⁷⁴

Socrate paragona quindi la sua prassi filosofica all'esercizio della levatrice con la differenza che piuttosto sostenere il parto del feto, il filosofo porta alla luce le anime degli esseri umani.⁶⁷⁵ Quindi, la maieutica socratica ma è un metodo per arrivare a scoprire fino in fondo le verità che già sono nell'uomo. Tale disvelamento avviene non attraverso una trasmissione della conoscenza bensì per mezzo della propria umanità.

La seconda riguarda la tradizione cristiana nella quale l'esercizio maieutico diviene testimonianza, in quanto «la verità, come la intende il Cristianesimo, non sta (come intendeva Socrate) nel soggetto, ma è una Rivelazione che deve essere annunciata»⁶⁷⁶. Il soggetto che si pone nella relazione dichiara quanto vissuto in qualità di testimone; in questo senso non si occupa di quanto l'altro abbia già dentro sé. Egli sviluppa un'azione esogena che tende a comunicare altro rispetto a ciò che chi ascolta possiede. Il testimone pone comunque il centro dell'azione sull'altro, sull'interesse per colui che ha di fronte, ma il punto originario è il sé che non diviene mezzo di scambio reciproco, ma è portatore di un valore sconosciuto all'altro.

Si ritiene opportuno precisare che entrambe le posizioni riguardano il soggetto dei due della relazione, che si pone nei confronti dell'altro in postura educativa. Il personalismo dialogico, cui in questa sede si fa particolare riferimento, formula l'assioma che il

⁶⁷⁴ *ibid.*

⁶⁷⁵ «La mia arte maieutica ha in generale le stesse caratteristiche della loro. La differenza è che la mia arte opera con gli uomini e non con le donne e che è l'anima che essa sorveglia nel travaglio del parto, non il corpo. Ma il più grande privilegio dell'arte che io pratico è di sapere mettere alla prova e distinguere, con grande rigore, se la riflessione di un giovane è gravida di apparenza vana e menzognera o del frutto della vita e della verità. Infatti io ho gli stessi limiti delle levatrici. Non è in mio potere generare nella saggezza e le critiche che nel passato mi sono state rivolte - che pongo domande agli altri ma non dico mai la mia opinione personale su alcuna cosa, e che la causa di questo è che la mia saggezza è cosa da nulla - è un rimprovero che risponde a verità. Eccola la vera causa: far da levatrice agli altri è il compito che il dio mi ha imposto; procreare è un potere che non mi ha dato. Io non sono dunque dentro di me saggio in nessun grado e non ho da parte mia generato nella mia anima proprio nulla. Ma coloro che entrano in rapporto con me all'inizio sembrano non saper nulla - qualcuno anche sembra non saper proprio nulla del tutto -, ma poi a mano a mano che mi stanno vicino e per quel tanto che il dio glielo concede è meravigliosa la velocità con cui progrediscono, sia a loro proprio giudizio sia a quello degli altri. Ed è chiarissimo il fatto che loro non hanno mai imparato nulla da me e hanno da soli, in se stessi, concepito questa ricchezza di bei pensieri che scoprono e portano alla luce. Però il dio e io siamo stati le loro levatrici. » Platone, *Teeteto* 150b-150c.

⁶⁷⁶ E. DUCCI, *La maieutica Kierkegaardiana*, op. cit., p. 24.

soggetto prende forma attraverso il soggetto, poiché non esiste *io* senza un *tu*. Il tu «esprime l'ambiente libertà»⁶⁷⁷ in cui l'*io* può formarsi.

Possiamo quindi definire i due aspetti che E. Ducci rileggendo Kierkegaard propone, considerandoli nel contesto relazionale fin'ora tracciato, in cui un soggetto *-tu-* si pone in relazione a un altro soggetto *-io-* avanzandogli una proposta di legame. L'*io*, da parte sua, ha il compito di esercitare la propria libertà rispetto all'evento *-soggetto-* che gli si pone d'innanzi. In qualunque forma questo accada, persino la più coercitiva.⁶⁷⁸ Mi spiego. Quando si parla delle differenti posizioni tra il testimone e il maieuta si deve tenere in considerazione il fatto che ad esse si pone d'innanzi un umano che nell'esercizio della responsabilità e nella formazione del sé, si dispone ragionevolmente ad accogliere l'alterità come vuole. La dialettica costituirà il canale attraverso cui uno inciderà sull'altro nell'ambito di una reciproca libertà di agire ed essere.

Sembra così dipanarsi il pericolo di un'opposizione tra la figura del testimone e quella del maieuta, tra chi ha la verità, la genera nell'altro e chi non conosce la verità poiché è custodita in un'alterità e si pone nella posizione di tirarla fuori. Kierkegaard trova in sé una chiave attraverso cui leggere le due posizioni nell'ottica di un rapporto

⁶⁷⁷ E. DUCCHI, *Libertà liberata*, op. cit., p. 64.

⁶⁷⁸ Si consideri a tal proposito l'opera di V. E. Frankl, psicologo austriaco padre della logoterapia che fu tra gli internati di Auschwitz. Elabora i fondamenti della sua teoria proprio alla luce dell'esperienza del campo di concentramento.

«Secondo Frankl, la libertà della volontà è tale in relazione alla libertà della volontà umana e la volontà umana è la volontà di un essere finito. La libertà dell'uomo non significa che l'uomo è libero dai condizionamenti biologici, psicologici o sociologici, ma piuttosto che è libero di assumere un atteggiamento proprio nei confronti di qualunque condizionamento o situazione. È appunto la libertà della volontà, il suo "essere libero da" a renderlo capace di autodistanziamento. L'esclusiva capacità umana di autodistanziamento si manifesta non solo nell'eroismo, ma anche attraverso l'umorismo che rende possibile un distacco di giudizio rispetto alle situazioni, alle persone e perfino nei confronti di se stessi. La libertà fa parte delle capacità specificamente umane. Adottando un'espressione di K. Jaspers, Frankl definisce lo specifico dell'uomo come l'essere che sempre si decide. Tale definizione implica che l'uomo non è soltanto libertà dall'essere spinto, ma è anche responsabilità per cui e di fronte a cui si è liberi: "essere liberi da, per essere liberi per". Frankl, infatti, scrive: "la libertà potrebbe pienamente svilupparsi. Essa è in realtà un concetto negativo che richiede un completamento positivo. E questo completamento positivo è la responsabilità. La responsabilità ha due riferimenti intenzionali. Si riferisce ad un significato del cui compimento siamo responsabili, e anche ad un essere dinanzi al quale siamo responsabili. [...] La libertà minaccia di degenerare in pura arbitrarietà, a meno che non sia valutata in termini di responsabilità" (ibidem, p. 63).» Tratto da <http://www.logoterapiaonline.it/Logoterapia/IPrincipi/tabid/62/Default.aspx>, ultimo accesso 30/07/2012. Si vedano inoltre V. E. FRANKL, *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanismo*, Città Nuova, Roma, 1990; *Id*, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano, 2007; *Id*, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 2007; *Id*, *La sfida del significato. Analisi esistenziale e ricerca di senso*, Erickson, Trento 2005.

interpersonale che tenda a rendere sempre più libero l'altro e a condurlo verso il bello e il buono:

Ora si può fare di me quel che si vuole: si potrà oltraggiarmi, fare a meno di leggermi, colpirmi il cappello, uccidermi. Ma non si potrà negare che la mia idea e la mia vita sono state per molto tempo le cose più originali della lingua danese; che il cristianesimo aveva bisogno di un maieutico e che io, nonostante l'indifferenza altrui, seppi esserlo. La categoria: Predicare il Cristianesimo, confessare Cristo, non si confà alla Cristianità: - qui si confà appunto il maieutico che, partendo dall'idea che gli uomini abbiano la cosa più alta, li vuole aiutare a scoprire quello che hanno.⁶⁷⁹

Nell'analisi kiekegaardiana emerge come fondamentale il ruolo del soggetto che trasmette ed esercita la relazione maieutica. Egli *reduplica*, ovvero è ciò che dice⁶⁸⁰, e vive quello che sta comunicando. Egli testimonia ciò che è perché altrimenti non ci sarebbe esercizio maieutico che si definisce nella relazione tra due io.

L'umano passa quindi attraverso l'umano nella misura in cui l'esercizio maieutico sia realizzato da un soggetto che è ciò che dice, ovvero che non si pone in una impossibile neutralità; chi educa entra nella relazione con tutto se stesso e abita quel luogo di frontiera in cui il venir fuori della verità dell'individuo passa per una testimonianza che svela l'umano che giace nascosto. Nel mito della caverna, coabitano due elementi che sembrano fare il paio con la questione che Kierkegaard pone tra l'educazione maieutica e quella che prevede la testimonianza: questi sono l'occhio che è nell'anima e il sole, simbolo dell'idea e della verità. Nella situazione del difficile cammino che si prospetta agli uomini incatenati che vedono solo ombre, «c'è chi ha il compito di stabilire i parametri individuati circa la potenzialità visiva, il sole e tutto ciò che è coimplicato; e c'è chi ha il compito di fare esplodere i dinamismi guidato dalla conoscenza dei parametri.»⁶⁸¹

Nella dialettica tra l'azione maieutica e la testimonianza rimane il mistero della difficile sintesi dell'educare.

Emerge, in conclusione, il dato che educazione, formazione dell'umano e tutto quanto attiene teoria e prassi della materia, riguardano innanzitutto l'uomo, la sua soggettività e la relazione che egli sa generare⁶⁸². Prima di ogni -competenza- tecnica, letteralmente,

⁶⁷⁹ S. KIERKEGAARD, *Diario*, C. Fabbro (a cura di), Brescia, Morcelliana 1962, n. 1097, in *ivi*, p. 26.

⁶⁸⁰ Cfr. E. DUCCI, *La maieutica Kierkegaardiana*, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁸¹ E. DUCCI, *Libertà liberata*, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁸² E. DUCCI, *Quale formazione, se importa dell'uomo*, in E. DUCCI (a cura di), *Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare*, Anicia, Roma 2007, p. 33.

prima di ogni saper fare, prima di giungere al tratto che accomuna e caratterizza l'agire funzionale e organizzato dell'occidente contemporaneo (che ha lasciato alla tecnica lo spazio dell'umano capovolgendo l'ordine naturale), v'è l'uomo intero⁶⁸³, c'è lo spazio delle sue passioni e delle sue pulsioni.⁶⁸⁴ V'è lo spazio per un umano che si trasmette e si relaziona come soggetto fragile e infinito; come unità generata dal momento individuale e quindi personale, che tende al proprio continuo risveglio.⁶⁸⁵

Tommaso D'Aquino lasciando una traccia meravigliosa in merito a ciò che concerne l'educare, definisce il peso della soggettività mossa verso l'altro. E. Ducci, sintetizza ponendo da una parte «la responsabilità altissima e l'altissima preparazione [...], e, dall'altra, la piccolezza di quanto il maestro immette nel processo del sapere se paragonato a quanto vi immette il soggetto stesso».⁶⁸⁶

Posto che l'intenzione e l'azione magistrale riguardano l'educativo e si costituiscono su quella tensione già evidenziata tra maieusi e testimonianza, appaiono significativi i tratti che la rappresentazione tomistica del maestro configura.

È maestro colui che ha acquistato il sapere secondo le modalità che convengono all'acquisizione umana del sapere, e dello specifico sapere. E, in secondo luogo, lo comunica secondo le leggi rigorose e inflessibili imposte dal potenziale umano, che, esperito in se stesso, sa rispettare e assecondare nell'altro.⁶⁸⁷

È quindi attraverso l'umano, che l'umano emerge ed è trasmesso. È attraverso il legame che la trasmissione genera che diviene possibile istituire relazioni che assumono la forma della cura.

È in quest'attenzione all'umano, al suo margine d'infinità e misteriosità, in questa spinta nei confronti dell'altro affinché conosca, per intravedere e desiderare la profondità del vivere⁶⁸⁸, che si possono considerare i margini rischiosi⁶⁸⁹ del dono di sé attraverso l'educativo.

⁶⁸³ Cfr. C. Fratini, *La riflessione sulla libertà in Lamberto Borghi*, in F. Cambi, P. Orefice (a cura di), *op. cit.*, p.77.

⁶⁸⁴ Cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000.

⁶⁸⁵ J. MARITAIN, *op. cit.*, p.70.

⁶⁸⁶ E. DUCCI, *Introduzione*, in TOMMASO, D'AQUINO, *De Magistro*, traduzione e introduzione di Edda Ducci, Anicia, Roma, 1995, p.14.

⁶⁸⁷ *Ivi* p. 44.

⁶⁸⁸ E. DUCCI, *Quale formazione*, *op. cit.* p. 17.

⁶⁸⁹ Sul rischio e la bellezza di una speranza, Cfr. PLATONE, Fedone 114, c9 –d6.

4. *Intersezioni per una relazione donante come educativa: quando l'essere umano rinuncia all'immunità.*

Abbracciando una concezione dell'educativo che si afferma sulla struttura del tempo lineare, il nostro discorso paidetico non può che muoversi in direzione delle finalità dell'uomo. Il soggetto, la cui forma si definisce nella relazionalità, è costituito da una spinta teleologica che di approdo in approdo lo conduce, per mezzo dell'esercizio della libertà e della responsabilità individuale, verso del proprio umanarsi.

Il fine dell'educazione è promuovere ciò che rende più umano l'uomo.

Far sì che l'altro scopra e attui quella vocazione che è soltanto sua. Aiutarlo a trovare e a percorrere il proprio unico cammino. A trovare il senso della propria vita, quel senso che ne dice l'unicità. L'educatore deve esserci e non esserci, essere presente e attivo, ma non lasciare segni della sua presenza, agire in senso proprio, ma i segni di tale agire non devono segnare il prodotto dell'azione. È questa un'antinomia grande. Appartiene all'educazione e la segna; appartiene al senso più alto dell'essere umano.⁶⁹⁰

Ora, la questione che si vuol porre in esame concerne la prospettiva finalistica che la sintesi di una educazione come donazione apre.

La trama che si è proposta circa la struttura di un rapporto donante prevede un medio simbolico, il dono, in cui passa il soggetto; educatore e educando, cui è diretta l'azione educativa, sono in tal senso posti in relazione asimmetrica. Chi si muove per primo al dono, chiama l'altro, lo invita a uscire, a risvegliarsi dal *congegno dei nascondimenti* in favore della relazione. Colui che veste i panni del maieuta e/o del testimone ha la forza di porsi nei pressi dell'altro affinché questi possa riflettere sulla propria condizione e mosso dallo specchio che l'alterità rappresenta, libero e responsabile, possa decidere *cosa fare*, quindi *chi essere*.

La meraviglia che cela in tal senso l'educativo è che le posizioni, intese come ruoli, che tale asimmetria genera non sono definitive. Tutt'altro. Sebbene ci sia da considerare che in taluni rapporti l'asimmetria costituisce e istituisce il rapporto stesso, per esempio educatore e educando, in un equilibrio che è bene non capovolgere, dalla prospettiva puramente umana è possibile riflettere sul fatto che i ruoli si scambino continuamente. E certamente si può affermare anche che i soggetti coinvolti abitino simultaneamente la medesima posizione, pur rispettando le leggi della dialettica. Mi spiego. Chi può stabilire

⁶⁹⁰ E. DUCCI, *Approdi dell'umano. op.cit.*, p. 27.

i confini delle due aree della relazione? Chi può dipanare il mistero che vive in quegli attimi in cui l'educatore cresce come uomo mentre promuove lo sviluppo dell'altro? Chi stabilisce dove inizia il processo di umanizzazione in un rapporto educativo?

Trovandosi in tali questioni, d'innanzi all'infinitezza dell'umano, e non potendo quindi dare adeguata risposta, è possibile considerare che effettivamente nella relazione, e in particolare nella relazione educativa, viva una particolare tensione nell'asimmetricità per cui chi dà allo stesso tempo riceve. Questo accade ad una condizione: che nel legame sia coinvolto l'umano. La profondità del coinvolgimento che richiede questo legame su cui si fonda la reciprocità, abita nell'uomo in quella dimensione misteriosa che solo la donazione di sé può svelare. Persino la forma di una relazione educativa che ha queste fattezze è la medesima del legame oblativo.

Il *tu* chiama l'*io* al rapporto: il soggetto si trova, per costituzione, nella relazione, di essa è egli stesso l'origine e scelto il legame, i due esseri umani vivono un'asimmetricità definita all'interno della reciprocità.

Posti alcuni elementi di carattere ontologico che definiscono l'uomo nella spinta alla relazionalità, rimane che l'essere umano ha facoltà di scegliere il legame, di proporlo e/o di rifiutarlo. Si possono così considerare due modelli di relazione, uno, della rete "passiva", che gli individui si "trovano" come orizzonte posto, dato; l'altro concernente, l'intero volume delle relazioni "attive", poste in essere dalle potenzialità pratiche e poietiche,⁶⁹¹ in cui si realizza anche il legame donante.

La possibilità della scelta del legame apre allo spazio teleologico; di conseguenza dischiude il valore pedagogico – donativo inserito nella struttura relazionale di tra l'*io* e il *Tu*

Nell'impostazione del discorso filosofico sulle origini e sugli sviluppi del concetto del dono, abbiamo fatto principalmente riferimento ad autori del mondo contemporaneo sullo sfondo fenomenologico tracciato da Husserl, che ha situato il movimento dal Medesimo all'Altro nella dimensione gnoseologica del senso. Si sono considerati i principali sviluppi di tale prospettiva giungendo alle soglie della dimensione etica e nei pressi dell'orizzonte su cui due strade si dividono: quella che definisce il primato del movimento dell'*io* in direzione di un *tu*, e d'altra parte quella di un *tu* che interpella l'*io*,

⁶⁹¹ Cfr. L.ALCI, *Persona e relazione: le radici antropologiche della società civile*, in AA.VV., *Società civile e democrazia*, a cura di R. Gatti e M. Ivaldo, Ave, Roma 2002, pp. 49 – 70.

rendendolo nudo, proprio come nella parabola buberiana accade ad Adamo d'innanzi alla voce di Dio.

Su questa dialettica si sono pronunciate tutte le voci più significative del panorama filosofico contemporaneo senza giungere a sintesi alcuna.

Interessa cogliere gli elementi del *noi* che si stabilisce tra le due soggettività che scelgono di abbandonare la propria singola unità, di uscire dal proprio buco⁶⁹² e legarsi ad una alterità.

La relazione interpersonale che si genera attraverso l'anima, la coglie nella sua profondità, l'apre a quella scambievolmente asimmetrica che vive anche nella relazione educativa. L'unità personale, sintetizza la duplicità di un sé che sceglie di chiamare e si trova nella condizione di dover rispondere. Come sottolinea Hannah Arendt:

Io non sono solo per-gli-altri, bensì anche per-me; e in quest'ultimo caso, è evidente, io non sono soltanto uno, nella mia Unità si è insinuata una differenza [...]. Ed è questa *dualità* di me con me stesso che rende il pensare un'attività vera e propria, nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde.⁶⁹³

Si propone una tensione tra le due polarità che definisce l'equilibrio di un *io* che nella ricerca per divenire se stesso scopre in sé una divisione di due caratteri distinti, che Paul Ricoeur, sintetizza nella formula: *sé stesso in quanto altro*.⁶⁹⁴ Prendendo in considerazione il *même -Soi-même comme un autre-*, il filosofo francese, distingue due principali momenti dell'identità indicando con *idem* un *medesimo* che permane nel tempo e con *ipse*, uno *stesso* che non implica un preteso nucleo di immutabilità nell'individuo. Un'alterità che quindi è innanzitutto dentro l'uomo.

L'essere umano sospeso tra le forze che lo unificano si protende verso l'altro per rispondere a quel suo richiamo atavico, costitutivo, alla relazione. Egli (si) dona chiamando l'altro a sé, col fine di invitarlo a permanere in un legame stabile. La riflessione pedagogica personalista d'indirizzo cristiano considera due moventi alla base dell'apertura dell'io ad una alterità: « l'indigenza (il bisogno di altri) e la sovrabbondanza perché non c'è valore della persona umana che possa essere riflessivo senza farsi transitivo, che possa essere transitivo senza farsi riflessivo ».⁶⁹⁵

⁶⁹²Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, in F. DOSTOEVSKIJ, *Tutti i romanzi*, Sansoni, Milano 1993, vol. II p. 877.

⁶⁹³ H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 278-280.

⁶⁹⁴Cfr P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit.

⁶⁹⁵ S. S. MACCHIETTI (a cura di), *Pedagogia del personalismo italiano*, Città nuova, Roma 1982, p.43.

La donazione supera questi due momenti giacché decentra l'io dalla motivazione al dono. Non (ci) si dona infatti perché si ha bisogno degli altri; o meglio si ha bisogno degli altri in quanto essere sociale, ma non come strumento di soddisfazione personale. D'altra parte non ci si dona perché si ha in abbondanza: si dona quel che si è.

Ovvero in tutte e due casi sembra che si racchiuda la questione entro i termini economico-utilitaristi. Il dono trascende questa concezione.

C'è da considerare inoltre che il *tu* della relazione, secondo quanto descritto, si pone di fronte l'*io*, il quale non ha facoltà di impedire tale presentificazione. In questo senso affermiamo che s'abbandona la logica economica-utilitarista, poiché si abbandona l'*immunità* a vantaggio di una dimensione comunitaria⁶⁹⁶ che l'interdonazione stabilisce. Un "corpo a corpo"⁶⁹⁷ con l'alterità in cui v'è anche la possibilità di essere feriti, un'immersione di sé nella relazione che rinnova l'essere umano, accompagnandolo sempre più profondamente verso sé. Questo è lo sfondo in cui s'inserisce la donazione in campo educativo.

È sulla qualità della relazione che si definiscono i termini del rapporto oblativo ed è per questo che v'è una strettissima connessione con quanto attiene alla pedagogia, si parla di legami rari, rischiosi, letteralmente poiché fuori da ogni logica utilitarista, impagabili. Il "corpo a corpo" diviene un "da anima ad anima". Come vi può essere relazione educativa senza una profondità che colga i due soggetti in un passaggio da anima ad anima?

Delicato e faticante è parlare con efficacia a uno (alla sua anima, cioè al fondo libero del suo essere) della ricchezza e della bellezza, quelle interiori però, così dissimili da quelle esteriori. Lo si può fare soltanto e appropriatamente se l'anima di chi parla è convinta e persuasa tutta e soltanto non per deduzione logica, ma per la forza dell'aver esperito l'immensa tenuta della sua libertà nella scelta della bellezza e ricchezza interiore, e nel leificante aver allontanato ogni adesione alla legge del più forte. Il parlare entra, allora, nel mondo vitale della sinergia liberante, dove viene confermata la necessità del direttamente, la necessità cioè che nel rapporto sia stretta quasi all'infinito la presenza di mediazioni oggettive.⁶⁹⁸

Dal punto di vista educativo, Socrate sostiene che vi sia una sapienza umanante nell'uomo che è capace di cogliere tale profondità; il secondo di tre tipi di *sophia* che

⁶⁹⁶ R. Esposito fa notare come la contraddizione più significativa non sia quella elaborata da F. Tönnies tra *società e comunità*, ma quella che si stabilisce tra *comunità e immunità*. Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998.

⁶⁹⁷ Cfr. L. BRUNI, *La ferita dell'altro. economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2009, p.198.

⁶⁹⁸ E. DUCCI (a cura di), *Aprire su paideia*, Anicia, Roma 2004, p.19.

Platone individua nell'*Apologia di Socrate*, ovvero l' *anthropine sophia*⁶⁹⁹, *sapere umano* che appartiene a Socrate stesso e che definisce la sapienza di chi «*sa di non sapere*».

Tale concetto riferendosi a un *sapere umano* ne rileva la sua inevitabilmente imperfezione. Così come è profondamente umano il dono quindi incapace di raggiungere i picchi agapici. Socrate intende definire una sapienza che è cosciente della sua ignoranza sull'umano, dell'impossibilità che ha di rompere lo scrigno in cui è contenuto il mistero dell'Uomo e quindi di ogni uomo.

È un sapere che tende a innescare il processo conoscitivo introspettivo, che sonda l'anima, l'interiorità dell'essere umano.

In E. Ducci⁷⁰⁰, *anthropine sophia* acquista la valenza di un sapere dell'uomo, ma anche sull'uomo e *per* l'uomo: di un *sapere umanante*. Il concetto espresso dal filosofo greco considera la possibilità di un'indagine sull'interiorità umana che apra a percorsi di conoscenza di sé e che tenda a quel divenire umano che è compito ultimo di ogni esistenza. Tale indagine può esservi solo nella condizione di una relazione intenzionale che risponde alla chiamata identitaria del soggetto⁷⁰¹ e che si apre alla dinamica della gratuità. Socrate stesso, dono del Dio agli ateniesi⁷⁰², non si muove alle pratiche di verità per profitto o per compenso. La gratuità, s'è detto, dice della libertà come forma generale del gesto donante che ha la sua causa finale nell'alterità. L'istituzione di una forma di legame per il bene altrui è ciò che si propone ogni pedagogia che veda la possibilità di prendersi cura di un soggetto nell'arduo cammino verso la sua umanizzazione. Il dono come atto educativo è gratuito poiché è sempre un primo e proviene dalla libertà che muove il soggetto verso un altro. Ora, se si considerasse il fine del movimento in direzione di una alterità, fuori dall'asse cartesiano che comprende giustizia e agape, si rischierebbe di far cadere il dono di sé nell'ambito educativo entro i confini dell'utile e dell'economico, annullando, di conseguenza, ogni possibile proposito pedagogico.

È tesa al dono un'anima che prima di tutto ne ha fatta esperienza, che ha *esperito l'immensa tenuta della sua libertà*, disponendo il ricevere nella prospettiva della co – originarietà del dare stesso. Quindi educare equivale a donare(sè) nella misura in cui vige il primato dell'accogliere sul dare; primato che rende capaci di ascoltare l'appello

⁶⁹⁹ Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 20a, 8.

⁷⁰⁰ E. Ducci, *L'uomo umano*, op. cit., p.103.

⁷⁰¹ Cfr. S. Zanardo, *Il legame del dono*, op.cit., p. 541.

⁷⁰² Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 30d-31c.

che proviene dal donatario/educando e che permette di disporsi in relazione a quanto ascoltato. Il dono è quindi innanzitutto un ricevere l'altro, proprio come in educazione è primaria l'azione accogliente.

La meraviglia ormai non troppo celata, è che questa dinamica si perpetua in uno scambio (di sé), ovvero in una interdonazione⁷⁰³, che avviene in modo ogni volta nuovo e che si fonda su una reciprocità che nulla dice dell'obbligo di ricambiare, ma è intenzione gratuita che permette lo stato comunionale del legame. S'è parlato di *asimmetricità aperta*, in cui la forma del legame è dinamica e donatore e donatario come educatore e educando si scambiano le posizioni tra il dare e il ricevere in quell'ambiente misterioso che è la relazione stabilita. Il dono come il movimento educativo differisce da ogni tipo di risvolto utilitarista dal momento che la risposta alla proposta di legame effettuata non è implicata ma è desiderata. Non può esservi atto paidetico, fuori da questo schema perché violerebbe il principio primo del genere educativo, coercizzando e violando la libertà dell'altro del legame.

Non v'è un fine scisso tra donazione e educazione poiché si sta dimostrando come non sia possibile pensare alla teoresi e prassi pedagogica fuori da un'intenzione e da una richiesta di legame che si muova dal soggetto proponente nella forma di una donazione di sé. Non ci si muove gratuitamente verso l'altro se non mettendo a rischio se stessi: «lo scambio d'essere che si attua con il donare è al di fuori di ogni logica, sta nell'aperto dell'imprevisto.»⁷⁰⁴

Il rischio vive nel profondo della dinamica educativa donante dal momento che questa esce dall'utile e abbandona la certezza contrattuali sta della risposta. L'essere umano che educa, attiva il sapere umanante nell'esposizione di sé nei pressi dell'altro in attesa di una sua risposta.

Egli si ritrae in sé per far spazio alla risposta altrui che è sempre un nuovo inizio. Chi educa sancisce il legame di volta in volta, mai in maniera definitiva perché l'educando possa godere della propria libertà. È in quella attesa in quella sospensione che l'*io* si espone, senza perdersi, al rischio della ferita, richiamato da L. Bruni. Fuori dalla logica del "*do ut des*" l'educazione come donazione si propone come esigenza dell'umano che si cerca in sé e negli altri. Le due intenzionalità soggettive considerate sin'ora, nell'esercizio della propria libertà, possono aprirsi ad una transività che sposta verso

⁷⁰³ Cfr. J. L. MARION, ED, *supra*.

⁷⁰⁴ L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Mondadori, Milano 2006, pp. 200-201.

un terzo la forza contenuta nel darsi reciproco. È in questi termini che il dono, come l'educazione divengono questione sociale, sbocco naturale del loro carattere peculiare così come lo era in Platone la politica per la filosofia.

Considerato quanto detto, v'è da sottolineare come il donare sia, quindi, carattere proprio dell'educativo e che definendo il *télos* di una relazione educativa non può che essere considerato anche il segno del donativo che porta in sé. Parlare di donazione dell'educazione è dire di quella specifica forma relazionale che coinvolge l'umano affinché possa costruirsi quello scambio misterioso che accompagna l'uomo nel divenire sempre più ciò che egli è.

5. *Le triadi che dicono dell'educazione. Il dono tra fiducia e riconoscimento.*

Sin dagli albori degli studi sul dono, lo scambio oblato si definisce in un'ottica relazionale.

La costituzione del legame donativo si fonda su due triadi: dare-ricevere-restituire come sistema di obblighi inerenti al dono e donatore- dono (medio simbolico) e donatario, come attori del rapporto.

Le intersezioni che emergono dal rapporto dei due trittici indicano dove avviene, in quali luoghi, quel passaggio profondo che segna l'umano e lo conduce in direzione di ciò che egli è.

Facendo riferimento allo scambio oblato, s'intende uscire dallo spazio contrattuale della *complementarietà dei bisogni*, e considerare il passaggio da uomo a uomo nell'ottica della reciprocità che il legame donante innesca⁷⁰⁵. Il dono esce dai termini utilitaristici dal momento che pone il donatore in una condizione rischiosa in direzione dell'altro, in termini pedagogici s'è detto al fine della sua umanizzazione.

⁷⁰⁵ «La relazione donante è anche e inevitabilmente una relazione di scambio. Almeno tra gli esseri umani. Un dono puro, umanamente parlando, non esiste e non può esistere, anche solo per la semplice ragione che il dono puro, cioè il dono che non ha bisogno di essere ricambiato, implicherebbe un'infinita potenza ontologica. Solo un essere infinito ha bisogno di ricevere un contraccambio.» C. VIGNA, *La coppia umana e il dono di sé*, in E. SCABINI E G. ROSSI [a cura di] *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e pensiero, Milano 2000, p. 247. Et «Il dono infatti non è una separazione da qualcosa a senso unico: come se fosse una sporgenza di qualcuno che va a riempire la cavità di un altro. Il dono è sempre una forma di scambio e di corrispondenza il cui fondamento non è la ricchezza o la povertà. Il suo fondamento è sempre, in vario modo, il riconoscimento della *qualità umana* dei rapporti umani. [...] Ma senza scambio e senza riconoscimento, quale relazione si forma? E dove sta la qualità umana di una relazione senza il legame generato da quelle figure?» P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 129-131.

Sostiamo sulla prima triade. Il rapporto tra i tre elementi è:

posto che il gesto donante scaturisce dall'intenzionalità del donatore, esso incontra nel donatario la sua sorgente, in rapporto tanto al significato(intenzionale e finale) del dono quanto all'attuazione (materiale e determinata) dello stesso.⁷⁰⁶

Balza agli occhi il terzo momento del trittico, quello che concerne il restituire che diviene, in definitiva, sempre un nuovo donare. C'è un obbligo di restituzione? Che dono è un dono che obbliga? C'è dono nell'obbligo? Può esserci educazione quando si chiede all'altro un contraccambio?

Il problema è che affrontando la questione del dono, oltrepassando la reificazione dello scambio oggettuale, s'è voluto aprire un varco che, di fatto iscrive la possibilità del contro-dono nel dono stesso perché al contrario s'aprirebbe uno scenario di elargizione solitaristica, la stessa, per intenderci, che viene esperita nel dono al povero che s'incontra al lato del marciapiede o nell'ambito degli aiuti umanitari. Già gli esponenti del Mauss hanno scritto in proposito, sottolineando il carattere di dipendenza che genera una simile donazione. Anche Jean Starobinski, in proposito, nel suo *Largesse*⁷⁰⁷, propone un'analisi storica delle varie forme *largesse*, *largitio*, *sparsio*, che tende a mostrare come nel "dono fastoso" offerto verticalmente dai potenti nei confronti dei poveri nella forma di una benevolenza munifica, si celi la volontà di dominio⁷⁰⁸. Un dono che quindi sia unilaterale contraddice la proposta di relazionalità che, a nostro parere, e in particolare nella prospettiva educativa, ogni donazione porta in sé.

Il dono assume nella sua dinamica la risposta poiché in ogni donazione v'è la ricerca dell'altro. E così accade in pedagogia. Quale processo teso all'altro, alla sua umanizzazione esclude lo stabilirsi di una relazione che si gioca sul terreno da anima ad anima?

⁷⁰⁶ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit. p.537.

⁷⁰⁷ J. STAROBINSKI, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, trad. it. A. Perazzoli Tadini, Einaudi, Torino 1995.

⁷⁰⁸ Molto interessante è il racconto di C. Baudelaire, *La moneta falsa*, che appare nel testo di Starobinsky. Ne riporto l'ultima parte perché si intravedano le antinomie che il gesto di donazione, seppur fatto con il più alto senso di carità, possono sorgere: « 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 po' di merito nel sapere che si è tali; e il più irreparabile dei vizi è quello di commettere il male per stupidità.» C. BAUDELAIRE, *La moneta falsa*, in J. STAROBINSKI, Ivi. p. ...

Si è in un certo senso debitori nei confronti di chi esercita il suo sapere umano e umanante per noi. S'instaura una forma di debito con chi è capace di mostrare al soggetto lo splendore del sole fuori dalla caverna o nei confronti di chi chiamandolo lo risveglia dai nascondimenti in cui è costretto. La chiave per leggere quanto detto sta nel fatto che il contraccambio, altro non è che un nuovo dono, quindi gratuito e personale. Chi contraccambia non è vincolato dall'obbligo contrattualistico e neppure da un vincolo morale: egli genera una nuova donazione e rilancia incessantemente il rapporto; essendo questa innanzitutto un dare(sé) è costitutivamente incalcolabile e fuori da ogni possibilità di confronto. È un nuovo evento sorprendente che arriva al primo donatore con la forza di cui l'oblazione è capace. Donare- ricevere e ricambiare s'inscrivono in una logica in cui è *la libertà e la creatività* fondano il sostrato della presentificazione del soggetto presso un'alterità. La creatività del dono si esplica nella forma attraverso cui il donatore sceglie di rispondere a quella chiamata che ha percepito dall'altro e nel tempo che sceglie per dare sostanza all'intenzione donante che lo abita.

Questo passaggio, in cui il soggetto coglie l'alterità e s'apre per offrirsi, può essere considerato nell'ottica della logica empatica e nella relazione che questa ha con il *kairós*⁷⁰⁹, che è, nel nostro caso, sempre personale e in prospettiva del perpetuarsi del rapporto. *Empateia* (ἐμπάθεια), composta da *en-* e *pathos*, dice letteralmente di quel rapporto che porta il soggetto dentro il sentimento altrui, un intendimento particolare che lascia vive l'una dentro l'altra le individualità.

Il dono in questo senso può dirsi interessato poiché si esplica nei confronti di qualcuno a cui si vuol dare(sé) nell'ottica di una gratuità, mai agapica e che chiede all'altro di legarsi. È evidente come il riferimento più immediato per la comprensione di questo concetto possa essere offerto dall'esempio di un legame di coppia. Ognuno dei due della relazione desidera il bene dell'altro. Posto questo, entrambe agiscono affinché il legame amoroso si perpetui e non termini. Quindi gli innamorati non agiscono come Dio agisce

⁷⁰⁹ «L'empatia è quella capacità di intendere l'altro al di là della comunicazione esplicita [...] L'empatia mette in gioco spazio e tempo, in quella "giusta distanza" che impedisce all'amore di travolgere e all'indifferenza di raggelare. [...] Anche per questo i Greci avevano una parola: *kairós*, il tempo opportuno, il tempo debito, il tempo dove la parola si incontra con l'ascolto senza fraintendimento in quella giusta coincidenza che la lunga frequentazione rende possibile e che conduce alla scoperta dell'irripetibilità dell'individuo come intersezione di piani spazio-temporali imprevedibili, nonché al senso di un accadere infondato, rivelato dal caso e intuibile nell'istante come *kairós* terreno, «tempo debito» di ogni cosa e di ciascuno, ritaglio temporale che ci viene offerto in dono, e dove la nostra quotidiana esperienza può trovare un'occasione per tornare a manifestarsi» U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, Torino, UTET, 2006, pp. 383-384.

nell'elargizione del proprio amore(*agàpe/caritas*) nei confronti l'uomo: con assoluto disinteresse. Essi sono interessati al loro stare insieme e hanno cura, attraverso il dono di sé, del rapporto che si è stabilito.⁷¹⁰

Ma ci sono forme relazionali in cui sembra che questo interesse non appaia. Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, scrive del rapporto che le madri stabiliscono con i propri figli descrivendo in termini di *philia*, quel legame che dice di un amore che preferisce dare più che ricevere⁷¹¹. Seppur appare disinteressato questo amore, lo stagirita, fa riferimento alla *philia* e non all'*agape*.

La *philia* non è dono gratuito (accentuazione del dare rispetto al ricevere, *agape*), né è puro desiderio(*eros* come accentuazione del ricevere senza dover donare), ma una forma mista dei due: è amore dell'uguale per l'uguale, scambio di affetti e azioni che non sopporta eccessiva disparità(1158 b), che non si dà al di fuori di una trama di consuetudini(1157 b), che è limitata a pochi intimi(1158 a).⁷¹²

È nella tensione espressa da una gratuità che non giunge alle vette dell'*agape*, che chiede una relazione, che si definisce lo spazio paidetico, in cui s'esprime il legame che vede come attori l'educatore, l'educando e il rapporto che li unisce.

Si apre un varco per entrare nel sistema della seconda triade, di cui mi sembra importante sottolineare il ruolo di mediazione simbolica svolto del dono. Intanto il simbolo. Facendo riferimento alla tradizione sociologica e antropologica francese, che ha ispirato le riflessioni filosofiche contemporanee è opportuno rilevare come secondo Èmile Durkheim, la presenza del simbolismo sia essenziale e costitutiva della vita sociale in quanto esso rappresenta l'elemento centrale nella definizione delle regole del vivere comune, delle credenze religiose e delle rappresentazioni collettive.⁷¹³

Mauss supera questa impostazione, studiando quanto la realtà sociale in sé sia permeata di simboli: il dono ne rappresenta il paradigma più significativo. I simboli, per il redattore del *saggio sul dono*, non sono strumenti di una funzione rappresentativa, ma sono fatti sociali.⁷¹⁴ Si ricordi ad esempio la logica del dono agonistico.

⁷¹⁰ Cfr. «Ogni percezione d'altri implica un minimo di reciprocità; ogni reciprocità è inizialmente legata all'amore; ogni amore personale è insieme sentimento, conoscenza, volontà di promozione; ogni volontà di promozione, infine, provoca una continuità del mondo degli spiriti [...]: una identità eterogenea dell'io e del tu, giacché l'io ideale e il tu si confondono allora nell'atto di amore» M. NÉDONCELLE, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, op. cit., p. 87.

⁷¹¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 9, 1159 a.

⁷¹² S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., p.575.

⁷¹³ Cfr. M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales*, PUF, Paris, in S. SABATINI, *Lacan e l'antropologia: il problema del simbolo*, Lo sguardo – Rivista di filosofia- N. 4, 2010 (III), p. 5.

⁷¹⁴ Cfr. M. MAUSS, *Saggio di una teoria generale della magia*, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.

Ora il fatto simbolico che qui si palesa è sempre un evento per cui un soggetto si dà alla presenza e lo fa presso un altro soggetto. Il medio simbolico che l'essere umano utilizza per porsi all'altro è, in definitiva, sé stesso. Alla dimensione oggettuale, che la cultura contemporanea identifica pensando al dono, si sostituisce una realtà personale unica che si palesa irripetibilmente in un tempo e in uno spazio definito. Non si teorizza che non esistano in assoluto mediazioni simboliche oggettuali, ma si pone l'attenzione sul dato che quell'oggetto strumento di mediazione contiene tutto l'essere umano. Il dono che si porta convenzionalmente nelle occasioni particolari o anche in maniera straordinaria ad una persona ha in sé tutti i caratteri che definiscono il soggetto che lo porge e la relazione che egli vuole stabilire con il donatario. L'essere umano si può certamente servire di uno strumento mediativo ma in esso passa la consegna di sé.

In fondo tutte le forme di dono, anche quando si condensano in una datità o in un quantum, oltrepassano il senso determinato della mediazione oggettuale e vivono in varia misura e a seconda della disposizione donante come un dono di sé con cui il donatore si consegna al donatario. Il risultato è che il dono non si riduce a un trasferimento di proprietà, ma consiste nel donarsi a qualcuno tramite la mediazione di qualcosa, il qualcosa essendo sempre una individuazione simbolica del donar –si.⁷¹⁵

E così a nostro parere avviene nella dinamica paidetica, in cui chi educa si pone nei confronti dell'altro come un evento sempre nuovo che giunge alle soglie dell'educando con l'intenzione di donare (sé). Posto che ogni educazione porta alla presenza un soggetto che è cultura e tempo, egli non potrà fare a meno di relazionarsi –donarsi– all'educando secondo gli schemi, accettati o rifiutati, che l'ambiente che ha vissuto gli ha fornito. Egli donerà sé nella misura in cui nella prassi attuata ci sarà traccia, e molto più di una traccia, della sua storia. Nella scelta dell'oggetto di mediazione riverserà in egual modo, se stesso, facendo confluire –di sé– il tempo dell'intera sua esistenza. Secondo la meditazione agostiniana potremmo dire che egli porrà nel medio educativo, anche fosse egli stesso l'(s)oggetto della transazione, il presente del passato, in quanto memoria, il presente del presente, in quanto visione e il presente del futuro, come attesa.⁷¹⁶

Come stanno insieme le due triadi esposte in precedenza? Ovvero che rapporto c'è tra il donatore e il donatario e tra il donare, il ricevere e il ricambiare? Perché comprendendo questo, si definiscono le modalità secondo cui due soggettività nel dono stanno tra loro. E soprattutto il valore educativo che risiede in questa forma di rapporto. Si potrebbe persino affermare che essendo il dono di (sé) la forma relazionale tipica, come maschera

⁷¹⁵ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit., pp.552- 553.

⁷¹⁶ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *Le confessioni*, XI, 20, 26.

o no, di molti dei rapporti che l'essere umano sperimenta, studiando i nessi relazionali dei due esseri umani nel legame donante, si riescano a evincere indicazioni circa la qualità delle relazioni anche fuori dalla realtà oblativa. Ovvero, nel dono si disvela il genere del rapporto con cui si stabiliscono i legami.

Scrie Vigna:

Due soggettività possono rapportarsi in modo tale che, pur avendo fenomenologicamente solo il tra(n)s-parire (e non l'apparire) della donazione, l'una per l'altra ha fede nel fatto che il rapporto sia effettivamente di donazione; oppure possono sospettare l'una dell'altra nel senso del falso dono.⁷¹⁷

In questo il soggetto si trova a doversi mettere d'innanzi alle possibili interpretazioni della richiesta relazionale esplicitata dalla presentificazione di un'alterità presso di lui. Qui v'è un nodo significativo e drammatico dal momento che l'essere umano ha di fronte la possibilità di scegliere tra la fiducia o il sospetto; deve chiarire se l'interpellare altrui cela volontà di dominio o di riconoscimento.

Fiducia o sospetto? Ora, poiché tra gli esseri umani le relazioni fondamentali sono queste due, di dominio o di riconoscimento, è chiaro che il dono, in quanto tale, è la forma secondo cui le trascendentalità in relazione si rivelano come tali. Il dono è in effetti la qualità buona della relazione, la relazione di riconoscimento; però che solo traspare, e non appare. Quindi il dono non può essere vissuto senza un abbandono nel dono. Io mi abbandono alla libertà dell'altro, perché non so mai se la relazione riconoscente è effettivamente nel cuore dell'altro. Abbandonandomi, comunque, sicuramente vengo a sapere le intenzioni dell'altro; col rischio di ingannarmi, si intende.⁷¹⁸

Si pensi alla questione del dominio e riconoscimento⁷¹⁹ dal punto di vista educativo. Dominare è verbo d'origine latina *dòminare* che è denominativo di *dóminus* (padrone). Identifica quella caratteristica propria di un individuo che gli permette di avere potestà, di esercitare la propria volontà con l'autorità di un padrone in un luogo specifico e nei confronti di una o più persone. Tutto quanto si oppone alla concezione dell'*anthropine sophia* di cui s'è detto.

L'apparire ingannevole del dominio nelle sembianze di un dono mette l'educatore e l'educando nella condizione di forte rischio. Infatti da una parte, chi educa corre il pericolo, esercitando il proprio dominio sull'altro, di non promuovere la libertà e quindi l'umanarsi del soggetto che ha di fronte. Egli stabilisce un rapporto di dipendenza in cui

⁷¹⁷ C. VIGNA, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, op.cit., p. 187.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ Dicendo riconoscimento intendiamo abbracciare la prospettiva che d'esso ha colto Paul Ricoeur. Individuando gli "stati di pace". Questi si propongono in tre distinte modalità: amore, diritto e stima sociale. Secondo il filosofo di Valence, a questo punto sorge il dono dal momento che esso rappresenta il vertice del riconoscimento, dell'alterità nella forma dell'*ipseità*.

l'asimmetria, valore di ogni processo paidetico, diventa coattiva, schiacciante. L'educando, con il maturare della relazione si espone sempre più al rischio di essere annullato dal dominio perché affinché si stabilisca un rapporto fiduciario egli abbasserà le difese iniziali, presenti in ogni rapporto, in favore di un sempre maggiore abbandono. Viceversa riconoscimento è carattere virtuoso di ogni legame pedagogico, perché permette innanzitutto permette di rimanere due unità distinte. L'educatore che è capace di riconoscere sé stesso sa definire i confini del proprio sé ed è quindi in grado di considerare l'altro una alterità che gli è estranea. D'altra parte riconoscendo l'altro da sé può imparare a circoscrivere i propri confini. Il medesimo percorso è valido anche per l'educando, che in diversi modi, in base alle tappe di sviluppo in cui è coinvolto, si avvicinerà e allontanerà dalla figura di riferimento per riconoscersi e differenziarsi da essa.

Così come nel dono, dominio e riconoscimento definiscono la qualità essenziale del legame, ciò avviene anche per la relazione educativa che può essere considerata tale se abbandona ogni forma dominante, autoritaria a favore di un riconoscimento che promuove, di approdo in approdo l'umanarsi del soggetto.

ELEMENTI DI UNA PEDAGOGIA DONANTE.

1. *Cenni introduttivi.*

Posti i fondamenti epistemologici dai quali trarre le forme proprie di un approccio a una pedagogia come donazione di sé, si procede con l'intento di sondare nuove istanze pedagogiche per ricercarne i legami con quanto attiene alla donazione; a tal fine si ritiene opportuno portare alla luce elementi che possano mostrare *come*, ovvero in che modo, i principi enunciati abbiano a che fare con le situazioni concrete delle scienze dell'educazione. Senza poter scendere nei particolari, lasciando che sia l'esperienza delle singolarità in situazione a declinarne le strutture più adeguate⁷²⁰, si darà conto principalmente di due dimensioni della proposta qui in tema, una prima che colga la sfera personale e la seconda capace di gettare lo sguardo sul risultato dell'interazione tra gli individui, ovvero quella sociale. Nel primo caso s'intende studiare il modo in cui colui che educa è presente a se stesso, sta dinamicamente in ascolto di sé, teso verso l'alterità cui rivolge il proprio sguardo. È il primato della cura che a partire dalla fenomenologia mostra la postura relazionale del soggetto educante che si dà, o dona e che chiama il Tu alla relazione. Curar –si innanzitutto, prendere su di sé la responsabilità di una conoscenza della propria soggettività che permette all'umano di divenire sempre più uomo, di scavarsi dentro, trovarsi, seppur mai definitivamente in quanto infinito. L'uomo aperto alla donazione è consapevole della propria natura relazionale e dunque non la nega, non si chiude in solipsismi e si lascia permeare dalle relazioni che vive, sceglie e genera. Egli quindi non risolve la realtà che lo circonda in sé medesimo, seppur ha come termine di riferimento per il mondo la propria coscienza e il carattere trascendentale che la abita.⁷²¹

Il soggetto donante sospende il giudizio sull'altro e nella ricerca della propria umanizzazione che passa necessariamente da un ritorno a sé capace di aprire al confronto con la propria fragilità sostanziale.

⁷²⁰ «Quanto più si scende nei particolari tanto più aumenta l'indeterminatezza» TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q.94, a 4, resp.

⁷²¹ «La coscienza di un uomo talvolta suole avvertire meglio di sette sentinelle collocate in alto per spiare» *Siracide*, 37, 14.

Il ponte che unisce la sponda personale e sociale della via del dono in educazione si definisce sulla necessità di considerare la relazione come una realtà che non appare definitivamente, che dunque trascende, i due soggetti che la generano. Essi immersi nella dialogicità in cui vive ogni possibile darsi dell'essere umano, s'aprono al *lógos*, sostantivo che indica la –una, seppur potenzialmente colta da differenti angolature-verità, attraverso una fiducia nei confronti dell'interlocutore che viene indicata -nel termine *dialogo*- dalla preposizione *diá*. Educando e quindi donando, l'uomo s'apre alla speranza di poter giungere alla “propria” verità attraverso uno scambio con un interlocutore che cammina la via dell'esistenza umana.

Di qui il varco che conduce allo studio della dimensione sociale per la definizione degli elementi di una pedagogia donante. Questa si regge su due cardini principali, individuati nella costruzione di una *realità sociopolitica comunitaria* che si struttura a partire da un'*antropologia della condivisione*, fondata sui principi di libertà e responsabilità.

Il tentativo fatto in questa sede è quello di cogliere alcune questioni essenziali, nodi cruciali e problematici della formazione umana e porli in relazione al principio donativo dimostrando quanto e come abiti l'educativo e perché ne sia fondamento.

Sullo sfondo rimangono il mistero del dono⁷²² e la domanda sull'uomo -mai risolta- che cammina sulla via del divenire sempre più ciò che in potenza è dentro sé; si circumnavigheranno tali enigmi rilevando alcuni nuclei da cui trae linfa l'azione umana descrivendone così i tratti costituenti.

LA DIMENSIONE PERSONALE

2. Educazione donante come cura.

Il fondamentale modo d'essere di un ente che è in modo che per lui nel suo essere ne va di questo stesso essere lo indichiamo come cura. La cura è il modo fondamentale dell'essere dell'esserci, e come tale essa determina ogni modo d'essere che segua della costituzione d'essere dell'esserci⁷²³

C'è una necessità ontologica della cura, poiché essa nella forma dell'esserci è struttura originaria dell'essere. Martin Heidegger, proponendo l'analisi del *Daisen*, dallo studio

⁷²² «Il dono spinge involontariamente verso un'aldilà del dono, ragion per cui si può concludere un libro sul dono soltanto con un'infinita modestia, sapendo che ci si è limitati ad aprire una breccia, che per definizione è impossibile circoscrivere l'universo del dono che bisogna sottomettersi ad esso e non pretendere di dominarlo, foss'anche solo intellettualmente» J. Godbout, *Lo spirito del dono*, op. cit., p. 269.

⁷²³ M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann Frankfurt 1976, trad. it. *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p.146.

dell'analitica esistenziale, lo definisce come ente che si svela, nella sua trascendenza verso il mondo, nel rapportarsi alle cose, a ciò che è in potenza altro da sé, attraverso il *besorgen*, il prendersi cura. La cura (*Sorge*), riforma del concetto husserliano d'intenzionalità⁷²⁴, con cui l'essere umano si relaziona al mondo, deriva dalla sua struttura costitutiva in rapporto al mondo stesso. Il *Daisen* ha dimensione teleologica che indica la necessità di trovare un compimento: l'essere umano è essenzialmente possibilità.

Essere uomo significa essere sulla terra e la relazione con la terra si definisce come abitare, e dell'abitare tratto fondamentale è la cura. C'è un modo incurante di esserci, che è l'abitare indifferente alle cose e agli altri. [...]C'è invece un abitare che si attualizza nel costruire che edifica: è quell'abitare che accade secondo il modo dell'aver cura delle cose e degli altri sulla terra e sotto il cielo in relazione al divino. Così nominata, la cura diventa categoria fondante di ogni discorso sull'umano.⁷²⁵

Nel pensiero del filosofo di Messkirch, quindi la soggettività assume la forma della cura. La sua *possibilità* di abitare in maniera edificante sta nel suo fuoriuscire da sé in maniera evenenziale per porsi in rapporto alle cose del mondo e all'altro da sé, in una continua attenzione al *curare* (*Besorge*).

La chiamata alla cura che, secondo Heidegger, sorge dall'interno dell'uomo definisce la tensione relazionale sulla quale posa lo statuto educativo; il legame tra due soggettività è definito nella preoccupazione che l'altro accolga l'autenticità del proprio esserci, in direzione della propria *perfectio*.⁷²⁶ Dal concetto di *cura* come strumento per toccare il mondo in adesione ad una prospettiva finalistica, emergono il carattere di libertà e responsabilità che essa porta in sé. Libertà e responsabilità che in relazione alla natura dell'uomo aprono a ciò che ha a che fare con l'educativo poiché è solo in esse che può essere esperito il cammino del personale umanarsi.

La cura si pone come elemento paradigmatico della pratica pedagogica dal momento che educare è innanzitutto un coinvolgersi, partecipare, come recitava il motto programmatico della scuola di Barbiana secondo cui era necessario farsi carico di ogni cosa afferisse alla promozione dell'umano. Ho a cuore, ci tengo, m'interessa, mi prendo cura, esercito la volontà di incontrare l'umano che si concretizza nella testimonianza e

⁷²⁴ A. MASULLO, *La "cura" in Heidegger e la riforma della intenzionalità husserliana*, in "Archivio di filosofia", a. XVII, 1989, p. 377

⁷²⁵ L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Mondadori, Milano 2006, p.2.

⁷²⁶ M. HEIDEGGER, *ET* p 248. «Sono infatti i modi positivi della cura che rendono possibile la "*perfectio* dell'uomo, il suo pervenire a ciò che esso, nel suo essere –libero per le possibilità più proprie(per il progetto) può essere".» in Ivi. p. 5.

nell'azione maieutica⁷²⁷ in direzione di quel *genoio*, *hoios ei* richiamato in precedenza. La cura dell'umano si realizza nel processo di formazione che è *risveglio*, *dialettica*, *ascesa*, quindi dialogo e dono.

La cura si contrassegna attraverso il donare: un atto libero che può essere recepito o meno nel suo messaggio dal ricevente; un atto gratuito, ma dovuto e enecessario per essere nella cura –come –formazione. Si sostanzia del dialogo che è e deve essere aperto (reciprocamente) tra i due “attori”, così la cura come formazione produce pariteticità e uguaglianza, cancellando ogni aspetto di asimmetria e direttività del prendere -in -cura e ponendo la cura come aver -cura e aver -cura –insieme, in particolare.⁷²⁸

La cura in educazione è processo che apre al dono nella misura in cui coinvolge l'umano nella relazione da *anima ad anima*. Essa fonda la possibilità di donar -si attraverso l'*anthropine sophia*, il sapere umano e umanante, che

risveglia illumina sconvolge direziona o ridireziona il vivere personale verso la pienezza umanamente possibile. Esso non condiziona né costringe, accende il potenziale umano fino nel fondo libero della sua natura, e fa avvertire le necessità ultime. È un incendio che per sé si propaga, e interessa la qualità primaria della convivenza. Si fonda su sicura autorevolezza, ma nessuno sembra potersene attribuire l'autorità.⁷²⁹

Il prendersi cura descrive un rapporto in cui i soggetti sono posti dialetticamente uno di fronte all'altro per costruire quegli strumenti cognitivi, affettivi, spirituali necessari al raggiungimento di ogni approdo teleologico dell'esistenza; in questa direzione colui che educa è chiamato a porsi nella prospettiva che Buber nella metafora dell'Eden definisce tra Dio e l'uomo, in cui l'educatore sa essere voce e richiamare nell'altro la sensibilità al proprio sviluppo umano, al compito di divenire sempre più uomo. In questo senso la cura diviene l'orizzonte poietico su cui definire la *paideía*.

La dialogicità del prendersi cura, svela che la struttura ontologica dell'umano s'inscrive all'interno della considerazione prima che l'uomo ha ed è carattere relazionale, ovvero si definisce in un essere con altri anche nel momento in cui l'altro non c'è ed egli è solo.⁷³⁰ Ciò implica l'impossibilità di dire il singolare in quanto dire al singolare è già un dire del

⁷²⁷ «La specificità della cura in pedagogia sta proprio in questa sua polivalenza sovraordinata o all'educare o al formare. E tra i due percorsi non c'è *aut-aut*; forse c'è -meglio- un *et -et*, ma come un legame carico di tensioni, di opposizioni, di reciproche distanze e di *distinguo* e di conflitti anche. La cura pedagogica sta sempre in quell'*iter* dinamico/drammatico dell'educarsi/formarsi e dell'educare/formare, e ne porta *ab imis*, i segni. E sono i segni della tensione e della ricerca, esaltati proprio da un processo che non è mai determinato *a priori*, bensì sempre aperto (e indeterminato) su se stesso» F. CAMBI, *La cura di sé come processo formativo*, Laterza, Bari 2010, p. 29.

⁷²⁸ *Ivi*, p.21. Corsivo nostro.

⁷²⁹ E. DUCCI, *La comunicazione da anima ad anima*, in *Id.* (a cura di), *Aprire su paideia*, op. cit., p.16.

⁷³⁰ M. HEIDEGGER *ET* p. 156. «La matrice relazionale dell'esistenza è tale che l'essere con gli altri determina il nostro essere, anche quando di fatto l'altro non è presente o è sconosciuto. Anche l'essere soli[...] è un modo di essere con altri".» In L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, op. cit., p. 94.

plurale⁷³¹, ovvero definire un soggetto immerso nel mondo che intrattiene rapporti con ciò che c'è nel mondo. Tali rapporti costituiscono, nel senso che danno forma, al soggetto che vive nella tensione continua tra il rapporto e la propria individualità. Dice, a proposito, Lévinas che «gli esseri possono scambiarsi tutto reciprocamente fuorché l'esistere.»⁷³² Rimane, infatti, tra i due della relazione quella distanza che scinde le soggettività e che chiama l'umano ad una esposizione del sé, presso un'alterità che si definisce nell'esercizio di volontà; per cui ogni persona vive nella situazione in cui s'immerge nei rapporti a partire dalla propria scelta libera, sebbene egli sia già, in quanto umano, posto nella situazione relazionale. L'esposizione qui in esame si definisce mai in un un perder –*si*, bensì la relazione con l'altro, un *tu* che è voce interpellante, muove l'uomo a se stesso in direzione del proprio trovarsi. Facendo riferimento al modello psicologico della Gestalt, un approccio terapeutico umanistico –esistenziale fondato da Fritz Perls, che abbraccia la prospettiva relazionale dialogica, si può addirittura sostenere che nel momento in cui la relazione diviene un perdersi nell'altro, si è di fronte ad una patologia per cui la persona si fonda con un'alterità senza più essere capace di definire i confini del sé. La *confluenza* è infatti definita come disturbo del confine –contatto⁷³³ che implica l'uniformazione a regole esterne del soggetto, senza l'esercizio della capacità di negoziare e quindi senza manifestare i propri bisogni, ovvero la propria soggettività.

Fuori dall'ambito psicologico è quindi possibile affermare che l'altro che chiama l'*io* risponde ad una sua funzione costitutiva ed esercita la *volontà* di entrare nella relazione e quindi di donar –*si*.

Prendersi a cuore una cosa o una persona nella sua essenza vuol dire amarlo, voler bene. Pensato in modo più originario questo voler bene significa donare l'essenza⁷³⁴

L'esposizione oblativa si fonda su una soggettività che si muove presso un'alterità con cui vuole legarsi e in tale prospettiva, il dono è innanzitutto la ricerca di quella relazione senza cui l'umano non può dirsi tale, senza la quale non può procedere al proprio umanarsi. Se il risultato dell'approssimarsi all'alterità è la formazione di un legame,

⁷³¹ Cfr. J. L. NANCY, *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, Paris 1996, trad. it., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, pp42-44.

⁷³² E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Universitaires de France, Paris, 1983, trad. it., *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1993, p.19.

⁷³³ Cfr. S. GINGER, A. GINGER, *La Gestalt. Terapia del «con -tatto» emotivo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2009.

⁷³⁴ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1987, trad. it. *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, p.270.

questo si definisce in una interdonazione fondata sulla volontà di prendersi cura reciprocamente nelle forme diverse che sanno esprimere i soggetti coinvolti in base alla propria natura.

Lo slancio gratuito si definisce in un aver cura che ha, secondo lo studio di L. Mortari⁷³⁵, alcuni modi specifici, che permettono di avere una giusta misura nella relazione. Ci sono dei *modi giusti* di aver cura[*orthōs epimeleisthai*]⁷³⁶ che la definiscono come pratica educativa in un ottica donante.

Il primo tra gli indicatori è la *ricettività*, elemento della triade *donare –ricevere –ricambiare*, che si sostanzia nella capacità di far spazio all'evento che l'altro è e ci propone di accogliere. L'esser –ci di colui che accoglie, nell'atto di ricevere si dona a sua volta ritraendosi a favore dell'alterità che chiede spazio presso l'*io*, che chiede la relazione. Appare il ritrarsi che è un trattenere se stesso. In seconda istanza L. Mortari individua la *responsività*, che è il nostro *ricambiare*, ovvero essere in grado di rispondere in maniera consona alla chiamata del *tu*. «La responsività implica una [...] “dislocazione motivazionale”, che consiste nello spostare l'attenzione dalla propria realtà a quella dell'altro.»⁷³⁷ Tale modalità propria della cura., implica una postura relazionale capace di rispondere all'altro in un tempo che permetta di generare e presentare(sé) come nuovo dono nei pressi dell'altro per rispondere all'invito al legame. *Disponibilità cognitiva ed emotiva*, sono gli ordini in cui considerare libertà, volontà e responsabilità che offrono la possibilità di stabilire il legame. L'asimmetricità educativa si definisce in un mettere a disposizione la propria esperienza, sporgendosi presso l'altro con tutto il bagaglio della propria storia. La disposizione nei confronti dell'altro con tutto se stessi, parte dalla *cura sui*, che permette un'indagine profonda sul proprio sé che più è posseduto dal soggetto, più potrà essere offerto, dato, donato. Pensare e sentire l'altro sono doti, strumenti acquisiti dal pensare e sentire innanzitutto se stessi. In quest'ambito rientrano le competenze tecniche, l'empatia, che è trasformativa dal momento che *sentire l'altro*, è avvertire la presenza di un *tu* altro in cui l'*io* può specchiarsi e formarsi, la riflessività che è responsabilità nel modo di agire e un ascolto che sia capace di interagire.

⁷³⁵ L. MORTARI, *op. cit.*, p.111.

⁷³⁶ Cfr. PLATONE, *Alcibiade primo*, 128 b.

⁷³⁷ L. MORTARI, *op. cit.*, p.113.

La cura è quel processo che vede due individualità infinite sostare in maniera permanente l'una di fronte all'altra nella prospettiva di promuovere (intenzionalmente per l'educatore intenzionalmente o non intenzionalmente per l'educando) la reciproca umanizzazione. È una relazione in cui sono profondamente coinvolte le affezioni, caratteri capaci di modellare i contorni del sé; esse, ampliando lo spazio di vulnerabilità della persona, s'inscrivono nella definizione di una fragilità che nell'umano diviene risorsa⁷³⁸.

Il rapporto si definisce in una presenza che diviene assenza e nella quale si lascia che l'altro sia come è "capace di essere" nel momento presente, nel *hic et nunc*, senza compiere invasioni nel processo di costruzione dell'altro. È un'apparire nella forma di una domanda discreta.

L'autentica relazione di cura è quella capace di trascendenza, in cui un soggetto si rapporta a una realtà infinitamente distante dalla sua senza che questa distanza distrugga la relazione e senza che la relazione annulli la distanza. Lévinas definisce questa relazione "metafisica."⁷³⁹

Ora il legame di cura, si pone, esattamente come nel caso del dono, in quello spazio del piano cartesiano le cui assi sono *agàpe* e *giustizia*. Essa è una pratica che si definisce nella essenza soggettiva in relazione ad una alterità ed è fondata su uno statuto ontologico, che considera l'uomo nella relazionalità, ed etico, ovvero tendente alla promozione del bene⁷⁴⁰ e alla riflessione su ciò che questo significa.

Si tratta, anzi, di una questione bellissima a sapersi, bruttissima a ignorarsi, che tale, appunto è il nocciolo del problema: sapere o ignorare chi è felice e chi no.⁷⁴¹

Aver cura si esplica nello scambio profondo dell'essenza umana, in maniera donativa; un proporsi mediato del soggetto che offre il tempo della propria presenza, ovvero riconosce il volto dell'altro che si propone, disponendosi a ricevere e ricambiare.

Il divenire sempre più umano dell'uomo si costruisce intorno alla volontà di dar –si,⁷⁴² fuori dalla prospettiva utilitaristico -economica, nella proposta o nell'accettazione di una relazione in cui l'*io* si prende cura dell'altro. Apertura di una relazione *io -tu* fondata sul riconoscimento di una comune umanità, ovvero sulla volontà di accogliere il fatto

⁷³⁸ Cfr. V.ANDREOLI, *L'uomo di vetro. La forza della fragilità*, Rizzoli, Milano 2008.

⁷³⁹ L. MORTARI, *op. cit.*, p.130.

⁷⁴⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1094 a.

⁷⁴¹ PLATONE, *Gorgia*, 472 c-d.

⁷⁴² «L'Essere, inteso come dono [Gabe] da parte di questo "Esso dà", è dovuto al dare e si colloca in esso. Il dare non si sbarazza del dono che è l'essere, ossia l'essere in quanto dono, resta legato al dare [...] L'essere non è, esso dà essere» M. HEIDEGGER, *Tempo e Essere*, *op. cit.*, p.9.

peculiare dell'esistenza umana: la relazione con l'uomo, l'altro. Scrive Buber, a proposito dei "tentativi del nostro tempo" di affrontare la questione antropologica, aprendo la questione, che ci si appresta ad affrontare, della necessità dell'uomo d'incontrare se stesso:

l'incontro possibile e inevitabile dell'uomo con se stesso, dopo la fine delle immaginazioni e delle illusioni, non potrà compiersi che nell'incontro del singolo con l'altro uomo; tale incontro non dovrà compiersi che in questa forma. Il singolo non avrà spezzato la sua solitudine se non quando egli conoscerà l'altro, in un incontro serio e trasformante.⁷⁴³

La relazione tra le due singolarità avviene dal momento che vi sia una presenza a se stessi in grado di definire i propri confini personali, per esercitare su essi la propria volontà. Tanto è più vero, questo in educazione in cui, il soggetto educante, che risponde alla domanda dell'altro o che avanza una proposta di guida nei suoi confronti, si assume il compito della cura. Egli dovrà aver già badato a dar principio a quella ricerca delle profondità dell'anima che va interrogata, conosciuta e riconosciuta.

L'essere umano capace di cura è necessario che abbia sperimentato su di sé forme amorevoli, e che sia stato a sua volta accolto da un contesto donativo. Colui che ha competenze circa la donazione di sé, è soggetto che ha sperimentato la donazione altrui nei suoi confronti, ovvero egli ha vissuto esperienze che l'hanno equipaggiato di una grammatica che non si può apprendere per le vie dell'*a priori*. La capacità di permanere in bilico nello slancio presso un altro si sceglie, nell'età adulta s'intende, solo quando si ha avuto la possibilità di esperirla. Come nella teorizzazione di Bowlby⁷⁴⁴ che sostiene che l'uomo si allontani dalla madre solo quando sa della possibilità di una base sicura a cui tornare, così a nostro parere vale per la donazione: colui che si offre all'altro è capace di allontanarsi da sé poiché conosce la strada per ritornarvi, egli si considera approdo sicuro. E più sarà in grado di ritornare a sé, più potrà allontanarsi e quindi rischiare nell'esposizione verso l'altro proponendo un legame donante. L'uomo del dono ha già sperimentato l'esercizio del *camminarsi dentro*⁷⁴⁵.

Ora, posto che la cura è elemento portante dell'educativo, si può dunque affermare che la donazione di sé, forma archetipica dell'oblazione e sintesi delle sue declinazioni, si propone come possibilità paidetica particolarmente significativa. Può darsi dunque

⁷⁴³ M.Buber, *Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova – Milano 2004, pp. 114-115.

⁷⁴⁴ J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento. John Bowlby e la sua scuola*, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 71-77.

⁷⁴⁵ Concetto espresso da don Antonio Mazzi.

educazione senza donazione? Tale questione è l'orizzonte verso cui ogni parola di questo studio è attratta e tende.

3. *Postura del sé nella relazione donante come educativa. Il tra(n)sparire della donazione.*

Compito primo del paradigma educativo che vive nella donazione di sé è di preoccuparsi della *cura sui*. Il soggetto che s'apre all'evento della relazione educativa è un essere umano in divenire che vive nella consapevolezza della propria continua intenzionale formazione. Egli anela a divenire sempre più umano e a intraprendere la via del compimento personale nella relazione. Movimento indicativo, che definisce una delle condizioni di possibilità di questo percorso, è quello che vede l'essere umano prendersi cura di sé.

È stato il Socrate platonico il primo a definire in termini specifici la necessità della cura di sé, *epimeleia heautou*, come tappa necessaria alla realizzazione del proprio *télos* e alla scoperta della Verità. L'io ha necessità di risvegliarsi a se stesso e trovare in sé il proprio centro per compiere il percorso dialettico che dà vita al processo ascensivo in direzione dell'universo delle idee con cui l'anima si libera dalla realtà sensibile e riconquista la coscienza di sé: un «foro interiore che filtra tutte le sue esperienze e si colloca in esse come dispositivo di appropriazione e approfondimento.»⁷⁴⁶

*In te ipsum redi*⁷⁴⁷, nel rientrare in se stessi, risiede quel passaggio che tende a far rimanere l'essere umano desso a se stesso, attento alla propria umanizzazione mediante il processo di cura, che è dialettica con il mondo e con l'anima. Nell'*Alcibiade I*, Platone racconta del dialogo avvenuto tra il figlio di Clinia, Alcibiade appunto, e Socrate. Nel testo emerge la volontà del filosofo di indicare l'*epimeleia heautou* nel forte legame che intrattiene col motto dell'oracolo delfico: *gnòthi seautòn*. Socrate sostiene che il conoscere se stessi si ponga come fine ultimo del filosofare meta del lavoro meieutico e nutritivo. Nel colloquio tra i due (128 a -130 e) Socrate chiede all'interlocutore di spiegare il significato del "prendersi cura di sé", sostenendo l'importanza di distinguere l'arte che con cui ci si cura di una cosa, con quella con cui ci si cura di quanto riguarda la

⁷⁴⁶ F. CAMBI, *La cura di sé come processo formativo*, Laterza, Bari 2010, p.37.

⁷⁴⁷ «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» Non andare fuori, rientra in te stesso: è nel profondo dell'uomo che risiede la verità. AGOSTINO D'IPPONA, *De vera religione*, XXXIX, 72.

cosa stessa, in quanto per rendere migliore una cosa è necessario che la si conosca. Se si tratta dunque di prendersi cura dell'umano è importante che lo si conosca. L'oracolo delfico suggerisce di conoscere la propria anima perché questo è l'unico modo possibile della *cura sui*.

Socrate. Di' su, allora: con quale arte potremo prenderci cura di noi stessi?

Alcibiade. Non lo so.

Socrate. Ora, fino qui, almeno, siamo d'accordo, che non è quella con la quale potremo rendere migliore qualsiasi oggetto che ci appartenga, ma quella che renda tali noi stessi.

Alcibiade. Verissimo

Socrate. Ora, avremmo mai conosciuto qual è l'arte che migliora la qualità delle calzature, se non conoscessimo la scarpa?

Alcibiade. Impossibile.

Socrate. E neppure, perciò, qual è l'arte che migliora la fattura degli anelli se non conoscessimo l'anello.

Alcibiade. Vero.

Socrate. Facciamo un altro passo. Potremmo forse conoscere qual è l'arte che migliora l'uomo stesso se non sapessimo chi siamo noi stessi?

Alcibiade. Impossibile.

Socrate. E può mai darsi che sia una bazzecola conoscere se stessi e che fosse uno sciocco chi iscrisse quelle parole nel tempio di Pito o è invece una cosa difficile e non da tutti?

Alcibiade. Talvolta, Socrate, mi è sembrato cosa da tutti, talvolta invece compito estremamente difficile.

Socrate. Beh! Alcibiade, può essere facile o no, ma per noi il problema si pone così: se conosceremo noi stessi, conosceremo forse la cura che dobbiamo prenderci di noi, se no, non la conosceremo mai.

Alcibiade. E' così. ⁷⁴⁸

Il socratico *conosci te stesso* si presenta come un invito all'incontro con la propria anima che può avvenire per mezzo di un altro uomo, l'educatore, il filosofo, il maieuta, un *tu* che accompagna l'essere umano nella rottura delle catene della prigionia cui è costretto: «vi sono vicino per stimolarvi, persuadervi, farvi vergognare, ad uno ad uno, dovunque, ogni giorno»⁷⁴⁹.

Il *tu* si pone accanto all'*io* per proporgli le vie della dialettica interiore ed egli stesso viene coinvolto nel dialogo; tale implicazione è data dal legame donativo che si stabilisce tra i due e determina il movimento interiore anche del *tu* stesso. È nella relazione che l'*io* e il *tu* entrano nel mondo della propria anima e percorrono i sentieri della personale umanizzazione. L'incontro che si definisce nella presentificazione diviene rapporto profondo di scambio in cui l'*anthropine sophia* del maieuta, capace di far prorompere l'umano dall'umano, si accosta al mistero personale; è per questo che la cura e quindi la

⁷⁴⁸ PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 128 c – 129 b.

⁷⁴⁹ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 30e.

cura di sé s'inscrivono in quel segmento di relazionalità in cui ha luogo l'oblazione vicendevole di due persone che si espongono nella relazione.

È con questo sentimento di donazione che Socrate beve la cicuta, perché sa che la sua azione, che è relazione con ogni singolo uomo e quindi evento educativo (dunque etico e politico), lascerà spazio al pervenire dell'umano nell'umano e si porrà nelle profondità del soggetto a smuovere quell'infinito impossibile da prevedere. In questo senso si concretizza una donazione ai limiti dell'umano in quanto prossima al confine dello spazio ricoeuriano tra agàpe e giustizia. Prevede infatti una reciprocità limitata: chi potrà restituire a Socrate? Quale possibile riconoscenza potrà giungere al filosofo dopo la sua morte?

Reciprocità che invece è cardine dalla cura di sé come donazione giacché attraverso lo scambio, non contrattualistico s'intende, sono possibili lo sviluppo e l'edificazione dell'umano.

L'insondabilità dei confini del soggetto portano Socrate al sacrificio, al dono di sé, che è ciò cui ognuno che si pone in relazione educativa deve disporsi. Un sacrificio che a volte tocca le frontiere dell'umano, spingendosi nei pressi di un amore che, nel derridiano dono del tempo, lambisce il divino; più spesso è dono nell'esposizione rischiosa⁷⁵⁰ a una soggettività che si chiama a sé per chiederle/offrirle il rapporto. Lo statuto relazionale che permette al soggetto di divenire sempre più uomo si costituisce sullo sfondo di un'audacità che porta due soggetti infiniti a scambiarsi l'essenza. Ed è il carattere del mistero inesauribile della persona, per cui non può mai essere pronunciata una parola definitiva⁷⁵¹, che è alla base delle possibilità di realizzazione nel legame e in particolare nel legame educativo.

⁷⁵⁰ «Donare appare dunque un movimento asimmetrico che nasce da spontaneità e libertà. Perché? Possono essere molti i tentativi di risposta, ma io credo che il donare sia possibile perché l'uomo ha dentro di sé la capacità di compiere questa azione senza calcoli: è capax boni, è capax amoris, sa eccedere nel dare più di quanto sia tenuto a dare. È questa la grandezza della dignità della persona umana: sa dare se stesso e lo sa fare nella libertà! È l'homo donator. Certo, c'è un rischio da assumere nell'atto del donare, ma questo rischio è assolutamente necessario per negare l'uomo autosufficiente, l'uomo autarchico. E se il dono non riceve ritorno, in ogni caso il donatore ha posto un gesto eversivo: attraverso il donare ha acceso una relazione non generata dallo scambio, dal contratto, dall'utilitarismo. Ha immesso una diastasi nelle relazioni, nei rapporti, fino a porre la possibilità della domanda sul debito «buono», cioè il «debito dell'amore» che ciascuno ha verso l'altro nella communitas. Sta scritto, infatti: «Non abbiate alcun debito verso gli altri se non quello dell'amore reciproco» (Rm 13,8).» E. BIANCHI, *Il vero dono non vuole la reciprocità*, La Stampa, 16 settembre 2012.

⁷⁵¹Cfr. E. DUCCI, *Approdi dell'umano*, op. cit p. 30-31.

Nell'*Apologia*⁷⁵² Socrate pone tre questioni aporetiche che dimostrano quanto detto. Chiede e si chiede chi sappia quali sono gli elementi che fanno dell'uomo un uomo, un cittadino migliore. Chiede chi possa conoscere l'*episteme* dell'arte umanizzante. In secondo luogo si domanda chi sappia mettere in pratica quell'arte, chi sappia adoperare il proprio sapere umanante, l'*anthropine sophia*⁷⁵³, per accompagnare l'umano nel discernimento e nella scelta di conformarsi alla propria natura. In ultimo egli chiede e si chiede chi abbia interesse a farlo. Al fine di educare è necessario che il soggetto sia disposto ad una relazione autentica e durevole con l'altro; è necessario che sia disposto ad un legame stabile che porti sempre più nella profondità la conoscenza reciproca dei due soggetti. L'interesse ad accompagnare l'altro nel disvelamento della propria natura si fonda sulla volontà del soggetto di aprirsi all'altro al fine del personale compimento. Si dà forma al proprio essere nel tempo, orientando teleologicamente il significato dei passi intrapresi. In altre parole, l'esperienza umana si definisce in un avere a cuore, e quindi curare sapientemente, il tempo e la libertà del proprio esistere.

Su questa necessità di ogni essere umano prende vita ciò che concerne l'aprire a tale orizzonte e accompagnare l'umano in formazione in direzione del proprio umanarsi: la pratica educativa. S'è detto, infatti che la condizione di partenza di molti uomini, o se si fa riferimento ad aspetti specifici e particolari potremmo dire di ogni uomo, è quella di un essere incatenato che vede solo ombre e che si nasconde a se stesso. Ora quest'uomo non sarà, se non spinto, invogliato a proporsi significati ulteriori per la propria esistenza. Le ombre gli saranno sufficienti. Si accontenterà di cogliere la realtà così come gli si presenta. Nell'ottica dell'*edere*, chi educa, si pone nella postura iniziale tesa a far desiderare all'*io* che egli chiama, di attribuire nuovo significato alla propria esistenza. Si sporge nei suoi confronti perché sa che oltre le ombre v'è la realtà delle forme e dei colori, che non può essere perduta *la speranza dell'altezza*.⁷⁵⁴ Chi educa si fa presenza nei pressi dell'altro perché questi si assuma la responsabilità della cura di sé in direzione della propria trascendenza, o per usare un termine frankliano, autotrascendenza, considerata come «comprensione interiore del significato della vita, è apertura al mondo ed è apertura al Sovrasignificato.»⁷⁵⁵ Educare, in quest'ottica, è accompagnare la persona nel compito di assunzione di responsabilità della propria

⁷⁵²Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 20 b.

⁷⁵³Cfr. *Ivi.*, 20 d6.

⁷⁵⁴ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia, Inferno*, I-54.

⁷⁵⁵ Cfr. C. ECONOMI, *La pedagogia della speranza*, EMI, Bologna, 2002, p....

esistenza perché quest'*io* che s'interpella, mediante la relazione, sia in grado di cogliere la propria direzione di senso.

È a colui che educa, afferma Socrate nell'Apologia, che spetta il compito di suscitare in chi si ha di fronte, quella capacità, propria di ogni uomo, di prendersi cura di se stesso⁷⁵⁶. Ma «non è l'azione paideica a mettere l'occhio nell'anima, l'anima ha l'occhio[...], esso però deve essere direzionato.»⁷⁵⁷.

L'educatore ha il compito di muovere l'educando alla *cura sui* perché sia in grado «prendere in custodia la propria esistenza, i propri stati d'animo, il proprio carattere e il proprio destino [...], imponendosi come proprio vigilante e propria guida, teorica e pratica.»⁷⁵⁸

Conosciamo noi stessi perché è la via che prepara al prenderci cura di noi: questo è il passo che Socrate suggerisce ad Alcibiade ancora preoccupato delle ricchezze, indicandogli come riferimento l'iscrizione delfica *gnothi seautòn*.⁷⁵⁹

Foucault, in uno dei corsi tenuti al Collège de France⁷⁶⁰, svolge una approfondita indagine, attraverso il metodo genealogico, intorno alla figura di pensiero che ha avuto un ruolo fondamentale nella filosofia antica: la cura di sé. Egli di fatto riconduce all'ampia sfera della *cura sui*, - seppur considerandolo il momento culminante⁷⁶¹ - il *gnothi seautòn*, socratico che sembrava essere il centro della questione concernente la formazione dell'uomo e dell'itinerario in direzione della Verità. Rintraccia nella postura relazionale di stampo educativo/filosofico presente nella tradizione greca, romana e cristiana, il valore, che si è perso nell'epoca moderna a causa della scissione tra Verità e spiritualità, della cura di sé in direzione del compimento individuale.

Lo scopo di Foucault è di mostrare il precetto dell'oracolo delfico sia da considerare coincidente con il *prendersi cura di sé*. Quest'ordine secondo il filosofo francese, trovava già vita nell'opera di Platone stesso. Egli sostiene che il *gnothi seautòn* nella tradizione antica sia indissolubilmente giunto all'*epiméleia heautoù*: non v'è possibilità di procedere in direzione della personale umanizzazione se non conoscendo la propria

⁷⁵⁶ Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 31 a -31c.

⁷⁵⁷ E. DUCCI, *Libertà liberata*, op.cit., p.27.

⁷⁵⁸ F. CAMBI, *L'autobiografia come metodo formativo*, Laterza, Roma -Bari 2002, p. 119.

⁷⁵⁹ Cfr. PLATONE, *Alcibiade Primo*, 124.

⁷⁶⁰ M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, trad. it. M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

⁷⁶¹ Ivi, p.7.

anima che dovrà essere ricercata e rintracciata nell'entità divina che ne custodisce la verità.

In questo senso tendiamo a scostarci da quanto sostenuto da Foucault affermando una differenza di grandezza dei due momenti del rapporto col sé. Più plausibile appare l'ipotesi secondo cui Socrate⁷⁶² teorizzando «la primarietà del conoscere se stessi non stabilisce però una coincidenza tra tale pratica e quella dell'aver cura di sé, piuttosto considera la prima condizione preliminare per esercitare la seconda.»⁷⁶³

Emergono, a nostro parere, due direzioni del processo di cura: la prima conduce l'essere umano in direzione della propria anima, alle sue radici. Ed è il movimento di cui s'è detto sin'ora; è il processo in cui il conoscere se stessi ha il ruolo centrale. La *cura sui* è incamminarsi in direzione di sé, in un percorso che prevede che l'uomo sia accompagnato da un Altro che permane in una relazione di donativa reciprocità.

L'altra accompagna la persona fuori da sé in direzione di un'alterità, nell'esposizione presso un soggetto, che è scelta e fondamento dell'umano.

Il singolo è un fatto dell'esistenza nella misura in cui egli entra in relazione vivente con altri singoli. [...] Ciò che caratterizza in modo peculiare il mondo degli uomini, è innanzitutto il fatto che qui, tra essere ed essere, intercorre qualcosa che non ha eguali nella natura, *che si pone come sfera terza rispetto alle due singolarità*. Chiamo questa sfera, la sfera dell'"interrelazione" (*das Zwischen*). Sebbene essa sia realizzata a livelli molto diversi, è una categoria primordiale della realtà umana.⁷⁶⁴

La volontarietà dell'esporsi è risposta fedele al carattere propriamente umano di dialogicità. Non può darsi svelamento di sé senza l'interpellare di un Altro. Non vi può essere cura dell'altro se non attraverso l'attenzione al sé, alla sua costruzione e al suo sviluppo in direzione della personale via teleologica. D'altra parte non v'è cura di sé senza un altro che si pone affianco e nella doppia spinta dell'*edere* e dell'*educere*, ovvero che accompagni il soggetto nella progettazione e sia per lui nel sostegno e aiuto, ora testimone e ora maieuta nel complesso itinerario del *prendersi-cura*.⁷⁶⁵

In questa doppia significazione della cura v'è il nucleo centrale di ogni possibile educazione, di quel processo formativo che coinvolge l'umano e del processo donativo necessario alla personale umanizzazione. Dice Cambi:

⁷⁶² Cfr. PLATONE, *Alcibiade Primo*, 129e.

⁷⁶³ L. MORTARI, *Conoscere se stessi per aver cura di sé*, "Studi sulla Formazione", 2, 2008, p. 49.

⁷⁶⁴ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, op. cit., p. 116. Corsivo nostro.

⁷⁶⁵ Cfr F. CAMBI (a cura di), *Le intenzioni nel processo formativo. Itinerari, modelli, problemi*, Edizioni del Cerro, Pisa 2005.

che altro è educare (come *educere* o come *edere*) se non prendersi –cura e prendere –in –cura (che sono due cose diverse) un soggetto, un gruppo, una istituzione –sociale –fatta –di –individui? Prendersi cura è proiettarsi –su, a tutele, tramite comprensione e progettualità, con dedizione, con atto donativo, con empatia e con giudizio insieme.⁷⁶⁶

Dunque lo spazio del sé nel processo educativo è abitato dalla cura che proietta immediatamente il soggetto nell'istanza relazionale dalla quale è costituito. Il processo curativo in cui è coinvolto, che lo vede soggetto e (s)oggetto dell'azione promossa è da considerare donativo nella misura in cui il tirar fuori e il testimoniare coinvolgono l'anima dell'uomo. E, inoltre, il rapporto che si genera vive di una reciprocità comprensibile solo fuori dall'ottica del *do ut des*; coinvolge il sé in una donazione in quanto il rapporto prevede l'esposizione rischiosa fuori nei pressi di una alterità che risponderà alla richiesta relazionale senza che vi siano vincoli contrattualistica. Quindi nella sua libertà accetterà o rifiuterà di aprirsi al dialogo. L'uomo, in questo stato, non è immune dalla ferita del rifiuto. S'apre, nel "corpo a corpo" relazionale e dell'educativo, alla negazione, già prima che ogni risposta sia data. Egli lascia la via dell'*immunitas* per aprirsi alla gratuità del legame in prospettiva di una reciprocità attesa ma tutt'altro che garantita. Colui che educa si espone presso l'altro fino alla donazione di sé come –in quanto- atto educativo ed educante.

In questo donare e ricevere, proprio perché l'azione è oltre la giustizia che si nutre delle regole dell'eguaglianza, si fa spazio l'amore che è ispirato dalla sovrabbondanza, come dice Paul Ricoeur, appare cioè il «buon debito dell'amore». L'azione del dare la parola, del donare le cose espropriandole da se stessi, del dare la presenza e il tempo non chiede restituzione, ma richiede che l'iniziativa del dono sia proseguita, continuata. Il donare non può essere sottoposto alla speranza della restituzione, di un obbligo che da esso nasce, ma lancia una chiamata, desta una responsabilità, ispira il legame sociale. Il debito dell'amore regge la logica donativa alla quale è peculiare il carattere della gratuità, l'assenza della reciprocità.⁷⁶⁷

La genesi dello sviluppo di una pedagogia che colga questo spazio particolare del sé, in cui si compie il duplice moto di presenza a sé per sé e presenza a sé per l'altro, che definisce un momento chiave per il processo di costruzione personale⁷⁶⁸, è stata rintracciata nel mondo greco e in particolare nella figura magistrale di Socrate, che spinge alla cura di sé per approdare alla verità, termine ultimo del personale cammino. In termini educativi, nell'ottica della primarietà di una *cura sui*, è necessario promuovere quelle esperienze di contatto con la propria soggettività, considerata nella propria

⁷⁶⁶ F. CAMBI, *La cura di sé come processo formativo*, op.cit., p.7.

⁷⁶⁷ E. BIANCHI, *Il vero dono non vuole la reciprocità*, La Stampa, 16 settembre 2012.

⁷⁶⁸ Cfr. F. CAMBI, *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il postmoderno*, UTET, Torino 2006, pp. 59-61.

infinità, che tendano a mettere la persona in grado di affrontare la responsabilità del proprio darsi forma. La libertà di cui la soggettività dispone, è mossa alla ricerca di quelle capacità che aprono al raggiungimento della propria umanizzazione, di approdo, in approdo. La promozione dell'umano cui anela l'atto educativo, passa certamente per l'avere a cuore che l'altro abiti l'ambiente della cura, nella doppia significazione del prendersi cura di sé e dell'esposizione all'altro; citando Cambi potremmo dire che fine di ogni esperienza educativa è di permettere al soggetto di «prendere in custodia la propria esistenza, i propri stati d'animo, il proprio carattere e il proprio destino da parte del soggetto, imponendosi come proprio vigilante e propria guida, teorica e pratica»⁷⁶⁹

Ora, come poter mostrare che tutto quanto accade è frutto di una azione educativa? Come poter isolare un momento dell'umano da ciò che lo ha preceduto e da ciò che seguirà?

Nell'ottica della promozione dell'unità dell'uomo l'atteggiamento curativo proposto e promosso non è misurabile da alcun *items*. Il lavoro educativo che passa da anima ad anima è irriducibile a formule comprensibili all'esterno del vissuto relazionale che s'è strutturato tra i due soggetti coinvolti nel legame di crescita. Ciò vuol dire che quel che avviene nel momento del rapporto ha in sé una cifra d'infinito che non è riproducibile. Il rapporto non può apparire.

Carmelo Vigna scrivendo del dono riferisce che la figura dell'oblazione è di difficile comprensione e traduzione dal momento che vive di "maschere infinite"⁷⁷⁰. Esso non può apparire fenomenologicamente perché oltre all'elemento fenomenico non appare ciò che lo spinge alla presenza, ovvero il donare. Il donare sostiene il prof. Vigna non può apparire perché esso è l'intenzione soggettiva che spinge ad esporsi presso l'altro e tale disposizione appartiene al trascendentale dell'essere umano. L'intenzione soggettiva può certamente tra(n)sparire, attraverso gli indizi che costituiscono e accompagnano alla presenza il dono, ma solo questa. Non è possibile afferrare il fenomeno del dono nella sua manifestazione totale tanto quanto non è possibile cogliere l'azione educativa donante. Essa come in quanto dono può tra(n)sparire e mostrare dei suoi elementi. Ogni tentativo di fermare fenomenologicamente ciò che è dono e ciò che non lo è in una specifica relazione è vano in quanto significherebbe poter dar misura dello slancio

⁷⁶⁹ F. CAMBI, *L'autobiografia come metodo formativo*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 119.

⁷⁷⁰ C. VIGNA, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002 p. 97.

intenzionale del donatore presso il donatario e della relazione che questa azione (e solo questa) determina; è chiedere definire il punto specifico (statico) di un rapporto (dinamico) che è iscritto nella larghe tessiture che vivono nello spazio compreso tra la giustizia e l'*agàpe*.

La cura è la struttura su cui poggia la relazione donante. Prendersi cura è una cifra del donar -si⁷⁷¹. Tale sintesi permette di porre l'accento sul problema che definisce l'azione educativa come donativa e riapre la questione circa la possibilità di un'educazione senza donazione di sé. La prospettiva che si sta definendo induce a pensare che non ci sia possibilità di promuovere alcunché che si avvicini all'*edere* o all'*educere*, che permetta al soggetto educante di essere testimone e maieuta, se questi non si dà. Come poter promuovere l'umano se non da anima ad anima, se non coinvolgendosi nella dimensione empatica? E come poter entrare in questa sfera relazionale se non sporgendosi in relazione dell'alterità, rischiando -si? Come poter pensare l'educazione fuori dal vincolo relazionale in cui la cura di sé e dell'altro sono termini minimi da cui trascendere verso una donazione di sé che lambisce le soglie dell'*agàpe*?

Donazione come educazione è la declinazione di un movimento intenzionale che spinge colui che educa a donare sé, ovvero che definisce la scelta di muoversi dal possedersi (mai definitivamente) al contatto finalisticamente direzionato con l'altro. Da qui nasce il problema etico circa la direzionalità che assume il dono e l'intenzione educativa: esiste un dono in direzione d'altri - o che viene esplicitato come tale- che abbia come termine ultimo del donare il sé? Come poter pensare ad un "I care" che non implichi un dar -si, teso al bene dell'altro e capace di trasformare colui che si offre?

Si definisce in tal modo un soggetto donante la cui postura sporge verso l'altro, poiché è in profondo contatto con il suo personale sé. Più la relazione della persona con se stessa è solida e strutturata più egli sarà capace di sporgersi per andare a cogliere l'altro lì dov'è, chiamandolo a destarsi. Il donante sa che l'azione da lui proposta può generare un legame educativo vincolante, solido, permanente che faciliterà lo sviluppo umano dell'educando ma che muoverà la sua stessa anima in direzione del proprio umanarsi. I due soggetti saranno dunque coinvolti in un rapporto capace persino di rivoluzionare i paradigmi che li costituivano precedentemente. Esporsi al dono è esporsi al

⁷⁷¹ «Donare è un'arte che è sempre stata difficile: l'essere umano ne è capace perché è capace di rapporto con l'altro, ma resta vero che questo «donare se stessi» - perché di questo si tratta, non solo di dare ciò che si ha, ciò che si possiede, ma di dare ciò che si è - richiede una convinzione profonda nei confronti dell'altro.» E. BIANCHI, *Il vero dono non vuole la reciprocità*, La Stampa, 16 settembre 2012.

cambiamento, abbracciando la propria condizione dinamica di perpetua mobilità che fa del sé una presenza in continuo cambiamento, i cui abissi rimangono custoditi nel mistero. La postura relazionale di chi educa e che quindi si dona, è fondata sulla certezza che la propria vita non è una datità stabile, bensì un darsi errante che diviene ogni momento nuovo. I confini del sé da cui si sporge colui che dona sono anch'essi dinamici e nel dono come in una relazione amorosa si perdono un po', poiché l'altro necessita di spazio. La solidità della relazione con se stessi vive dunque in un nucleo che non è inviolabile ma che ha una vita storica e che quindi non può essere annullato o azzerato. Quando la relazione diviene confluyente e patologica si perdono tutti i confini del sé compresa la sua storicità; si perdono le radici cui la potenzialità dei rami trae linfa. Colui che si dona non perde le proprie radici bensì estende i suoi rami.

Dunque, quali sono i soggetti coinvolti in una relazione educativa come donante? Come si presenta la struttura del sé in una educazione come donazione? Mutuando l'analisi condotta dagli esponenti del MAUSS emerge che anche dal punto di vista educativo necessario parlare di donazione a partire dalla triade che compone la struttura del rapporto oblativo: nel dono v'è innanzitutto la necessaria presenza di un *donatore*, che propone se stesso- seppur in forma mediata- presso un soggetto chiamato. In seconda istanza è pertanto necessario che via sia un *donatario*, colui o coloro cui la proposta educativa è diretta (non potrebbe esserci relazione educativa senza un soggetto con cui stabilire un legame). Vigna sottolinea la verità e l'intuitività della frase «dare qualcosa a nessuno è un gesto privo di senso, così come è privo di senso dare niente a qualcuno»⁷⁷². Infatti se è vero che non c'è dono senza un donatario è altrettanto vero che v'è necessità di un *dono* perché l'azione donativa abbia significato. E il dono in educazione è rintracciabile di volta in volta in quei movimenti che definiscono e determinano l'*edere* e l'*educere*.

La struttura ternaria donatore –dono –donatario, stabilisce un nesso tra gli elementi che non è di tipo causale come non lo è nella struttura che educatore- cura (la mediazione simbolica è di difficile definizione, si potrebbe dire anche *dialogo*, intendendo con esso l'insieme delle interazioni che mettono in comunicazione i due soggetti) –educando. Infatti, l'educare tra(n)spare e non appare anche perché il movimento generatore dell'educazione agisce in uno spazio e in un tempo difficilmente definibili. In altre

⁷⁷² C. VIGNA, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, p. 98.

parole, ciò che è testimoniato oggi non è immediatamente bagaglio di colui che riceve la testimonianza. La mediazione necessaria affinché l'umano testimoniato passi nell'uomo che riceve la testimonianza, ha il filtro della storia personale e del tempo che sono per costituzione, irriducibili ad un elemento tangibile nel presente. E ancora la testimonianza offerta potrà non essere mai colta da colui al quale era diretta e vivere d'altra parte in altri individui verso i quali non v'era alcuna intenzione donante. L'essere umano riceve il dono in tempi e in modi incalcolabili, oppure non lo riceve proprio. La relazione educativa come quella donante vivono in questa tensione temporale, costituita da un dare che può non ricevere ricambio perché trova nell'altro una risposta negativa o coglie il soggetto interpellato in un momento in cui questi non è in grado di ricevere e ricambiare. L'azione educativa si distende nel tempo e come nella nota metafora evangelica del seme che dà o meno frutto, dopo l'impatto del qui e ora il messaggio, il sé donato, risiederà nel soggetto fino a nascere, continuamente in forma nuova, qualora l'essere umano sia disposto (nel senso di pronto) a coglierla o a non nascere se il "terreno" dell'umano non è adatto a riceverla.⁷⁷³ Il medesimo discorso fatto per la dimensione del testimoniare può essere considerato valido per l'azione maieutica. Qui si tocca un punto della "questione umana", nevralgico in cui la scienza, a partire dalla filosofia, si ferma poiché si raggiunge una profondità insondabile, che può essere esclusivamente contemplata e mai esplorata definitivamente.

La dimensione curativa in quanto educativa considera il proprio donarsi come un recarsi presso una alterità con la propria richiesta relazionale. La domanda di legame che si pone al soggetto è sempre un atto libero che definisce un inizio assoluto. La gratuità che l'educazione come dono porta in sé appare all'altro in una mediazione che è evento sorprendente. Non può essere percepita come evento conseguente a un qualcosa che lo ha preceduto, poiché naufragherebbe nella deriva dello scambio e del rapporto

⁷⁷³ «Ossia è impossibile l'equazione *originaria* tra "si dà" e "dato". "Dato" implica inevitabilmente "dato da...", ossia implica il rimando ad una causa. Ma una causa non può essere oggetto di *constatazione*, giacché il nesso di causalità è un nesso necessario e la constatazione è sempre un fatto empirico; una causanon può essere neppure *dimostrata*, se riguarda il rapporto tra un determinato e un altro determinato. Si rifletta. Poiché la "risalita" da qualcosa che "si dà" alla sua origine richiede un oltrepassamento dell'orizzonte trascendentale dell'apparire (ciò che sta *prima* di qualcosa che "si dà", evidentemente non "si dà", ossia, appunto, sta oltre l'orizzonte dell'apparire trascendentale originario); poiché tale oltrepassamento conduce tutt'al più alla necessità di porre l'esistenza dell'altro dal "si dà"; poiché l'altro dal "si dà" non può che essere l'altro da *ogni* "si dà", cioè da ogni determinato o finito, l'altro dal "si dà" è l'Assoluto soltanto (l'infinito, il non-determinato). Ma l'Assoluto soltanto fuoriesce dal cerchio dell'originario. Quindi l'identità fra "si dà" e "dato" deve essere eventualmente mediata. Evidentemente ancor più deve essere mediata l'identità tra "dato" e donato".» Ivi. p. 100.

mercantile, nel passaggio di un possesso. Vigna sostiene che pur essendo un inizio assoluto il gesto del dono non è senza ragione. Non dono me stesso senza avere delle ragioni che mi spingono a farlo. Ma la ragione che mi muove in direzione dell'altro non è una ragione economica, calcolante, bensì una ragione che poggia sull'amore nei confronti dell'altro; e ogni dono, affinché non divenga scambio, deve avere questa forma, finanche il ricambiare che è sempre un nuovo inizio un dare gratuitamente sé.

La verità è che il dono è il luogo originario in cui si rivela il modo in cui due soggettività stanno tra loro. E' una specie di provocazione alla luce. Due soggettività possono rapportarsi in modo tale che, pur avendo fenomenologicamente solo il tra(n)s-parire (e non l'apparire) della donazione, l'una per l'altra ha fede nel fatto che il rapporto sia effettivamente di donazione; oppure possono sospettare l'una dell'altra nel senso del falso dono. E questo per gli umani è il nodo più drammatico, perché essi sono interpellati nella loro libertà quanto all'interpretazione della relazione. In questo senso, il dono è un luogo apocalittico. Fiducia o sospetto? Ora, poiché tra gli esseri umani le relazioni fondamentali sono queste due, di dominio o di riconoscimento, è chiaro che il dono, in quanto tale, è la forma secondo cui le trascendentalità in relazione si rivelano come tali. Il dono è in effetti la qualità buona della relazione, la relazione di riconoscimento; però che solo traspare, e non appare.⁷⁷⁴

Il soggetto si dona volgendosi verso l'altro con lo slancio di chi è pronto a rischiar -si. Il donatore chiede all'altro una relazione senza sapere quale sia l'esito della sua domanda. L'attitudine umana che spinge a formulare tale proposta è però una risorsa da allenare, che ha bisogno di quei passaggi attraverso il sé che sin dalla tradizione greca erano noti. Conoscere se stessi e allenarsi al possedersi sempre di più, sono elementi necessari affinché si possa razionalmente esercitare la propria volontà in direzione del dono di sé. Questo è ciò che caratterizza anche ogni movimento educativo che possa dirsi tale. La postura di colui che educa è certamente in direzione del dono di sé che, affinché sia un vero dono, ha bisogno di un essere umano che si "posssegga". Educare come donar -si è quindi postura necessaria affinché si stabilisca quella proficua relazione dialogica e di riconoscimento capace di mettere in contatto l'anima delle soggettività in rapporto, perché avvenga quel mutuale processo di crescita in direzione del proprio umanarsi.

4. Lo sguardo sull'altro: donazione come sospensione del giudizio e riconoscimento.

⁷⁷⁴ Ivi. pp. 102-103.

Riferendosi al modo in cui il soggetto educante si pone nei confronti di se stesso e quindi verso gli altri con atteggiamento curativo, s'è fatto particolare riferimento alla tradizione greca che ha individuato e studiato le strutture prime di tale postura paidetica.

Si è concentrata l'attenzione sull'*io* che interpella l'altro perché questi si desti e si liberi dalle proprie catene, ovvero, per dirla con Levinas, su un soggetto consegnato ad Altri in cui è il *tu* che chiama l' *io* alla relazione.

Ora sostando sull'atteggiamento del soggetto donante muoviamo lo sguardo in direzione dell'Alterità con cui stabilisce la relazione. Rimaniamo sul donatore e analizziamo il suo esporsi e come si muove all'esposizione di sé. S'è detto che si parla di una relazione con un infinito che si presenta o presso cui ci si presenta come un evento. Il soggetto in quanto tale non può mai essere considerato fuori dal suo fondamentale principio di conoscibilità relativa e quindi in una prospettiva che lo oggettivizzi⁷⁷⁵. Il carattere donativo della relazione educativa che in questa sede si sta definendo, ha portato alla descrizione di movimenti del sé rischiosi che vedono i soggetti porsi l'uno nei pressi dell'altro a chiedersi il legame.

Ma il dono all'altro - parola, gesto, dedizione, cura, presenza - è possibile solo quando si decide la prossimità, il farsi vicino all'altro, il coinvolgersi nella sua vita, il voler assumere una relazione con l'altro. Allora, ciò che era quasi impossibile e comunque difficile, faticoso, diviene quasi naturale perché c'è in noi, nelle nostre profondità la capacità del bene: questa è risvegliata, se non generata, proprio dalla prossimità, quando cessa l'astrazione, la distanza, e nasce la relazione.⁷⁷⁶

Un rapporto che coinvolge l'esistenza nella sua sfera più profonda, che già, si è evidenziata, attraverso le parole di E. Ducci con cui s'è detto che il parlare al fondo libero dell'essere avviene per mezzo di una linea dialogica che mette in comunicazione le anime dei soggetti.

Dunque per rintracciare un secondo momento fondamentale utile a definire l'approccio ad una pedagogia del dono, è necessario associare alla tradizione greca, la teorizzazione di un atteggiamento particolare, necessario al discorso educativo, svelato dal padre della tradizione; stiamo parlando di quell'esercizio che Husserl ha definito *epoché*⁷⁷⁷, ovvero

⁷⁷⁵ Cfr. P. BERTOLINI, *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, La Nuova Italia, Milano 2002, p.181.

⁷⁷⁶ E. BIANCHI, *Il vero dono non vuole la reciprocità*, La Stampa, 16 settembre 2012

⁷⁷⁷ «Al tentativo cartesiano di un dubbio universale potremmo ora sostituire l'universale *epoché* nel nostro nuovo e ben determinato senso. Ma a ragion veduta noi limitiamo l'universalità di questa *epoché*. Poiché, se le concediamo tutta l'ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza: infatti ogni tesi e ogni giudizio potrebbero venir modificati in piena libertà e ogni oggetto di giudizio potrebbe venir messo in parentesi. Ma noi miriamo alla scoperta di

la *suspensione del giudizio mondano* che non può dire nulla di fondato⁷⁷⁸, per porre il soggetto «di fronte alle cose stesse che si svelano, si rivelano, diventano fenomeni.»⁷⁷⁹ L'*epochè*, presupposto di ogni riduzione, deriva dalla volontà di mettere tra parentesi, sottrarsi dalle scienze oggettive⁷⁸⁰, vuole compiere un «ripensamento simulatorio dell'essere umano come se in questo non si trovasse nulla della scienza.»⁷⁸¹

In questa sede non è possibile dar conto della costruzione teoretica di tale concetto, né tantomeno si vuole giustificare lo sfondo dal quale un simile approccio prende vita; d'altra parte s'intende chiarire dell'*epoché* le linee peculiari di significazione, estrapolando il dato dalla collocazione originaria, dal fondo da cui ha preso vita per traslarne la sua struttura ultima all'interno del discorso pedagogico affinché si possa evincere la fecondità che tale atteggiamento ha nel contesto educativo nel momento dell'adesione all'evento relazionale.

Come metodo l'*epoché* costituisce ricerca di senso atta all'abbandono di tutte le categorie che ogni qual volta si sviluppa un pensiero si è portati ad utilizzare. Enzo Paci ne fornisce esempio:

un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio col metodo della messa in parentesi limitato però in un certo modo. Dobbiamo indicare questa limitazione. Noi mettiamo fuori azione la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo di colpo in parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente "qui per noi", "alla mano", e che continuerà a permanere come "realtà" per la coscienza, anche se a noi talenta di metterlo in parentesi. Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio l'*epochè* fenomenologica, cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e di- retto. [...] Proprio questo valere preliminarmente, che mi porta attualmente e abitualmente nella vita naturale e che fonda la mia intera vita pratica e teoretica, proprio questo preliminarmente essere-per-me "del" mondo, io mi inibisco; gli tolgo quella forza che finora mi proponeva il terreno del mondo dell'esperienza, e tuttavia il vecchio andamento dell'esperienza continua come prima, salvo il fatto che questa esperienza, modificata attraverso questo nuovo atteggiamento, non mi fornisce più il "terreno" sul quale io fino a questo momento stavo. Così attuo l'*epochè* fenomenologica, la quale, dunque, *eo ipso*, mi vieta anche l'attuazione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere e dell'essere-così e di tutte le modalità d'essere dell'esistenza spazio temporale del "reale". Così io neutralizzo tutte le scienze riferentesi al mondo naturale e, per quanto mi sembrino solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi ad accusarle di alcunché, non ne faccio assolutamente alcun uso» E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini. Einaudi, Torino, 1965, pp. 65-67.

⁷⁷⁸ E. PACI, *Il senso delle parole. 1963-1974*, Bompiani, Milano 1987, p. 30.

⁷⁷⁹ *Ibid.*

⁷⁸⁰ Cfr. S. BANCALARI, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, CEDAM, Padova 2003, p.85.

⁷⁸¹ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Fünf Vorlesungen, « Husserliana » VI, § 35, in *Ivi*, p.149.

se io voglio capire qual è il mio vero rapporto con gli altri, sospendo il giudizio su tutto ciò che, nell'atteggiamento mondano e comune, è altro da me. Scopro così ciò che mi è proprio. E, nel proprio, ritrovo come io, in modo autentico e non mondano, ho esperienza dell'altro e, infine, come l'altro ha un'esperienza, nel suo proprio, di quell'altro che per lui sono.⁷⁸²

Già in ambito psicologico e psichiatrico, dove il metodo fenomenologico ha trovato spazio d'applicazione, s'individua l'*epoché* come strumento che si accosta all'esperienza empatica e che schiude alla *Lebenswelt*⁷⁸³ husserliana e accompagna il soggetto alla relazione.⁷⁸⁴

Nell'esperienza medico – paziente o del terapeuta con il proprio cliente, l'*epoché* si pone

come esperienza profondamente *emotivo-affettiva*, cioè *patica*, ovvero come importante dispositivo di pensiero, *trascendentale*, certo, ma impattato e travolto, e non potrebbe essere altrimenti, da onde di grande affettività ed emotività ⁷⁸⁵

L'applicazione che la sospensione del giudizio ha trovato nel campo della psicopatologia fenomenologica, apre la strada perché possa essere considerata come dono⁷⁸⁶ anche in ambito pedagogico. La relazione che l'*epoché* consente, permette di cogliere l'altro (o l'alterità nel soggetto) nella sua condizione fenomenica senza pregiudizi, come un evento che è possibile svelare ogni volta nuovamente, come non fosse mai stato visto prima.

S'è detto in precedenza, nella trattazione circa il tema del dono in Heidegger come l'essere compia un movimento di ritrazione in favore di un essere in presenza, perché cioè l'esserci possa accadere. Ora questo movimento attraverso cui l'essere si assenta per far spazio all'ente che nella forma evenienziale giunge alla presenza è secondo il filosofo di Messkirch l'*epoché*.

A proposito della sospensione dell'essere scrive Heidegger:

questo luminoso mantenersi in sé con la verità della propria essenza, possiamo chiamarlo *epoché* dell'essere. Questo termine di origine stoica, non significa qui, come in Husserl il

⁷⁸² E. PACI, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁷⁸³ «Mondo della vita. [...] *che* non è una creazione del soggetto e dei soggetti i quali, come dice Husserl, sono già da sempre nel mondo. La scienza studierà varie modalità dello spazio e del tempo, e, in certi casi, scoprirà delle leggi. Ma il mondo è dedotto dalla scienza. Noi viviamo sempre in esso anche se non conosciamo le leggi che la scienza ha scoperto e scoprirà.» E. Paci, *op.cit.*, pp. 21-22;

⁷⁸⁴ L. CALVI, *Epoché, prassi mimetica e neuroni specchio*, in *Comprendere*, XIX 2009, p.37.

⁷⁸⁵ G. DI PETTA, *Il vissuto del vuoti : tempo, affetti, cambiamento. Per una fenomenologia dell'epoché*, in *Comprendere*, XXI 2010, p. 133.

⁷⁸⁶ «Lorenzo Calvi nella doppia accezione di *esercizio* e di *dono* ha caratterizzato entrambi gli aspetti dell'esperienza dell'*epoché*. Nella veste del dono è improvvisa e quasi *sine causa* e *sine materia*, nella veste dell'esercizio richiede particolare sforzo e applicazione.» Ivi, p. 140; cfr. L. CALVI, *Fenomenologia è psicoterapia*, in *Psichiatria Generale e dell'Età Evolutiva*, 33 1995, pp. 81-93.

metodo della sospensione dell'atto tetico della coscienza nella oggettivizzazione. L' "epoca" dell'essere appartiene all'essere stesso.⁷⁸⁷
Egli scrive di come l'essere si sia dato nella storia, e annunciato nella metafisica, come una assenza.⁷⁸⁸

È così dunque che il soggetto dialogico che interpreta la realtà donativa nella relazione educativa, compie la sua assenza perché l'altro possa accadere presso di lui. Non sarà dunque una sospensione unicamente del giudizio, ma un vero e proprio ritrarsi che come nell'orizzonte dell'essere è movimento generante. In questo caso potremmo affermare che attraverso la sua ritrazione il soggetto genera la possibilità di presenza dell'altro presso di sé e quindi, di fatto, rende possibile il legame.

Il venire alla presenza di una figura, da uno sfondo in cui la persona è in una posizione di omeostasi, è anche il presupposto della della Gestalt il cui nuovo richiamo appare opportuno in questo contesto in quanto tale metodo ha il proprio fondamento su una sospensione del giudizio, che definisce una percezione soggettiva del mondo, l'unicità dell'esperienza per ogni essere umano, la necessità di considerare la singolarità di ogni esistenza e la responsabilità di cui l'individuo è capace.

La Gestalt, abbracciando il dettato fenomenologico, elabora l'idea di un sé, che non è né un'istanza psichica, né un'entità fissa, bensì un processo, che accade al confine contatto tra l'organismo e l'ambiente, consentendo alla persona di adattarsi creativamente al contesto.⁷⁸⁹

Non s'intende quindi in questa sede, la sospensione di giudizio come forzatura etico – moralistica, ma nell'ottica di un possibilità concreta di rendere conto di una pedagogia donante che colga l'uomo da essere a essere, piuttosto che, sostiene Ducci, da anima ad anima. Si tratta di fare *epoché* per favorire il processo educativo che vede i soggetti come presenza attiva capaci reciprocamente di far nascere nell'altro e testimoniare l'umano.

S'apre così la prospettiva di un rapporto in cui colui che sospende il proprio giudizio sarà in grado di cogliere e accogliere –mai definitivamente- l'alterità che il *tu* porta in sé, entrando non in maniera dis -umana nel legame, come se il sé divenisse improvvisamente astorico, ma partendo dalla propria presenza nel qui e ora senza

⁷⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Der Spruch der Anaximander*, trad. it., *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p.314.

⁷⁸⁸ «Storia dell'essere significa destino dell'essere, nelle cui destinazioni sia il destinare sia l'impersonale che destina trattengono la loro manifestazione. Trattenersi si dice in greco *epoché*. Donde parlare di epoche del destino dell'essere.» U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Opere I-III, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 120 -122

⁷⁸⁹ Cfr. S. GINGER, A. GINGER, *La Gestalt. op. cit.*

categorizzare l'altro che si ha di fronte. L'intento di Husserl era quello di porre tra parentesi la tesi generale dell'atteggiamento naturale per dare spazio alla coscienza come luogo prediletto della significazione⁷⁹⁰. Egli non aveva intenzione di negare la mondanità, intesa come presenza nel mondo, ma indicava una via per una conoscenza del mondo precategoriale.

Così l'uomo coinvolto nella sospensione del giudizio non può procedere all'«attuazione di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere e dell'esser così e di tutte le modalità d'essere dell'esistente spazio-temporale del reale.»⁷⁹¹

Ora appare ancor più evidente come atteggiamento nei confronti del mondo e dell'essere possa essere un significativo elemento costitutivo di ogni pedagogia e in particolare nella definizione di una pedagogia come evento donativo. Infatti sospendere il giudizio, che è tutt'altro che assenza a sé, è l'atteggiamento propedeutico ad ogni forma di accoglienza, intesa come postura soggettiva attraverso cui permettere la prossimità di un altro soggetto nella disposizione al personale cambiamento che la forza che porta con sé l'evento –il soggetto- ricevuto, permette/promuove.⁷⁹² Si può parlare sempre più in modo appropriato di un vero e proprio mutamento delle «categorie personali, offrendo la possibilità di integrarle con nuovi ordini concettuali ed emozionali e con espressioni e impressioni che giungono presso l'individuo come totalmente altro da sé.»⁷⁹³

In fenomenologia la conoscenza è un'intuizione eidetica, ovvero intellettuale delle essenze degli oggetti. A capo di quest'approccio c'è l'io che fa sintesi di tutto ciò che si presenta in forma evenienziale. Attraverso l'*epoché* che è sospensione del riconoscimento della realtà mondana, il soggetto osserva il mondo a partire dal modo in cui esso si presenta alla coscienza, come non l'avesse mai visto prima d'ora. L'attenzione si sposta sul significato delle cose, poiché il centro della questione fenomenologica è lo studio delle modalità di manifestarsi dei fenomeni nel loro carattere d'intenzionalità.⁷⁹⁴ Nella costruzione della relazione educativa, sembra che questo atteggiamento definisca

⁷⁹⁰ A. M. PEZZELLA, *Lineamenti di filosofia dell'educazione. Per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, LUP, Città del Vaticano 2007, pp. 61-62.

⁷⁹¹ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol I, Einaudi, Torino 1981 p. 66.

⁷⁹² Cfr. *supra*, p. 171.

⁷⁹³ *ibid.*

⁷⁹⁴ Cfr. A DE SENSI FRONTERA, *Compiti evolutivi e Gestalt integrata*, Sovera, Roma 2006, pp. 20-23.

lo spazio necessario che l'educatore genera perché possa palesarsi l'altro nella sua essenza umana. La postura educativa di colui che si dispone all'accoglienza vede il soggetto presente a se stesso, in contatto con gli apparati sensitivo, emotivo e cognitivo. Accoglie l'evento dell'altro come spettatore di un accadimento che non è mai tutto presente in quanto è un flusso in continuo cambiamento e porta in sé la cifra dell'infinito. È questo carattere che determina per l'educatore l'impossibilità di categorizzazione dell'educato. Egli è un'alterità -per il suo carattere soggettivo-infinita⁷⁹⁵ che non può essere mai ridotta, disumanizzata, ovvero colta a partire da esperienze che non le appartengono. La relazione si stabilisce in un dialogo che chiede all'altro dell'altro, che parte dal presupposto che della soggettività che ha d'innanzi non sa. È questa forma d'ignoranza apre alla necessità della maieutica, arte capace di chiamare l'altro ad uscire, a *tirarsi fuori*.

La sospensione del giudizio diviene così porta della relazione e quindi di ogni possibile donazione. Husserl, non nasconde affatto la difficoltà di questa posizioni nei confronti delle scienze constatando che di epoché, come della fenomenologia tutta, si può parlare nei termini di una *conversione religiosa*.⁷⁹⁶ Nella prospettiva definita non si prevede una assenza di giudizio, nella misura in cui questo significherebbe negare l'esperienza umana, bensì una messa tra parentesi del personale vissuto per cogliere nel modo più appropriati l'altro.

Noi possiamo tranquillamente continuare a parlare come dobbiamo quali uomini naturali, giacché in quanto fenomenologi non dobbiamo cessare di essere uomini naturali e di professarci tali ne nostri discorsi. Ma [...] ci prescriviamo la norma della riduzione fenomenologica, che riguarda il nostro esistere empirico e ci vieta di assumere una posizione che, esplicitamente o implicitamente, contenga delle proposizioni naturali.⁷⁹⁷

Uscire dalle proprie categorizzazioni, non significa dunque eliminare lo schermo della propria esperienza nella comprensione del mondano ma metterla da parte, sospenderla partendo dalla convinzione che v'è un mondo che precede l'intervento del soggetto.

⁷⁹⁵ «Perché si tratta effettivamente di un intero mondo - se potessimo identificare la ψυχή di Eraclito con questa soggettività, varrebbero per essa le sue parole "Qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto profondo è il suo fondo". Qualsiasi 'fondo' si raggiunga, esso rimanda effettivamente ad altri fondi, qualsiasi orizzonte si dischiuda esso ridesta altri orizzonti; tuttavia il tutto infinito, nell'infinità del suo movimento fluente, è orientato verso l'unità di un senso, ma non è mai possibile giungere ad afferrarlo e a capirlo completamente» E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, „Husserliana“ vol. VI, trad. it. E. Filippini *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1996, p.196.

⁷⁹⁶ S. BANCALARI, *op. cit.*, p.170.

⁷⁹⁷ E. HUSSERL, *Idee*, *op. cit.*, p. 141.

In un certo senso la nozione di *epoché* così come la concepiscono (e la utilizzano) Husserl e la pedagogia richiama (o non smentisce) la nozione comune e un po' semplicistica di atteggiamento non condizionato, imparziale e soprattutto non giudicante.[...] Si tratta di pervenire all'affermazione(alla scoperta) di un soggetto che nella sua egoità (esistenzialmente concreta) non è solo in grado di dare dei significati a ciò che è esterno a se stesso, ma è pure in grado di cogliere il suo costitutivo essere –in –relazione da cui ricavare la nozione di intersoggettività.⁷⁹⁸

M. Tarozzi nella formulazione del *lessico di pedagogia fenomenologica*, parla di *epoché* nei termini di un movimento di *purificazione intellettuale e morale* –citando P. Bertolini– e di uno strumento necessario per la conoscenza e la ricerca empirica.

In tal senso è da considerare la prospettiva elaborata da Edith Stein, che sotto lo sguardo di Husserl, ha appreso la possibilità di esercitare l'*epoché* fenomenologica e l'intuizione contemplazione dell'essenza, ovvero ha imparato a praticare la «metodica sospensione del giudizio di realtà e di validità dei dati dell'esperienza naturale e scientifica, per mettere a fuoco in ogni fenomeno, che appare davanti alla coscienza, la struttura essenziale universale, ciò per cui ogni «cosa» è quello che è e significa quello che significa.»⁷⁹⁹

Senza *epoché*, non può esserci empatia, perché non può avvenire il contatto, l'incontro tra soggetti. L'arretramento di sé permette la presentificazione dell'altro che si mostra in tutta la sua evenenzialità.

L'empatia, in quanto presentificazione, è un vissuto originario, una realtà presente. Quello che presentifica, però, non è una propria impressione passata o futura, ma un moto vitale, presente ed originario di un altro che non si trova in alcuna relazione continua con il mio vivere e non lo si può far coincidere con esso. Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il suo centro vitale e compio un impulso quasi dello stesso tipo di quello che potrebbe causare un movimento –percepito quasi dall'interno, che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente.⁸⁰⁰

Solo a questo punto è possibile un coinvolgimento profondo e donante che prende vita dalla chiamata di un altro che è lì, sospeso tra il sé e la relazione. L'empatia permette di comprendere il movimento altrui, la sua presenza costituita da emozioni, sensazioni e pensieri. Solo nel luogo relazionale costituito da atteggiamento empatico è possibile un reciproco coinvolgimento, che è svelamento dell'altro a sé e di sé per l'altro.

⁷⁹⁸ P. BEROLINI, *Per un lessico di pedagogia fenomenologica*, Erickson, Trento 2006, p. 18

⁷⁹⁹ Cfr. D. VERDUCCI, *Pensieri politici differenti*, in I. Corti (a cura di), *Universo femminile e rappresentanza politica*, Eum, Macerata 2009, pp. 223-250.

⁸⁰⁰ E. STEIN, *Einführung in die Philosophie*, in «Edith Steins Werke», vol. XIII, Freiburg, Herder, 1991; trad. it. A. M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, Roma, Città Nuova, 1998, p.200.

Tale vissuto non scaturisce in maniera viva dal mio Io, ma da un altro Soggetto, quello che prova in maniera viva (o originaria) l'esperienza vissuta. Eppure tale esperienza, che è estranea a me, si annunzia in me, si rende manifesta al mio Io, nella mia esperienza vissuta⁸⁰¹

La relazione così vissuta abbandona i confini dell'immanenza e approda ad una dimensione che dischiude l'evento al suo carattere trascendentale. La presenza nell'essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare la possibilità del superamento della realtà psico-fisica che ci avvicina al mondo animale grazie alla spiritualità che permette di considerare il soggetto "persona". Dicendo del superamento non s'intende negare la dimensione psico-fisica che è parte necessaria dell'umano, strumento per la conoscenza del mondo⁸⁰², ma abbracciarla a tal punto che essa possa mostrare la propria ulteriorità ed essere considerata nella sua funzione organistica come ponte verso la dimensione trascendente e spirituale appunto.

Dunque l'atteggiamento di sospensione del giudizio prepara alla relazione con gli oggetti e quindi con i soggetti; non solo, esso vive continuamente nel rapporto dato che l'altro non è mai dato definitivamente, è un flusso, una novità con cui relazionarsi.

Sospendere il giudizio, non è quindi una sintesi semplicistica dell'accettazione incondizionata, ma è la natura stessa della relazione poiché permette lo spazio della presenza dei due soggetti e quindi il rapporto tra due diversità, ovvero, tra l'io e il tu.

Epoché è condizione indispensabile alla donazione in quanto permette di svelare, conoscere il soggetto ed entrare empaticamente in quella forma di contatto (o accedere a quello stadio relazionale) che lega gli individui. Senza tale atteggiamento l'esperienza oblativa equivarrebbe al dar -sé in direzione, non dell'altro come tale, ma dell'immagine dell'altro che il donatore si è costruito. In fondo, quindi, un dare sé egoistico in vista esclusivamente del sé.

Inoltre pensare il movimento educativo in quest'ottica consente di definire i soggetti in relazione, all'interno di un circolo di scambio misterioso in cui reciprocamente si accompagnano nel divenire sempre più ciò che sono. Essi si aprono l'un, l'altro, di volta in volta scambiandosi il ruolo nel rispetto della asimmetria, nelle profondità dell'anima e costituiscono ambienti di comunità.⁸⁰³

⁸⁰¹ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917; trad. it. E. Costantini, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985, p. 79.

⁸⁰² Cfr. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, p. 213-214.

⁸⁰³ «quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, sussiste una vita

Sospendere il giudizio per colui che si dona è anche abbracciare la condizione di fragilità che rende tale l'essere umano. Vittorino Andreoli, in *L'uomo di vetro*⁸⁰⁴, analizza alcune tappe dello sviluppo umano e trova in esse le declinazioni della fragilità colte non come sventure per l'individuo ma come il suo punto di forza.

Si sente dire che l'educazione deve edificare un bambino forte, un uomo di coraggio che affronta le lotte e le vince. La timidezza, invece, va curata e prima ancora nascosta; la paura va dimenticata e sostituita con la potenza e per questo ci si allena a battere un nemico, prima immaginario e poi di carne; e l'abilità sta proprio nel romperlo e non nel venire rotti. Ecco la differenza tra i due opposti: la fragilità e la forza.[...]

Ebbene, se sono stato, e sono, un buon psichiatra, se ho aiutato i miei matti, ciò è avvenuto per la mia fragilità, per la paura di una follia che si annida dentro di me, per la fragilità che avverto capace di sdoppiarmi, di togliermi la voglia di vivere e di rendermi simile a un depresso che chiede soltanto di scomparire per cancellare il dolore di cui si sente plasmato.

E il dolore è una qualità dell'essere fragile.⁸⁰⁵

Il “difetto della fragilità” è il pregiudizio attraverso cui questa condizione dell'umano viene negata. Riconoscere la propria fragilità a volte è processo particolarmente difficile ma necessario per colui che si pone in relazione educativa. Senza la scoperta della fragilità, che è la condizione umana che ha bisogno dell'altro, ha luogo l'esercizio irrazionale del potere che non permette di entrare in empatia con l'altro. Distendersi in direzione del soggetto con cui si stabilisce una relazione educativa è appassionarsi a lui, affezionarsi, dell'affezione prometeica, correndo il rischio del legame e assumendosi la responsabilità di quanto agito. Andreoli afferma che il fragile è dunque l'uomo per eccellenza perché stabilisce con gli altri uomini relazioni di reciprocità e non volte al dominio. Colui che educa e quindi dona, riconosce la forza della propria fragilità, legge nelle pieghe della sua storia i significati che le proprie fragilità hanno prodotto, sa cogliere ciò che da esse è nato, quel che ha promosso una crescita e quel che ha definito rapporti idolatrici e di schiavitù. La postura relazionale del soggetto donante è quella di un uomo che sa cogliere la forza delle proprie fragilità e la sa mettere a disposizione di una relazione da anima ad anima che fa del legame un processo che coinvolge il sé, vive in uno sguardo dialogico di apertura gratuita in direzione dell'altro. L'educante è permeabile al rapporto e quel che in esso accade diviene esperienza soggettiva, bagaglio

comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità.» E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer, Tübingen 1970, trad. it. A.M.Pezzella, A.Ales Bello, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1990, p.232.

⁸⁰⁴ Cfr. V. ANDREOLI, *L'uomo di vetro. La forza della fragilità*, Rizzoli, Milano 2008.

⁸⁰⁵ Ivi. p. 123.

personale. Per questo motivo colui che educa è anch'egli innanzitutto disposto in forma educabile. In altre parole è aperto alla propria educabilità. Sin'ora infatti si è parlato di una relazione reciproca tra i due individui, perché come detto in precedenza, non è possibile isolare un fatto educativo. Ciò che tra(n)spare non è tutto ciò che avviene. Come poter cogliere i frutti immediati di una relazione? come poter definire quantitativamente ciò che una relazione è stata per un soggetto o per l'altro? come poter dire in maniera definitiva ho educato a..., o sono stato educato a...? l'arte maiutica si esprime in una relazione dialogica che attiva processi di riconoscimento di sé, di svelamento di una realtà profonda indefinibile in maniera assoluta e definitiva. E' possibile individuare ciò che appare nel qui e ora ma non è possibile né esprimere un giudizio sulla storia, né dire ciò che sarà di sé. Quando si tratta dell'umano si può stare a ciò che egli è e sente di essere nel momento presente. Un uomo che è in dialogo con se stesso troverà sempre volti nuovi per relazionarsi col mondo e si guarderà e coglierà gli altri di volta in volta con sguardi rinnovati. Questi sono i caratteri di un educatore che vive con passione il proprio compito sapendo che la *paideía* è innanzitutto un processo da considerare in direzione di se stessi, della propria perfettibilità. L'educabilità è la condizione che definisce la possibilità di accesso alla propria fragilità, lo strumento attraverso cui promuovere la propria crescita personale, il proprio umanarsi anche nell'ottica dell'*epoché*.

Come scrive E. Ducci, l'educabilità è condizionata alla scelta volontaria della persona di aprire sé alla tensione ontologica che chiama a divenire ciò che si è.

Educabilità umana ha lo stesso senso di perfettibilità umana, di tensione viva ad assimilarsi al Modello, di spinta a diventare quell'io che si è. Non è uno spazio da riempire, né una serie di comportamenti o di persuasioni da apprendere, bensì un fascio di energie inesauribili da sviluppare in tutto l'arco del vivere: c'è in noi qualcosa di eterno. È il potenziale affidato a ciascuno di noi. Ci distingue uno dall'altro. Di esso non conosciamo né l'intensità, né la misura, ma possiamo concretamente esperire l'una e l'altra. Svilupparlo è il compito di tutta la vita, compito che va svolto interamente e che non può essere copiato da altri [...]. Dello sviluppo di questo fascio di energie – e di tutte – siamo responsabili. Il richiamo alla parabola dei talenti è spontaneo [...]. Riflettere sulla propria educabilità non è cosa spontanea: è un agire interiore che deve essere coscientemente voluto, preparato e mantenuto con cura, e protratto per tutto l'arco della vita.⁸⁰⁶

La psicologia umanista –esistenziale ha contribuito a costruire modelli tesi alla *purificazione dello sguardo* sull'alterità. Tali processi contribuiscono a far sì che il

⁸⁰⁶ E. DUCCI, *Educabilità umana e formazione*, in *Educarsi per educare. La formazione in un mondo che cambia*, Paoline, Milano 2002, pp. 25-44.

giudizio che il soggetto è portato a emettere sia sospeso in considerazione di un valore imprescindibile che caratterizza ogni persona prima del comportamento che attua. E. Berne sostiene che ogni uomo porti in sé un nucleo di fondo che lo costituisce degno d'amore e in esso risiedano la potenzialità e il desiderio di crescita e di autorealizzazione⁸⁰⁷. Su questo nucleo fa leva ogni azione educativa. Si tratta di uno sguardo sull'alterità che affonda le radici in una forte fiducia nell'uomo, nella sua capacità di conversione e di sviluppo, è una abilità che va allenata. In altre parole chi educa ha necessità di esercitarsi in direzione della realizzazione dell'*epochè*. L'educatore, in quanto esperto di un processo che tende all'azione maieutica o alla testimonianza, è permeabile rispetto a ciò che gli accade intorno e alla relazione che vive, si fa educare da queste e attraverso il frutto dell'elaborazione dell'esperienza crea le condizioni relazionali e comunicative che permettono all'educando di esprimere se stesso e di procedere in direzione del proprio compimento. In quest'ottica è possibile considerare la cura di sé come momento primo di una donazione.

La forma evenienziale della presentificazione del sé nella presenza si fonda su quel movimento individuato da Heidegger con cui egli segna il superamento della metafisica classica, che prevede il portare alla luce quell'essenziale ritrarsi dell'essere nel dar vita all'ente; parimenti l'educatore si ritira dallo spazio della relazione che occupa in favore della possibilità di presenza del soggetto cui la richiesta di legame è rivolta. Egli non lascia la relazione, rimane come movimento in direzione della propria assenza. La sua presenza in direzione di un'assenza è magistralmente ritratta da René Magritte ne "Il terapeuta" (1962), in cui l'unico personaggio realizzato è senza un volto e senza busto, il cui posto è occupato da un cielo diurno che contrasta con il buio che circonda il personaggio. L'uomo di Magritte che non ha un volto e un busto sembra invitare colui che gli sta di fronte in uno spazio aperto in cui potersi esprimere. Sembra dunque assentarsi in favore della possibilità dell'altrui presenza. D'altra parte "il terapeuta" c'è è visibile ed è posto verso colui che ha invitato.

Lo spazio che è generato, nell'uomo di Magritte e in ogni educatore in relazione, è la sede in cui avviene l'accoglienza e il luogo dell'incontro empatico. Il moto che dà principio alla

⁸⁰⁷ Cfr. S. WOOLAMS, M. BROWN, *Transactional Analysis. A modern comprehensive Theory and Practice*, Spectrum Psychological Service, Inc, Ypsilant, Mich, USA 1978, trad. it. S. SPINSANTI (a cura di) *Analisi Transazionale. Psicoterapia della persona e delle relazioni*, Cittadella Editrice, Assisi 2003, p. 19.

formazione del contesto educante è costituito sulla sospensione del giudizio da parte dell'educatore, sullo sguardo sin'ora descritto. Nell'azione tesa a far posto all'altro che avanza dal fondo del suo essere, risiede il primo passaggio della forma umana che può assumere la donazione. Il ritrarsi è il momento educativo donante dell'accoglienza.

Posto questo, come sostiene R. Mancini, si potrebbe dunque cogliere il processo educativo come un fiorire dell'umano in direzione del riconoscimento; una continua nuova nascita che vede i soggetti coinvolti nel rapporto scambiarsi in un ininterrotto passaggio reciproco che raggiungere la sua forma archetipica nella donazione di sé. Tale meccanismo genera forme particolari di strutture sociali, tendenzialmente capaci di ospitare la possibilità di sviluppo dell'uomo.

Educazione è entrare in una rete di relazioni dialogiche ove ciascuno, da soggetto sommerso dall'ambiente dato e dall'eventuale dominio di altri, possa divenire soggetto emerso, riconosciuto, riconoscente, a sua volta capace di amare e di aprirsi al mondo.[...] *Il punto d'incidenza dell'educazione è l'educando e quindi il mondo.* Educare –educarsi è accoglierlo e trasformarlo. E questo significa per Freire, essere nel tempo, divenire soggetti storici, costruire dia logicamente una convivenza all'altezza della dignità di ognuno e della ricchezza dell'essere.⁸⁰⁸

Prima di studiare la dimensione etica e quindi sociopolitica che il legame educativo come donante genera, è necessario sostare su un terzo elemento che costituisce la struttura portante di una pedagogia donante, ovvero la situazionalità dell'evento educativo. Si tratta di porre in analisi i cardini della relazione che si stabilisce tra i due soggetti di un rapporto in cui abita il dono.

LA DIMENSIONE SOCIALE

5. Situazionalità dell'evento educativo: dialogare per incontrarsi.

Ogni proposta pedagogica che deve affrontare una formulazione concettuale, non può esimersi dal confronto con la complessità che l'evento pedagogico porta in sé. La sfera personale di cui si è sin'ora detto, non può scostarsi dalla sfera sociale in cui l'essere umano, per condizione naturale è inserito e vive. Egli è posto di fronte a se stesso e alla comunità che abita nella condizione di esprimere la propria libertà e di dar corpo in tal modo alla propria soggettività. Questa considerazione, già in parte espressa nella

⁸⁰⁸ R. MANCINI, *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1999, p.91.

costituzione epistemologica di una pedagogia del dono, permette di introdurre l'annosa questione del contesto in cui la proposta educativa s'inscrive, come ambiente facilitante e come luogo grigio della de-umanizzazione. Si perpetua così il fissarsi dello sguardo sull'umano che agisce, sul fondamento valoriale che determina l'espressione esterna, relazionale, dell'Io.

Scrivo Emmanuel Mounier che

*la persona non esiste se non in quanto diretta verso gli altri. [...] La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona. Il Tu, e in lui il Noi, precede l'Io o per lo meno l'accompagna.*⁸⁰⁹

Parlando della relazione come luogo primo dell'evento donativo è necessario considerare la struttura che la costituisce: relazione è quel legame che stabiliscono un *tu* ed un *io* che tra loro formano uno spazio di *comunicazione* in cui si definisce una forma di dialogo. Non c'è relazione senza uno di questi tre termini, poiché essi definiscono l'incontro come viva reciprocità che coinvolge le persone⁸¹⁰. Certamente è possibile considerare le diverse prospettive che l'Io- Tu permettono di declinare: quella di un dialogo interno in cui il *tu* che chiama è parte dell'*io* interpellato, quella di due persone poste l'una di fronte l'altra e una terza che pone l'*io* in interlocuzione con un *Tu*, inteso come trascendenza Assoluta.

Martin Buber espone la possibilità di cogliere differenti sfumature circa le forme della relazione ed evidenzia che questa si costituisca secondo tre sfere⁸¹¹: la prima è quella che concerne la vita con la natura ed è un relazione che *oscilla nel buio*⁸¹² al di sotto del livello linguistico, poiché il resto delle creature non arriva alla parola; la seconda sfera è la vita in relazione all'uomo: «qui la relazione è manifesta, in forma di parola, possiamo dare e ricevere il tu»⁸¹³. Nella relazione tra soggetti la parola è pronunciata ed attraverso questa avviene il riconoscimento, si pone il principio che permette di stabilire il legame e in particolare il legame donativo. L'uomo attraverso il linguaggio può essere interpellato e può rispondere alla domanda pervenuta. La parola permette di muoversi in prossimità di una alterità perché si stabilisca un rapporto. In ultimo v'è la terza sfera che riguarda la relazione con le entità spirituali: «Non usiamo alcun tu e tuttavia ci

⁸⁰⁹ E. MOUNIER, *Le personnalisme*, in *Que sais -je?*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, trad. it., *Il personalismo*, AVE, Roma 2010, p.60. Corsivo nostro.

⁸¹⁰ Cfr. R. GUARDINI, *L'incontro. Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana*, in C. FEDELI (a cura di) *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia, 1987, p. 35.

⁸¹¹ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo(Mi) 1993.

⁸¹² M. BUBER, *L'io e il tu*, op.cit. p.62.

⁸¹³ *Ibidem*

sentiamo chiamati, rispondiamo – costruendo, pensando, agendo: diciamo con il nostro essere la parola fondamentale, senza poter dire tu con le labbra.[...] Lanciamo uno sguardo al margine del Tu eterno[...] in ogni tu ci appelliamo al Tu eterno.»⁸¹⁴

Ora le tre sfere buberiane rappresentano gli ambiti in cui le relazioni umane s'inscrivono. I rapporti io –to, secondo il filosofo viennese, hanno carattere immediato, ovvero può avvenire l'incontro solo quando non vi sono strumenti che si pongono come mediatori.

Ciò si pone in contrapposizione con l'idea dialogica che si sta mostrando in questo lavoro, in quanto s'è detto che la donazione si manifesta attraverso la simbolicità di un elemento che presentifichi il donarsi. Inoltre escludere la funzione mediatrice significherebbe, negare la necessità di considerare il fenomeno oblativo dentro la triade donatore- donatario -dono. A ben vedere, quindi, la necessità di una mediazione tra donatore e donatario appare necessaria al fine di aprirsi alla possibilità di considerare il dono come elemento di una relazione educativa – dialogica. S'è detto che

tutto ciò che si manifesta come oggetto per conto suo (del donatore) al cospetto di un altro, è una forma sintetizzata simbolicamente del sé. Nell'oggettualità che giunge al donatario è contenuta in maniera metaforica la (propria) soggettività che il donatore vuole dare. Non v'è dono senza il sé consegnato attraverso una mediazione simbolica.⁸¹⁵

Sembrerebbe dunque impossibile conciliare la necessità di una mediazione simbolica con l'impossibilità dell'incontro in presenza di fattori medianti. In tal senso sarebbe opportuna una riflessione sul significato che il concetto di mediazione porta in sé, e su ciò che Buber intende quando parla di "strumento", ma il tema è ampio e non è possibile affrontarlo in questa sede. Basti dire che la dialettica della relazione è per chi scrive, a differenza di Buber, già strutturata su una forma di mediazione fondata sulla parola, che non è il sé, ma lo rappresenta e definisce.

Il punto è che non è possibile considerare il rapporto tra donatore e donatario senza un (s)oggetto capace di definire il darsi del soggetto nei pressi dell'alterità che chiama o alla quale rivolge la chiamata, poiché trattandosi di un rapporto tra due individui, non può esservi un sé che non sia declinato nella sua evenienzialità. Se così non fosse l'umano potrebbe considerarsi e racchiudersi in una struttura finita, circoscritta. Da questa posizione non avrebbe bisogno di raffigurazioni altre da sé poiché sarebbe tangibile, e osservabile, nella sua totalità. La cifra d'infinito che caratterizza l'essere umano, a nostro

⁸¹⁴ *Ibidem*

⁸¹⁵ *supra*, p. 146.

parere, non permette un darsi che non sia tra(n)sparente e che non sia d'impossibile riduzione.

Dicendo del dono, in questa sede, si è sempre fatto riferimento al dono di sé, che si presenta in forma metaforica nei pressi dell'alterità, ovvero s'è detto di un soggetto che si mostra in forma d'evento. Zanardo scrive che il dono non è un trasferimento di proprietà, che certificherebbe l'oggettualità del corpo mediatore, bensì esso è individuazione simbolica del donar-si.⁸¹⁶ Ne segue che il dono è una forma simbolica attraverso cui colui che dona si mostra al donatario. E ciò tende a definire il carattere sorprendente della donazione che porta alla presenza una traccia del soggetto che è irriducibile e inoggettivabile; il dono mostra l'umano nel suo carattere trascendente poiché il donatario è impossibilitato a cogliere l'intero del soggetto dell'essere umano. Donando se stesso il donatore si mostra in una veste sempre insufficiente a testimoniare il valore dell'elargizione, che gratuita, lambisce le soglie dell'*agàpe*. Così accade anche nelle tessiture di una relazione educativa – dialogica.

In questo contesto dicendo *tu* ed *io* diciamo *persona*, ovvero soggetto in oggettivabile che è considerato tale solo in una prospettiva relazionale. La persona è, in quanto in rapporto con un –tu; essa dice della pluralità. Mounier sostiene che atto primo della persona sia di suscitare la società e di strutturarla nell'ottica di una personale uscita da sé in direzione dell'altro, di una «generosità o gratuità al limite della donazione totale senza speranza di ricambio.»⁸¹⁷

Per fermare lo sguardo sul soggetto promotore dell'iniziativa educante e sulla prospettiva che egli assume nei confronti del donatario, occorre ancora definire gli spazi del donativo all'interno del legame, inteso come scelta tesa a perpetuare l'*incontro* in uno *spazio di comunicazione dialogico* che si genera tra i soggetti.

“In principio era la relazione” scrive ancora Buber⁸¹⁸ che traduce il *logos* evangelico giovanneo con il termine che indica il necessario fondo da cui il principio del discorso prende la mosse: non v'è discorso se non v'è interlocutore, come non v'è dono se non in direzione di un donatario. Dunque c'è una alterità che è chiamata dal *logos* ad incontrare il *tu* affinché possa compiersi il dono reciproco della presenza. Il venire alla presenza del soggetto chiamato è preceduto dal passo dialogico – donativo che il chiamante compie.

⁸¹⁶ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, op. cit. p. 553.

⁸¹⁷ E. MOUNIER, *Il personalismo*, op.cit., p. 61.

⁸¹⁸ Cfr. M. BUBER, *Ich und Du*, trad. it. *L'io e il tu*, Bonomi, Pavia 1991.

Egli infatti rischia se stesso in un'esposizione presso l'altro di cui ignora l'esito. Dialogo, sin dalla pratica socratica, è in prima istanza un procedimento maieutico, che attraverso l'interazione perviene alla scoperta di una verità mai definitiva.

Soffermandosi ancora sul termine dialogo che ha origine dal verbo greco *dialègesthai*, si evince che tale lemma è composto da un avverbio *-dià* che tradotto letteralmente significa "attraverso" e indica separazione, allontanamento, un passaggio e da *-lègo* che sta a indicare il parlare, il dire a qualcuno. Si può dunque affermare che dialogare è un parlare che separa, attraversa scindendo, definisce la distanza tra l'io e il tu. La parola dialogo sta quindi ad indicare la necessità della presenza di una dualità disposta in modo oppositivo, ovvero in una posizione in cui i due soggetti possono dire della propria diversità.

Solo in questa prospettiva è possibile considerare la dialogicità nell'ottica della crescita e dello sviluppo umano, dell'esposizione del soggetto presso una alterità, in quanto la postura dei dialoganti permette la comprensione, la scelta responsabile e l'incontro, condizione necessaria e non sufficiente alla generazione della socialità.

Abbracciando i paradigmi del pensiero dialogico, si ha l'opportunità di rompere l'antica tradizione filosofica di un soggetto, un *ego*, solo, e posto in relazione all'essere, a vantaggio di un'antropologia, che considera il soggetto immerso nel dialogo con una alterità. Il dono in ogni contesto e in particolare in pedagogia può esservi solo nell'ottica di una frattura della prospettiva monologica in favore di una fondata sulla relazione e quindi sul dialogo.⁸¹⁹

La prospettiva tracciata che mostra il soggetto nella sua costituzione relazionale e poi sociale, si definisce su un comunicar *-si* che diviene paradigma strutturale delle relazioni io -tu e quindi fulcro di ogni rapporto educativo donante.

Anche ciò che arriva a noi della Scuola di Atene, cui ci siamo accostati con lo studio della *paideía* socratica, mostra come la dimensione dialogica fosse il principio per ogni azione maieutica, di formazione dell'umano, d'istruzione delle giovani anime. Il legame fondato sulla parola permette la scossa che muove l'umano dalla sua condizione di schiavitù. L'abbandono della condizione di prigionia dipende da una scossa esterna capace di inquietare il prigioniero, innescando in lui il dubbio che ciò che vede non è altro che una parte del vero, del buono e del bello. Chi educa è coinvolto in un incontro in cui è

⁸¹⁹ V. POSSENTI, *Essere e libertà*, Rubbettino, Roma 2004, p.241.

chiamato a promuovere un movimento rischioso in direzione della bellezza e della verità attraverso un discorso che “costringe” al cammino. Ed è il discorrere, la potenza della parola, lo strumento imprescindibile attraverso cui muovere l'altro a se stesso in direzione della propria *periagogè*, ovvero un voltarsi dell'anima tutta in direzione del Bene. Platone nel libro VII della Repubblica usa questo verbo per indicare la conversione dell'anima dall'ombra alla luce, indica il passaggio dalle figure idolatriche che venivano scorte all'interno della caverna alla contemplazione delle cose vere.

Il «voltarsi con tutta l'anima» definisce il movimento fondamentale di ogni processo evolutivo dell'essere umano, poiché è il segno di una conversione individuale, che avviene, come nel caso del mito platonico per mezzo della relazione interumana di tipo maieutico, che porta fuori dalla caverna l'uomo che vedeva solo ombre.

Platone dice di questa *dynamis* come di una forza efficiente, capace di tirar fuori l'umano dall'uomo in direzione del proprio compimento sancendo il passaggio dalle tenebre alla visione luminosa che è il passaggio dall'*apaideusía* alla *paideía*. Scrive Galimberti:

Platone chiama *paideía* il progressivo assuefarsi alla luce. *Paideía* è quindi educarsi alla verità, ovvero assuefarsi alla luminosità dell'essere, che strappa le cose dal nascondimento solo per coloro che si sono assuefatti alla luce. La *paideía* è oltrepassamento dell'*apaideusía*, ovvero di quell'ignoranza in cui rimangono coloro che, non sopportando il bagliore accecante del fuoco e del sole, si trattengono presso le ombre che offrono contorni più precisi e più fermi. La mancata educazione alla luce (*apaideusía*) fa ritenere le ombre come il massimamente vero (*tò alethéstaton*).⁸²⁰

Il voltarsi dell'anima è presentato nella Repubblica come quell'atto che permette di uscire dalla convinzione che la verità siano le ombre, ovvero uscire dal nascondimento che impedisce di divenire ciò che si è. È evidente come in questo processo, di abbandono dell'oscurità sia necessaria una guida che sappia dialogare, impostare una relazione da anima ad anima, come quella di Dante e Virgilio che permette nella complessa espressione di reciprocità, di compiere il passaggio dalle viscere dell'inferno al luogo della *luce eterna*.⁸²¹

Coloro che non compiono la *periagogè* rimangono prigionieri della caverna e non credono al ritorno del loro compagno di prigionia che possa esserci altro oltre le ombre, ed è qui che risiede la forza dell'educativo che vive nell'atto di testimoniare. Colui che ha

⁸²⁰ U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005, p.183.

⁸²¹ Cfr. D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Paradiso*, canto XXIII.

fatto esperienza del bene ha compassione dei prigionieri e si muove presso di loro rischiando se stesso, in modo donativo.

Alla totalità e alla completezza dell'atto educativo importa il massimo impegno nell'educando e il massimo di convinzione esistenziale nell'educatore, che è la forza unicamente atta a operare la *periagogé*. [...] Il cambiamento di mentalità dell'educando esige, per compiersi, l'avvenuto cambiamento di mentalità dell'educatore.⁸²²

L'uomo della caverna che fa esperienza della Verità torna nelle tenebre per fare esperienza di una relazione maieutica con coloro che sono rimasti prigionieri; muta il suo stato relazionale nei loro confronti in quanto da un rapporto come connessione, egli definisce una relazione che vive dell'elemento dialogico e che si pone come donante.

La *periagogè* dell'uomo della caverna è una trasformazione che non è data aprioristicamente e passa dunque dall'esperire personale; ciò conduce ad un cambiamento circa la profondità delle possibilità dello sguardo, capace di cogliere quello che prima non poteva immaginare. Avviene dunque un cambiamento del significato e delle prospettive future della sua esistenza. Tanto che l'esperienza maieutica che ha vissuto lo conduce a scegliere il ritorno gratuito nella caverna. Egli nell'esercizio della propria volontà risponde alla chiamata della coscienza che lo invita a testimoniare quanto visto.

Il passaggio che riguarda la considerazione di una pedagogia del dono del punto di vista della sfera personale, a quella sociale tende a dimostrare come nella dimensione donativa sia inscritta una relazione tra due sé, che è innanzitutto incontro, ovvero spazio di reciprocità in cui due persone sono coinvolte attraverso la chiamata ad uscire da sé in direzione dell'altro.⁸²³

Dunque ogni azione pedagogica muove dall'abbandono della prospettiva autoreferenziale recuperando la prospettiva che tende ad un Tu, alla persona, che spinge l'uomo a compiere il passaggio dallo stato di immunità a quello comunitario.⁸²⁴ L'umanarsi di ogni individuo passa per questa perdita di sé in favore dell'alterità verso cui per costituzione ontologica muoviamo. È ancora Buber che permette di chiarire come uscendo dalla relazione tra due in direzione di una socialità che prevede una pluralità di soggetti, vi sia la possibilità di un mancato approdo alla dimensione

⁸²² E. DUCCHI, *Approdi dell'umano*, op. cit., p. 59.

⁸²³ Cfr. R. GUARDINI, *L'incontro. Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana*, in R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola Brescia 1987, p.34.

⁸²⁴ L. BRUNI, *supra*.

comunitaria: il termine *Vergegnung*, sta ad indicare l'opposto all'incontro (*Begegnung*) e definisce appunto un fallimento di un reale incontro⁸²⁵.

Donazione nella prospettiva sociale è dunque innanzitutto incontro, ovvero movimento che spinge presso l'alterità scardinando la logica egocentrica nella prospettiva di un «permanente dono di se stessi.»⁸²⁶

L'uomo si protende oltre se stesso verso l'altro, verso ciò che ne costituisce l'essenza e perviene realmente a se stesso, proprio soltanto in questo mod. l'incontro è l'origine di tale processo di autorealizzazione[...]. È il momento in cui ciò che si fa incontro rivolge un iniziale suggerimento, attraverso il quale colui che ne è stato colpito viene chiamato fuori dall'immediatezza del proprio essere ed inviato ad allontanarsi da sé per inoltrarsi in ciò che lo chiama.⁸²⁷

Riferendosi ancora una volta all'allegoria platonica, come discorso archetipico di ogni legame educativo, è possibile affermare che l'uomo incatenato ha la possibilità di conoscere se stesso, di volgere tutta la sua anima al Bene, attraverso l'incontro con un altro uomo col quale vive uno stato comunionale favorito dal dialogo, dallo scambio miracoloso⁸²⁸ della parola.

La parola, strumento primo di ogni incontro, è realtà che afferisce allo spirito ed è ciò che determina la natura umana rispetto ad ogni altro fenomeno; essa permette all'Io e al Tu di definire «lo spazio dell'incontro nel suo carattere di evento, di dono gratuito.»⁸²⁹ Il dialogo rompe la prospettiva monologica e apre alla dischiusione dell'anima attraverso una compromissione personale che è condizione necessaria alla promozione di ogni *periagogè*. Chi non si compromette nella relazione è l'uomo immerso nella logica narcisistica occupato a contemplare il riflesso di sé in uno specchio d'acqua. Questi non accoglie la molteplicità ontologica che lo rende uomo e sosta nell'autosolipsismo che è idolatria di un *ego* spersonalizzato e reso individuale e privo di ipseità. Quest'ultima, nell'ottica ricoeuriana, è elemento che coesiste alla medesimezza –aspetto imm modificabile della persona- per la definizione dell'identità, e che si definisce dinamico e mutevole in quanto narrativo. Narciso muore poiché la maledizione di cui era stato

⁸²⁵ M. BUBER, *Begegnung – Autobiographische Fragmente*, Lambert Schneider, Heidelberg 1986, trad. it. A. Franceschini, *Incontro. Frammenti autobiografici*, Città Nuova, Roma 1994.

⁸²⁶ R. GUARDINI, *op. cit.*, p. 33.

⁸²⁷ Ivi. p. 46- 47.

⁸²⁸ Cfr. F. EBNER, *Notizien, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, in *Schriften*, vol II, München, 1963, p. 1000, in A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner il filosofo dell'incontro*, Città Nuova, Roma 2003, p. 27.

⁸²⁹ G. SANSONETTI, *L'Urwort e il Grundwort- Ferdinand Ebner e Martin Buber*, in S. ZUCAL – CALERTOLDI, *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Atti del convegno internazionale di Trento (1 -3 dicembre 1998), Morcelliana, Brescia 1999, p. 383.

vittima lo ha costretto all'amore impossibile della sua immagine nella quale ogni ragione si è avviluppata, e che lo ha portato alla solitudine più profonda, prigioniero di un riflesso, incatenato ad un'ideale ingannevole.

Ogni pedagogia, in prospettiva donativa, si fonda sulla responsabilità comune al genere umano di promuovere la liberazione dell'umanità potenziale custodita nell'individuo. In questo senso è possibile dire che essa genera un modello opposto a quello narcisistico, che vede la speranza di dar forma alla persona attraverso una relazione che protende all'incontro e permette innanzitutto un cammino di ritorno a se stessi. F. Ebner in questo senso fornisce una prospettiva molto significativa in quanto coglie l'essere come un accadere che si definisce nella prospettiva Io – Tu e che declina la sua presentificazione sotto la voce del verbo dare. «Tutto l'essere viene inteso come dono, cioè in fondo come grazia.»⁸³⁰ Il filosofo austriaco sostiene la necessità di compiere il passaggio relazionale dalla condizione contigua, che mette in rapporti in cui si sfiorano senza avere contato pieno, alla prossimità, ovvero al "vivere con". Afferma l'importanza di compiere tale passaggio nell'ottica di una personale umanazione, che apre al reale incontro con l'alterità, poiché spinge la persona oltre il livello della specie per giungere alla specificità dell'individuo.⁸³¹

Accogliamo di Ebner, in questa sede, l'idea dell'amore responsabile orientato ad un Tu come postura relazionale tesa all'apertura dell'individuo alla sua dimensione sociale, attraverso cui la situazionalità dell'evento educativo nella prospettiva di una pedagogia della donazione si realizza. Lo sporgersi in direzione dell'alterità per approdare a quel luogo dove avviene la comunione empatica di due individui che si scambiano l'umano in un rapporto da anima ad anima, si fonda sul principio rischioso di un amore –mai agapico- per l'altro che spinge alla donazione e quindi alla sua unica formulazione possibile: la donazione di sé. La dimensione curativa che ogni essere umano ha in sé, s'esprime in una relazione pratica che tende al trascendentale⁸³², che spinge l'uomo al compimento dell'invito pindarico espresso nella formula *genoio, hoios ei*, ovvero nel divenire ciò che è. In altre parole, il divenire ciò che si è che si costituisce attraverso il formarsi alla libertà, impulso che può generarsi nell'uomo esclusivamente in un rapporto Io –Tu in cui avviene l'incontro con una alterità differente dal sé. È in questo

⁸³⁰ Cfr. F. EBNER, *Notizien*, in A BERTOLDI, *Il pensatore della parola*, op. cit., p. 76.

⁸³¹ Cfr. A BERTOLDI, *Il pensatore della parola*, op. cit., p. 87.

⁸³² Cfr. C.VIGNA, *supra*.

quadro che si pongono, *l'edere* e *l'educere* i verbi che definiscono le forme possibili dell'educazione.

Il *Daisen* viene parafrasato e tradotto da Ebner con il *Mit- Daisen*. Secondo il filosofo austriaco infatti per sentirsi esistere bisogna esistere per qualcuno, *ex sistere*, vivere l'apertura e il trascendimento di sé verso gli altri per giungere a essere uomo con gli uomini.⁸³³

Viene in tal modo definita la necessità di un riconoscimento reciproco tra gli uomini che spinge in direzione della prossimità. Ed è su questa necessità di riconoscimento che si definisce il compito di mediazione - simbolica- che il dono assolve in pedagogia, che è funzione centrale della relazione educativa⁸³⁴, tra i sé posti in rapporto dialettico.

Ora questo movimento è fondante per una pedagogia della donazione, in quanto è il modo attraverso cui colui che educa può avvicinarsi all'educato; nella sospensione del giudizio, egli riconosce l'umano nell'uomo e propone un rapporto di prossimità teso alla realizzazione di un percorso di sviluppo che coinvolge entrambe gli attori in una asimmetria dinamica attraverso cui Tu ed Io reciprocamente si donano: poiché non v'è dono se non c'è ricevimento del dono e quindi se non inserito in un tessuto di legame. Il centro dell'esperienza educativa si definisce nella situazione in cui avviene un incontro capace di generare una relazione, un legame in cui l'umano è spinto alle soglie del sé, per il personale sviluppo, la conquista della libertà e la capacità di autodeterminarsi. In tale contesto avviene l'espressione dell'umano nella forma del dialogo che dà impulso al portarsi nei pressi dell'altro, posto – inteso come postura- in una profondità adeguata alla promozione dello scambio empatico da anima ad anima. Tale rapporto non rimane tra i due e si ripropone sotto diverse spoglie nella dimensione più ampia della comunità e della socialità, in cui si definisce lo stare insieme degli uomini, che si organizzano in sistemi di convivenza le cui strutture sono fondate su alcuni principi che determinano sistemi particolari di convivenza. Il paradigma del dono si pone come via attraverso cui dare lettura dei rapporti della *societas*, della sua organizzazione e dei fondamenti che la caratterizzano. Su questa strada v'è un sentiero particolare in cui sono tracciati i principi attraverso cui l'educazione, nella sua esperienza sociale, si pone come donazione.

⁸³³ A BERTOLDI, *Il pensatore della parola*, op. cit., p. 87.

⁸³⁴ M. FIORUCCI, *Attraversare i confini per costruire ponti. La mediazione culturale: origini, sviluppi e prospettive*, in M. CATARCI, M. FIORUCCI, D. SANTARONE (a cura di), *In forma mediata. Saggi sulla mediazione interculturale*, Unicopoli, Milano 2009, p.11.

6. La dimensione sociale di una pedagogia del dono: dall'incontro alla condivisione.

Perché parlare di una dimensione etica e sociale nella prospettiva definita? In primo luogo perché ogni *paideía* si pone in un contesto che pre-esiste e condiziona il soggetto⁸³⁵ coinvolto nell'azione educativa, formativa o d'istruzione. In secondo luogo perché lo sguardo sull'uomo proposto in questa sede non può prescindere dal cogliere l'azione che egli compie e il risultato – anche sociale- che essa una volta compiuta determina. Sulle due, vale l'indicazione di Maritain che vede l'espressione esterna, quindi sociale, della libertà come seconda forma essenziale del desiderio di libertà che abita l'essere umano.

Se l'uomo è un animale naturalmente politico, questo significa che la società, richiesta dalla natura, si realizza attraverso il libero consenso, e che la persona umana chiede le comunicazioni della vita sociale, sia in ragione dell'apertura e delle generosità proprie dell'intelligenza e dell'amore, sia in ragione dei bisogni di un individuo che nasce sprovvisto di tutto⁸³⁶

In questa direzione l'opera educativa promuove il coinvolgimento attivo dell'uomo nel tessuto pubblico con il fine di collaborare alla realizzazione del bene comune. La persona che emerge da una relazione pedagogica che si fonda sulla dimensione donativa è chiamata all'edificazione di una politica comunitaria che sappia cogliere l'esigenza delle libertà individuali tese ad un'autoliberazione creativa⁸³⁷; il soggetto donante ha difficoltà a chiudersi in egoismi, che reificano l'umano e lo isolano dal contesto in cui si trova, sarà dunque per lui piuttosto difficile esimersi dalla partecipazione alla costruzione di forme buone di collettività: egli è quindi vocato alla politica. D'altra parte nella definizione del bene istituzionale, nella ricerca di un luogo in cui trovano accordo *agàpe* e giustizia, egli dovrà immergersi nella sfera etica. Ed è per queste ragioni che ogni proposta educativa non può non osservare ciò che promuove fuori dalla relazione duale, perché è anche lì che incide che si realizzano i suoi fini. Lo spazio dell'educativo è di difficile definizione poiché per sua natura apre ad orizzonti non dati, non immediatamente visibili: semina anche dove il terreno non è arato.

⁸³⁵ Cfr. A. IZZO, *Storia del pensiero sociologico. Le origini*, Vol I, il Mulino, Bologna 2005, p.8

⁸³⁶ J. MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2001, p. 77.

⁸³⁷ E. SPALLETTA, F. GERMANO, *MicroCounseling e MicroCoaching. Manuale operativo di strategie brevi per la motivazione al cambiamento*, Sovera, Roma, 2006, p. 28.

L'incidenza dell'agire pedagogico, considerato ingresso amorevole in una rete dialogica che consente al soggetto di emergere come individualità, di riconoscere e farsi riconoscere, non si ferma all'educando, o meglio al Tu cui l'Io si rivolge, bensì coglie il mondo, lo nomina.⁸³⁸

Ora come porsi d'innanzi a questa prospettiva? La storia della pedagogia contemporanea consegna due approcci attraverso cui leggere tale questione: innanzitutto il modello critico -sociale, che nasce negli anni sessanta del novecento e trova spazio, principalmente, in Europa, negli USA, e in Sud America il cui termine paradigmatico è l'esperienza estetica⁸³⁹; L'impostazione critico -sociale si fonda sulla necessità di cogliere il problema educativo all'interno della natura storica e sociale dei processi che lo definiscono e condizionano. Tale approccio risponde all'esigenza di non escludere l'oggetto della riflessione pedagogica dalle condizioni ambientali in cui si colloca e prende forma. D'altra parte v'è il modello dialogico -esistenziale che coglie l'apertura all'umano nell'esperienza spirituale, del voltarsi dell'anima. A fondamento di questa seconda prospettiva vi sono le filosofie dell'esistenza relazionale, quella neoebraica, l'esistenzialismo, il personalismo e l'ermeneutica. Il principio educativo che sottende al modello esposto si fonda su due elementi peculiari: la vocazione e l'interpretazione, che conducono l'uomo, inserito nel processo di crescita personale, a rispondere alla chiamata del divenire ciò che è. Nel presente studio si considera di particolare rilevanza il contributo che suscita questo secondo approccio, che non manca d'integrarsi con l'apporto alla ricerca pedagogica fornito dagli esponenti del pensiero critico -sociale.

Nominare il mondo, deriva necessaria di ogni pedagogia è innanzitutto porsi nella postura relazionale dell'incontro, che è principio e strumento della realtà educativa. Sostare, esposti, presso la frontiera del sé affinché il soggetto possa avvicinarsi all'alterità, alla ricerca di un rapporto attraverso cui dare significato all'esistenza, rispondere alla personale vocazione, divenire ciò che si è.

Ed è nella forma particolare d'incontro che Buber identifica nel dialogo dell'Eden, che è possibile scorgere elementi significativi per definire le proprietà dell'incontrarsi: il filosofo viennese mette in luce la necessità di Adamo di rispondere a quel Tu che lo chiama, che diviene per lui, riferimento per l'interpretazione della propria vocazione (tanto che la sua voce arriva come un soffio). Il Tu assume una posizione paidetica dal

⁸³⁸ P.FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, Ega, Torino 2002, p. 78.

⁸³⁹ R. MANCINI, *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1999, p. 95

momento che lascia al soggetto chiamato la responsabilità di svelarsi, farsi riconoscere, mostrarsi nella sua umanità. Egli permette ad Adamo di uscire dal meccanismo dei propri nascondimenti, per ritrovare l'unità personale e rispondere all'invito a divenire ciò che è. Dio aspetta Adamo, non va a stanarlo. E così è per ogni educazione donante dal momento che il processo di crescita si fonda sul rispetto della natura soggettiva dell'umano. Negando questo si negherebbe il fatto che il rapporto paidetico si fonda tra due infiniti misteriosi in quanto persone⁸⁴⁰ e si giungerebbe all'oggettivazione dell'altro secondo modelli o teorie prestabilite. L'interpretazione non può essere data a priori, prima o fuori dal legame. Per questo è fondamentale l'approccio dialogico⁸⁴¹, perché è solo attraverso l'atto comunicativo che può avvenire quel coinvolgimento empatico che porta i due della relazione sul piano da anima ad anima, in quello scambio donante di sé che permette la crescita umana di entrambi.⁸⁴² Ciò può avvenire quando gli spazi dell'incontro si definiscono in una conoscenza interpersonale profonda, una comprensione reciproca⁸⁴³, che abbia respiro sociale, direzionata all'uscita dalla dualità che rimane nucleo fondante nel processo interpretativo del sé. Si badi al fatto che la relazione dialogica non è immediatamente trasponibile ai rapporti sociali⁸⁴⁴ ma d'essi definisce la parte originaria, tanto che Ebner sostiene che non ci possa essere comunità laddove manchi la relazione Io – Tu.⁸⁴⁵

La vita sociale, nei termini esposti e secondo l'ordine pedagogico definito, si edifica in una promozione della singolarità per il bene comune, affinché questo possa riversarsi sugli individui permettendogli di godere della personale facoltà di autodeterminarsi e di divenire indipendenti: movimenti assicurati dai diritti civili e politici.⁸⁴⁶

Ogni pedagogia non può esimersi dal considerare il fine sociale della sua azione e un'educazione donante indica il principio comunitario come uno dei fondamenti della

⁸⁴⁰ Scrive Levinas «La relazione con l'altro non è un'idilliaca ed armoniosa relazione di comunione, né una simpatia grazie alla quale, mettendoci al suo posto, lo riconosciamo come simile a noi ma esterno a noi; la relazione con l'altro è una relazione con un Mistero» E. LEVINAS, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 2001, p. 46.

⁸⁴¹ B. GRASELLI, *L'arte dell'integrazione. Persone con disabilità costruiscono percorsi sociali*, Armando, Roma 2006, p.21.

⁸⁴² «Io, allora già giovane uomo, sentivo di non avere il diritto di voler cambiare un altro se non ero aperto ad essere cambiato da lui, per quanto è legittimo» M. BUBER in G. SABA, *Carl Rogers e Martin Buber: La realtà di un incontro*, ACP, Da Persona a Persona. Rivista di Studi Rogersiani, 2002, p.13.

⁸⁴³ Cfr. C. R. ROGERS, *Client-Centered Therapy*, Houghton Mifflin, Boston, 1951, trad. it. *Terapia centrata sul cliente*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.

⁸⁴⁴ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit., p. 291.

⁸⁴⁵ Cfr. A. BERTOLDI, *Il pensatore della parola*, op. cit., p.116.

⁸⁴⁶ Cfr. J. MARITAIN op. cit., p. 77

socialità, che conduce l'uomo fuori dalla sua *immunitas* e gli indica la possibilità di uno sviluppo personale e dunque sociale nei principi di libertà -la quale serve la giustizia⁸⁴⁷- e responsabilità. La socialità si fonda su singole e distinte libertà che scelgono di darsi una legge comune e di condividere obiettivi; in questo contesto l'uomo risponde verticalmente- verso se stesso- alla propria vocazione e nello scambio orizzontale – in direzione dell'alterità- permette al gruppo di raggiungere i suoi scopi servendosi delle personalità vi aderiscono.

In ottica comunitaria, esiste la possibilità di individuare un uomo concreto che si dà, si dona, che contempla e che lavora, cui si oppone all'idea di un individuo artificiale, attratto dal potere, figlio dell'economia capitalista, chiuso nel suo borghese complesso di abitudini, di convenienze e di espressioni tenute insieme dall'ignoranza e dal disprezzo.⁸⁴⁸ In tal senso la ricchezza dell'uomo, esce dalla direzione utilitarista, costruendosi sulla possibilità di esprimere il dono di sé -poiché non si ha se non ciò che si dona- all'interno di legami comunitari, favorendo l'integrazione delle diversità nel rispetto delle volontà individuali e della singolarità che costituisce l'umano⁸⁴⁹.

Come si costruisce dunque lo spazio di un incontro in ottica donante? Contro ogni individualismo e collettivismo, nella ricerca di uno statuto che sia contemporaneamente della persona e della comunità, Mounier individua quattro elementi significativi che facciamo nostri: innanzitutto la persona non è mai *mezzo* del singolo o della collettività; non si può parlare di spazi impersonali all'interno della socialità, in quanto ogni comunità è considerata *persona di persone*⁸⁵⁰; messa da parte l'occasione in cui il male deve essere contenuto con la forza, è condannabile ogni regime che costringe l'uomo opponendosi alla sua vocazione; ogni società deve permettere all'uomo di riconoscere la propria vocazione, fornendogli strumenti materiali e non, per promuovere il proprio sviluppo.

Una socialità attenta al proprio sviluppo, che deve rimanere subordinato, o meglio, ordinato in direzione della promozione dell'umanizzazione dei singoli, costringe ad una lettura in grado coglierne la dinamicità. Il processo che costituisce l'essere sociale, fonda la complessità in cui si situa l'evento educativo che, irriducibile per sua natura a

⁸⁴⁷ E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, op. cit., p.61.

⁸⁴⁸ Cfr. Ivi. p. 65

⁸⁴⁹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, Logos, Roma 1979, vol I, p. 109.

⁸⁵⁰ E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, p. 129.

verificabilità o misurabilità, tra(n)spare come fenomeno che investe l'umano: singolo e inserito nel percorso evolutivo culturale.

La dimensione comunitaria che si definisce nell'incontro, s'opponendo quindi alle imperanti idee di *homo oeconomicus* e di utilitarismo, che dividono gli esseri umani, li atomizzano e reificano, impendendo ogni tipo di comunanza. L'evento donante tende a dar vigore, voce e forma alle relazioni tra i singoli, che divengono soggetti attivi del cambiamento, ovvero soggetti politici.⁸⁵¹

Luigi Alici mostra che la direzione presa dalla modernità per dare legittimazione all'autorealizzazione personale si fonda su «un pendolarismo ricorrente fra le opposte vie di un'analitica della soggettività e di un'empirica dell'individualità.»⁸⁵² In questo senso la relazione intersoggettiva tra i membri della società diviene un risultato da guadagnare con il conflitto o frutto di deduzioni trascendentali aprioristiche. Sono state in tale direzione costituiti tre differenti percorsi: il primo compie in maniera definitiva l'identificazione tra *homo oeconomicus* e individuo, definendo quest'ultimo in termini contrattualistici⁸⁵³ e riducendo la sua possibilità di reciprocità ad una convenzione non vincolante, fondata su uno spazio pubblico che è il risultato della sottrazione delle singole volontà individuali. La seconda via è quella percorsa da coloro i quali intendono generare il vincolo intersoggettivo fuori dalla volontà empirica dei singoli individui, ovvero il leibniziano regno della grazie e il kantiano regno dei fini. La terza via, con Hegel, supera l'analitica per approdare al discorso dialettico, ricevendo una sovra determinazione speculativa che mette un'importante ipoteca sul dinamismo personale.⁸⁵⁴

V'è dunque un modello capace di superare queste tensioni particolari che hanno costretto l'uomo alla sua reificazioni in termini economici? V'è la possibilità per le scienze pedagogiche di indicare nuovi fini che salvino l'essere umana dalla deriva che lo vede costituirsi unicamente all'interno del modello dello scambio? Come può definirsi un paradigma paidetico illuminato dalla prospettiva del dono in tale ambito?

⁸⁵¹ Cfr. G. MARRAMAO, *Lo scandalo dal dono*, in F. BREZZI, M. T. RUSSO (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 47.

⁸⁵² L. ALICI (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 15.-20

⁸⁵³ Cfr. S. ZAMAGNI, *L'economia delle relazioni umane: verso il superamento dell'individualismo assiologico*, in P. L. SACCO, S. ZAMAGNI, *Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma della relazionalità*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 67 -128.

⁸⁵⁴ Cfr. L. ALICI (a cura di), *Forme della reciprocità, op. cit.*, p.17.

E' necessario ribadire quanto la socialità sia elemento costitutivo della struttura personale, essa però non si configura sempre nelle forme amorevoli di un abbraccio interumano. Si rammenta che nello studio di Mauss, l'antropologo francese rileva una doppia e opposta significazione della donazione, che trova riscontro linguistico nel confronto tra il *gift* inglese, che traduce il dono e quello tedesco che rimanda al veleno.⁸⁵⁵ Nella forma velenosa si presentano molti dei doni fondativi della cultura occidentale, dal fuoco di Prometeo e dal vaso di Pandora, fino alla mela di Paride e al cavallo di Troia del poema di Omero, e in ultimo il frutto peccaminoso che Eva porge ad Adamo.

Oltre alla mitologia, la storia stessa insegna quanto i risvolti velenosi della comunione umana⁸⁵⁶ debbano indurci a riflettere sul fatto che la reciprocità, intesa come apertura al gratuito, più che dato originario, assume le forme di un compito, di una tensione teleologica a cui dover dar risposta. E ancora è opportuno riaffermare che il dono e il donar-si può darsi esclusivamente in una relazionalità di tipo asimmetrico che apre la strada a un noi, che superi la relazione duale.

Dice Alici:

Se si può ravvisare nella reciprocità la condizione trascendentale che rende possibile ogni dinamica interumana, diversamente sagomata nella mobilità dei ruoli e nella attualità empirica delle esperienze, tale reciprocità trascende il modello stilizzato di una relazione duale, intesa come un rapporto diretto e volontario, in cui l'io e l'altro s'incontrano, si

⁸⁵⁵ Cfr. M. MAUSS, *Gift, Gift*, in M. GRANET, M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano 1975, pp. 67-72.

⁸⁵⁶ Molto chiaro è in tal senso il testo dell'economista D. Moyo, *La carità che uccide*, poiché mette in luce il disastro che provoca la cooperazione governativa che arriva alle nostre orecchie occidentali con il proposito di "aiutare il Terzo mondo". Il dono che portiamo ai paesi africani, diviene velenoso in ordine a tre cause principali: la povertà è spesso accompagnata da governi corrotti e dittatoriali, che in quanto interlocutori dei benefattori, divengono responsabili della gestione degli aiuti, che raramente arrivano alla popolazione; l'aiuto "a pioggia"uccide l'imprenditoria locale che non riesce a vendere i propri prodotti; non si prevede il fatto che i governi rendano conto, innanzitutto alla propria popolazione del loro operato perché possono contare sull'aiuto economico e politico degli ex colonizzatori. Esemplificativo circa il processo di devastazione dell'imprenditoria locale è il testo che segue: «In Africa c'è un fabbricante di zanzariere che ne produce circa cinquecento la settimana. Dà lavoro a dieci persone, ognuna delle quali deve mantenere fino a quindici famigliari. Per quanto lavorino sodo, la loro produzione non è sufficiente per combattere gli insetti portatori di malaria. Entra in scena un divo di Hollywood che fa un gran chiasso per mobilitare le masse e incitare i governi occidentali a raccogliere e inviare centomila zanzariere nella regione infestata dalla malattia, al costo di un milione di dollari. Le zanzariere arrivano e vengono distribuite: davvero una «buona azione». Col mercato inondato dalle zanzariere estere, però, il nostro fabbricante viene immediatamente estromesso dal mercato, i suoi dieci operai non possono più mantenere le centocinquanta persone che dipendono da loro e, fatto non trascurabile, entro cinque anni al massimo la maggior parte delle zanzariere importate sarà lacera, danneggiata e inutilizzabile. [così] "unintervento efficace a breve termine può involontariamente minare ogni fragile possibilità di sviluppo già esistente» D. MOYO, *La carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano 2010, pp.83-84.

riconoscono e raggiungono un livellamento perfettamente bilanciato della parità simmetrica dei ruoli. Un autentico paradigma relazionale deve invece poter ospitare, nella forma di una piena reciprocità inclusiva, ancorché asimmetrica, la prima, la seconda e la terza persona da cui dipende la mutualità del “noi”⁸⁵⁷

Questa prospettiva permette dunque di dare una prima risposta circa il ruolo che le scienze dell’educazione occupano nella formulazione di pedagogie che aiutino lo sviluppo umano in direzione del compito della reciprocità. Secondo R. Mancini è possibile dimostrare l’esistenza di una *antropologia di condivisione*, che potrebbe anche dirsi come di reciprocità asimmetrica, che poggia sul pilastro della gratuità. «Gratuità e condivisione si richiamano vicendevolmente: l’una come fonte, energia, sentimento e valore propulsivo del divenire persona, l’altra come forma compiuta di relazioni costituite appunto secondo la gratuità.»⁸⁵⁸ Essa si fonda sul principio antropologico che vede l’uomo cogliere l’alterità come ulteriorità prossima dal carattere infinito, prospettiva che è congruente, nonché necessaria ad una pedagogia del dono, che risponde alla vocazione partecipativa.

Un’educazione che accolga l’idea del dono come fondamento del suo sentire, del pensare e dell’agire, prevede la possibilità oblativa nell’orizzonte di un’offerta –che è offerta di sè- fondata sul riconoscimento del Tu al quale si chiede il legame. La gratuità si definisce sul valore dell’altro, sulla richiesta di una reciprocità svincolata dall’utilitario *do ut des*: essa apre le prospettive etiche del contesto comunitario in quanto scardina l’ordine individualistico.

Il soggetto che si presentifica come evento in forma gratuita, rischia se stesso, esponendosi dialetticamente alla risposta dell’altro. In questa prospettiva la relazione si pone come uno spazio in cui dar credito alla possibilità di una politica e uno sguardo comunitario, capaci di mettere al centro del proprio discorso il divenire umano dell’uomo, la promozione di ciò che egli è e la valorizzazione delle sue risorse. La pedagogia è responsabile della costruzione di percorsi in cui declinare le singole libertà nella forma del dare e del darsi. Ogni formazione che colga l’umano nel suo complesso non può esimersi dalla questione circa la qualità della relazione che propone e l’effetto che questa ha nel lungo periodo.⁸⁵⁹ La considerazione di una *paideía* intesa come

⁸⁵⁷ Ivi. pp. 27-28.

⁸⁵⁸ R. MANCINI, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi, 2009, p.24.

⁸⁵⁹ «l’effetto di un’esperienza non losi può conoscere subito. Pone un problema all’educatore. E’ suo compito disporre le cose in modo che le esperienze pur non allontanando il discente e impegnando anzi la sua attività

relazione pratica in cui gli individui si dispongono l'uno per l'altro in una gratuità reciproca, ci permette di accogliere l'intuizione deweyana della necessità di un'educazione, intesa come apprendimento ma anche sviluppo umano, che prenda le mosse dall'esperienza, che egli considera primariamente esperienza sociale. Il filosofo statunitense individua la necessità di fondare una teoria dell'educazione basata sulla esperienza secondo, il principio del *continuum sperimentale* per cui «ogni esperienza riceve qualcosa da quelle che l'hanno preceduta e modifica in qualche modo la qualità di quelle che seguiranno»⁸⁶⁰, di *crescita*, per cui la continuità dell'esperienza consente una crescita effettiva dell'uomo e di *interazione*, che definisce il formarsi dell'uomo essenzialmente all'interno di una situazione ambientale data «L'ambiente [...] sono le condizioni, quali esse siano, che interagiscono con i bisogni, i desideri, i propositi e le capacità personali per creare la esperienza che si compie.»⁸⁶¹ Quanto espresso da Dewey in *Esperienza e educazione*, rafforza l'idea che non può darsi educazione fuori dal contesto socio – comunitario e quindi anche profondamente immanente in cui questa avviene. La trascendenza cui ci si riferisce nello studio presente non chiama l'umano fuori dal mondo e dalla situazione contingente in cui è immerso, bensì lo conduce a non esserne schiacciato, lo porta a vivere le situazioni del presente, quelle immediate, con uno sguardo verso il poter essere di ciò che appare, che come dice Dewey stesso permette di cogliere la possibilità per le esperienze di vivere *fecondamente e creativamente* nel futuro.

Le scienze dell'educazione, in epoca postmoderna, si possono porre come forza costitutiva, formativa, per dar nuovo spessore a ciò che secondo Z. Bauman è divenuto liquido⁸⁶², ovvero i vincoli -legami- umani e sociali, e anche al soggetto stesso che è divenuto la mera funzione che assolve all'interno dell'organismo sociale.

Quindi un'antropologia della condivisione che accoglie «il divenire persona di ciascuno»⁸⁶³ è resa viva da un modello relazionale in cui le persone, poste l'una d'innanzi l'altra agiscono maieuticamente in direzione del reciproco umanarsi, rispondendo alla

non si limitino ad essere immediatamente gradevoli e promuovano nel futuro esperienze che si desiderano.»
J. DEWEY, *Esperienza e educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1993 p. 15.

⁸⁶⁰ Ivi. p. 19.

⁸⁶¹ Ivi. p. . 26.

⁸⁶² Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

⁸⁶³ R. MANCINI, *Il dono del senso*, op. cit., p. 106.

vocazione espressa nel testo pindarico, di divenire ciò che si è, ovvero svelarsi in quel dialogo che apre alla verità.⁸⁶⁴

Questa tensione all'altro in forma dialogica trascende il luogo dell'Io – Tu in direzione della socialità che senza la forma donativa, espressa dall'elargizione del dono, non può esistere in quanto chiusa e oppressa nella forma mercantile dello scambio che per sua costituzione, non genera relazioni che non siano legate a un *contratto debole*. Dice Sequeri:

la forma non utilitaristica qui introduce, contenuti di relazione che non potrebbero –né vorrebbero- essere percepiti in altro modo. Insomma non esisterebbero. Nella misura in cui questo tratto è manifesto e rilevante si produce addirittura un'istanza di legame di scambio più forte e profonda di quella inerente a un contratto di prestazione[...] La ferita del dono mancato, o ignorato, è anche maggiore, oltre una certa soglia di relazione, dell'inadempienza contrattuale, legalmente perseguibile. [...] La società non potrebbe costituirsi senza un livello adeguato di sistemica circolazione della donazione⁸⁶⁵

La donazione si pone come tessuto sul quale si genera la convivenza quotidiana degli esseri umani spesso nascosta da forme di scambio che sottendono un'affezione per l'altro, ovvero forme di benevolenza reciproca. Il dono, come mezzo di mediazione simbolica del dare –si, è elemento costitutivo della società dalla quale tra(n)spare nelle forme di solidarietà, sussidiarietà, di cura, di relazioni amicali, nelle più varie espressioni culturali e nella ricerca della spiritualità. Nella società contemporanea se è vero che la donazione è nascosta in forme relazionali apparentemente legate allo scambio, è pur vero che, d'altra parte, sotto il velo del dono si cela l'avvelenamento che esso porta in grembo. Sotto le spoglie del dono, si può celare il nemico di ogni gratuità e dell'antropologia della condivisione, che prende le forme del consumismo, del potere sociale –dono agonistico-, del ricatto, della corruzione, dello scambio utilitario e quindi del *do ut des*.

Questa è l'ambivalenza del dono che ricalca l'ambivalenza del mondo tutto che, nella contemporaneità occidentale, vive nel limbo compreso tra l'individualità, la tensione narcisistica e la ricerca della pluralità e dell'interrelazione in quanto elemento proprio e profondo dell'umano. Ogni pedagogia che si propone nel qui e ora deve fare i conti con questa dialettica che abita l'uomo e la società. La proposta educativa non può blindarsi dentro relazioni ovattate e deve affrontare le pressioni della coscienza contemporanea

⁸⁶⁴ K. JASPERS, *Sulla verità*, La scuola, Brescia 1970, pp. 168 – 169.

⁸⁶⁵ P. SEQUERI, *Logiche e teo-logiche del dono*, in F. BREZZI, M. T. RUSSO (a cura di), *Oltre la società degli individui*, op. cit., p. 100.

che ricerca se stessa in sé e allontana le possibilità di contaminazione e riconoscimento. La porta d'accesso al *conoscere se stessi*, principio primo di ogni pedagogia e quindi donazione e d'ogni azione politica, è nella frattura dell'unità monolitica che abita e costituisce la persona che, s'è visto, si presenta in forma evenienziale, dinamica, mutante. Se per un verso non può trovarsi -conoscersi, svelarsi, riconoscere e riconoscersi- il soggetto nella propria individualità, d'altra parte la conoscenza dell'umano non abita neanche i fenomeni collettivi così come si sono visti nel corso del Novecento⁸⁶⁶, che hanno messo da parte l'individuo e si sono rivelati spesso *macchine senza conducente*.⁸⁶⁷

L'individuo donante vive nello slancio di sé che teme il rifiuto ma non si fa vincere o annientare da esso; colui che dona, rompe il circolo della morte proponendo nuovi cominciamenti⁸⁶⁸ attraverso il darsi del sé, che avviene nella logica paradossale della gratuità attraverso cui cogliere la possibilità di trascendenza, di vedere oltre il reale⁸⁶⁹. Ed è quest'ultimo elemento che scandalizza del dono. Come si può pensare ad un'educazione in cui ci si dona in un legame? E come può esistere una società, dal punto dei legami tra gli uomini, in cui il donarsi costituisce un esercizio fondante delle relazioni?

7. Il dono e la cura nel sistema sociale: contaminazioni pedagogiche.

La questione è annosa perché parlare di dono e di cura nella società contemporanea significa aprire il campo alla considerazione antiutilitarista che il dono di fatto è il mezzo attraverso cui gli umani si confermano tra loro che non sono delle cose. Parlando di

⁸⁶⁶ Cfr. A. BESUSSI, *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli 1996.

⁸⁶⁷ Cfr. M. HORKHEIMER, *Eclissi della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p.113

⁸⁶⁸ «Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare.» H. HARENDT, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 182.

⁸⁶⁹ «Intravedere l'ulteriore senza profanarlo, riconoscere lo statuto del possibile senza confonderlo con l'orizzonte del reale, né rimuoverlo dal limbo dell'irrealizzabile: ecco l'antica sfida del trascendentale, che da sempre cerca di misurarsi con l'enigma della differenza. In fondo, interrogarsi sul terzo significa interrogarsi sul senso della differenza come forma virtualmente riconoscibile della relazione interpersonale. È questo, per il pensiero, uno dei compiti più impegnativi: come tenere insieme il peso del fattuale e l'eventualità del possibile. La fedeltà al reale non deve trasformarsi in idolatria dell'esistente, l'apertura all'ulteriore non può lasciarsi incapsulare in un'alienante ideologia del futuro». L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004, pp. 97-98.

dono e cura come elementi sistematici e non estemporanei del sistema sociale si afferma innanzitutto che la reificazione che un certo tipo di modello economico, teso alla definizione di una società dell'interesse -utile-, della cultura occidentale ha prodotto, non ha vinto sul carattere antropologico dell'*homo reciprocus*, le cui declinazioni si sono mostrate nei paragrafi precedenti. Si badi bene, nessuna demonizzazione del mercato. Tutt'altro. Il mercato come sosteneva Adam Smith è necessario per una relazione tra due estranei che senza forme dello scambio avrebbero come unica alternativa la dominazione di uno dei due sull'altro. Ora certamente una questione, che non si può risolvere in questa sede necessita di un suo spazio: perché fare del legame sociale minimo tra due individui il fondamento della struttura sociale? La risposta ad un così pesante interrogativo è rinviata, come per Manzoni sulla gloria napoleonica, ai posteri. Si vuol porre dunque l'attenzione su ciò che a livello sociale esula le questioni del mercato che sembrano basarsi sull'unica logica della giustizia. La cura e il dono, in tale contesto, emergono come figure significative nel discorso sul bene comune, in quanto sono capaci di scompaginare l'idea di chi le relega a virtuosi momenti estemporanei che il soggetto, nella sua individualità, esprime. Al contrario, la cura e il dono e quindi le loro intersezioni che concernono l'educativo, sono elementi sistematici della vita sociale e dell'organizzazione comunitaria.

Il primo a sostenerlo, come scritto nei precedenti paragrafi, fu Marcell Mauss, che attraverso lo studio dei paradigmi relazionali vigenti in alcune società arcaiche fece la scoperta, in un certo senso rivoluzionaria, che esistono forme di scambio molto diverse da quelle conosciute dalla tradizione occidentale. Nel *Saggio sul dono*, l'antropologo francese, individua il fatto che nel dono c'è molto più della cosa donata e che esso contiene una forza essenziale in ogni pensiero che apra ad una pedagogia del dono, ovvero che donare qualcosa a qualcuno significa "*regalare*" *qualcosa di se stessi*⁸⁷⁰ – seppur Mauss sosteneva ciò in maniera molto diversa da come lo si è inteso in questa sede. Il circolo del donare –ricevere e ricambiare esula dalla forma mercantile poiché restituire è molto diverso da ripagare, in quanto permette di dar vita a una relazione reciproca. Ricoeur su questo illumina lo spazio di differenza scindendo in due momenti differenti il donare e ricevere e il ricevere e ricambiare, teorizzando il fatto che la seconda coppia si ponga come nuova donazione capace di rilanciare la relazione. Se il

⁸⁷⁰ Vedi D. FALCIONI, *Introduzione* in M. HÉNAFF, M. ANSPACH, E. SARNELLI, D. FALCIONI (a cura di), *Cosa significa donare?*, Guida, Napoli 2011, p. 15.

ciclo del dono si completa, secondo il filosofo francese, i due segmenti si ricompongono nella gratuità e questo “senza prezzo” nella reciprocità, dà vita a percorsi di riconoscimento reciproco. L'introduzione della mediazione monetaria e le forme finanziarie capitalista, che hanno assunto un ruolo predominante negli scambi economici moderni e contemporanei, hanno definitivamente annullato la possibilità di considerare all'interno del discorso economico una relazione personale che preveda un metter – si in gioco.

Questo genere di transazioni sono necessarie e utili in diverse circostanze ma non possono annullare ciò che avviene ad un livello non utilitarista negli scambi quotidiani che le persone hanno tra loro. Sembra che senza relazioni di dono, fondate sull'elemento della gratuità e della reciprocità non possa generarsi alcun legame sociale. Dunque ciò che Mauss ha svelato nei suoi studi, è che un'anima trasversale abita e presiede i rapporti umani e dunque vive tutt'oggi nella società contemporanea. E questo può non interessare l'educativo dal momento che *ogni dono è dono di sé*⁸⁷¹?

In questa sede il valore strutturale del dono e della cura in ogni sistema sociale, sono stati il ponte per dimostrare la necessità di riscoprire e nominare il dono anche all'interno del dibattito pedagogico. Si è detto della necessità di svelare il dono laddove il linguaggio corrente, impedisce di trovarlo. Con Bruni e Zamagni, s'è visto come il donare sporga dall'economia come bene necessario. Dambisa Moyo mostra il veleno posto in alcune prassi che giungono in occidente indorate di veli di carità; la studiosa dimostra il danno economico e politico che il dono velenoso produce in alcuni stati dell'Africa. Sembra dunque che laddove diciamo carità e dono non vi sia che distruzione e violenza, mentre quando parliamo di contratto o economia in genere, ci si dimentichi la cifra della donazione sottesa ad alcuni tipi di scambi.

È necessario dunque porre il dono vicino alla pratica di cura, come si è mostrato in campo educativo, per comprenderne i significati più autentici.

Mauss, spiega che la logica di scambi, legami e del dono, presente nelle forme arcaiche della società, definisce una struttura sociale solida almeno quanto quella vive sotto l'egida del contratto. La donazione, appare all'antropologo francese, molto solida a livello sistemico, perché, esprimendo principalmente in forma simbolica, essa implica vincoli maggiori di quelli contrattuali. Mauss dimostra il fatto che il sistema del dono non è semplicemente una costruzione nobile ed estemporanea e che l'anonimato del

⁸⁷¹ Cfr. J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, op.cit., p. 269.

contratto, su cui poggiano molte certezze del sistema occidentale contemporaneo, non garantisce, di per sé, una maggiore forza nei legami. A trasferire l'impianto teorico maussiano, e a sostenere la presenza di cospicui livelli della donazione, anche nella società che sembra vivere nel e di mercato, è Godbout.

Il centro del problema è che, a ben vedere, i contemporanei sistemi sociali smetterebbero domani di funzionare se oltre alla logica dell'utile non vi fosse uno "spirito" altro capace di muoverli. La necessità della circolazione del dono in questo senso si mostra, esemplificativamente, quando due soggetti si trovano a volere contrarre un accordo. Se tra questi non v'è alla base una qualche forma di fiducia, anche nei contratti più densi di cavilli, sarebbe impossibile procedere alla stipula di ogni tipo di accordo. È questione di attendibilità umana del rapporto. L'altro comunica attraverso alcuni segnali che si cerca di decodificare.

Ora, come si mostra tutto ciò nell'educativo? Si pensi ad esempio alle tesi di M. Klein o di J. Bowlby esponenti di primo piano della produzione scientifica offerta dalla psicologia, che hanno dato un enorme contributo allo sviluppo di nuovi paradigmi pedagogici. Il principale punto d'accordo tra i due autori sta nel fatto che individuano nel comportamento umano, la presenza di apprendimenti, promossi nella relazione con la madre, che hanno un ruolo centrale e determinante per lo sviluppo psichico del bambino e, quindi, dell'adulto che sarà. A livello educativo, la relazione donante che la madre ha con il bambino, permette di promuovere lo sviluppo sano e il benessere della persona che impara a muoversi nell'esistenza. L'atteggiamento donativo della persona chiamata a prendersi cura è un bene/ elemento di sistema in quanto agisce per e sulla cultura e quindi sulla struttura della società. Sono evidenti agli occhi dei più, in contesti interculturali, le differenze nel modo di prendersi cura dei bambini da parte di madri provenienti da diverse parti del mondo. Ora v'è un massaggio che è velato sotto ogni agito di una madre o del *caregiver*, che viene decodificato e appreso dal bambino. In questo passaggio d'informazione c'è il passato e il futuro della società. Il transito d'informazioni che sono innanzitutto di natura psichico-affettive sono necessariamente bene di sistema. Il dono di sé, declinato nelle diverse sue possibili forme, è l'atteggiamento della madre che compie l'azione educativa, e trasmette se stessa, il proprio modo d'amare o di non prendersi cura, in una relazione in cui il bambino riceve e ricambia quasi disarmato.

Si pensi ad un mondo senza linguaggio. Si pensi all'assurda ipotesi che le madri smettessero di trasmettersi e quindi di insegnare un linguaggio. L'insegnamento del linguaggio⁸⁷² (anche quello affettivo) da parte dell'adulto è paradigmatico per la dimostrazione delle tesi qui esposte: non è regolato da alcuna forma contrattuale ed è sistemico. Qualcuno potrebbe obiettare che non vi sono altre vie possibili all'insegnamento del linguaggio, perché di per sé ogni relazione ha un suo linguaggio, non può esservi rapporto senza comunicazione. Certamente, infatti una madre potrebbe semplicemente liberarsi della relazione con il figlio. Non si dimentichino gli esperimenti del diciannovesimo secolo circa la presunta naturalità del processo educativo. Tutto quanto sperimentato dimostrò che l'apprendimento passa per la via relazionale e che lo sviluppo umano è impossibile senza l'affiancamento da parte di un altro umano. Il linguaggio si apprende perché qualcuno lo usa nei confronti del discente. Dunque si può sostenere che le società assumano particolari forme e funzionino perché qualcuno si prende cura del cucciolo e lo fa con un esercizio donativo, ovvero si dà. Nell'apprendimento del linguaggio risiede un bene comune che è pura perdita per chi insegna che apparentemente non ha vantaggio economico o materiale di alcun genere. Questa, a livello sociologico, potrebbe definirsi come una sede della forma sistemica del prendersi cura. In tali rapporti, che all'interno di un sistema sociale hanno molteplici forme (si pensi a tutte le forme di assistenza che il sistema sociale offre ai più deboli), non c'è vincolo contrattuale e non vive l'economico, in quanto, sono relazioni in cui non si produce, né si consuma e quindi non determinano beni da commerciare. È in questo tipo di antiutilitarismo, scelto da coloro che donano se stessi nelle forme appena descritte, che avviene la "perdita". Non c'è giustizia in quest'offerta di sé. Si supera ogni profilo legislativo e contrattualistico, eppure si danno vita a forme di cura necessarie al sistema perché questo possa vivere.

Il senso di accoglienza, profondissimo nell'uomo, che gli permette di proseguire la specie, diviene qualità umana che si struttura in un ambiente culturale capace di ridisegnarlo secondo i propri usi e costumi. La donazione avviene da parte di tutta la società nei confronti del cucciolo che nasce. Generalmente si festeggia alla nascita.

Colui che sceglie di sottrarsi allo spessore di queste relazioni è percepito male dalla società (s'immagini ad esempio una mamma che non insegna al proprio figlio a parlare).

⁸⁷² Necessariamente in questo senso sono da considerare la molteplicità dei linguaggi che costituiscono e definiscono l'essere umano: verbale, non verbale, paraverbale e anche affettivo/emotivo, sensoriale, etc.

Si pensi a cosa s'intende oggi per maltrattamento sui minori, alle conquiste (mai sufficienti) che in questo campo molte società hanno prodotto. La società protegge il neonato e in estrema sintesi si potrebbe arrivare a sostenere, grazie alle scoperte della psicologia contemporanea che essa è appesa, ovvero dipende, dalla qualità del rapporto madre –bambino.

Donazione e cura si pongono dunque addirittura come momento primo dell'ingresso nella società. La struttura del vivere sociale si definisce a partire da questi due elementi, che sono propri della pratica educativa. Quanto detto, dunque, svela che molte forme di dono nelle nostre società sono occultate, perché è prepotente il contratto. Esso sopravvive nel regalino e nelle forme estemporanee di cura, che dicono solo una piccola parte del fenomeno della donazione: queste appaiono, mentre il dono descritto tra(n)spare.

Il fatto che il dono ridotto anche a questa mera forma apparente, emerga comunque e non si faccia vincere dal contratto nella società dell'utile e del ritorno economico, dice della sua importanza nella struttura antropologica dell'essere umano. Dono e contratto appaiono come forme e *complementari* che hanno bisogno di trovare un nuovo rapporto, nella politica, nell'economia, nelle organizzazioni (se vengono trascurati i rapporti con la dimensione donativa, la struttura organizzativa tende ad andare al contrario, diventa distruttiva e non più produttiva), nella società in genere. Posto quanto descritto, sembra che l'educazione in questa direzione debba dire la sua poiché il dono e la cura nel rapporto asimmetrico, sono decisi dalla qualità affettiva dello scambio. Il rapporto maieutico ha inizio solo se si pone la propria fiducia nell'altro e nel legame che è in via di generazione; questo principio di fede è lo strumento attraverso cui la relazione si salda e per il quale è possibile che i due soggetti decidano di porsi nella prospettiva di uno scambio da anima ad anima. La persona si apre dunque al dono per mezzo di una fiducia fondamentale nell'umano in una logica asimmetrica che non costringe alcuno ad essere passivo a ciò che l'altro offre. Ogni educazione si muove su questa frontiera: due presenze che liberamente e quindi volontariamente, scelgono di offrire sé all'altro, sulla via di una reciproca umanizzazione. Nel dono si compie dunque la possibilità di realizzare le libertà individuali in una forma sociale che le incoraggi e non le deprima.

APPRODI EDUCATIVI.

1. La cornice di riferimento.

Tutto ciò che concerne quanto si è detto sul dono ha origine da **do*⁸⁷³, particella di cui si hanno i primi riscontri nella maggior parte delle lingue indoeuropee. Dagli studi compiuti sull'etimologia del termine "dono", sembra che **do* sia un riferimento certo per la ricostruzione storica della parola, sebbene l'indagine sull'origine, l'evoluzione fonetica, morfologica e semantica della particella faccia emergere anche un'accezione - rilevata nella lingua ittita- in cui la sillaba sia alla radice del verbo *prendere*. Interessante questo esito semantico: dalla stessa matrice hanno preso vita due lemmi dal significato apparentemente opposto. Più volte si è fatto riferimento a questi due elementi, nella nostra trattazione: il primo - quello proprio del *dono*- ha a che fare con il carattere volontario, posto sotto la propria libertà e responsabilità, dell'azione promossa; il secondo - appunto il prendere o ricevere - conferma che l'atto donativo non può identificarsi in un movimento unico, ma che si costituisca di due momenti distinti -almeno due se si vuol considerare il ricambiare come un nuovo dono-, rispondenti all'atto di donare e all'atto di ricevere.

Stringendo l'orizzonte della complessa riflessione etimologica, sappiamo che nella lingua latina da **do* hanno preso vita due forme verbali: inizialmente il verbo *dare*, che in una sua evoluzione ha poi portato al termine *donare*.

A proposito del participio *datum*, noi qui intendiamo «ciò che è percepito immediatamente dal soggetto conoscente in opposizione a ciò che è conosciuto per inferenza o per calcolo e, aggiungerei, costruito».⁸⁷⁴ In alcune scienze esso rappresenta il punto di partenza del ragionamento logico, o il cardine di un percorso, uno stato finito che non permette in alcun caso di risalire a qualcosa di più arcaico. Il *datum* non esiste di per sé, può essere solo appreso e conosciuto; si impone all'individuo e alla sua possibilità di scelta come un'oggettività.

⁸⁷³ Per l'indagine etimologica, si fa riferimento a LEROY J. C., *Il fatto di donare. Esplorazione dei fatti delle parole degli esempi dei gesti del fenomeno oblativo tra persona e persona*, Cantagalli, Siena 2001.

⁸⁷⁴ Per l'indagine sulla differenza tra datum e donum si veda PLOURDE S. et collab., *Voabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Recherches, Nouvelle serie n°6, Bellarmin & Le Cerf, Montreal e Paris, 1985, p. 170, citato in LEROY J.-C., *Il fatto di donare*, Cantagalli, Siena 2001, p. 20.

Il *donum* invece «corrisponde soprattutto a un rapporto, a una relazione tra qualcosa che è stata donata e ricevuta tra le persone che ha messo in relazione. Donare è, per conseguenza una relazione con un'altra persona»⁸⁷⁵. Il dono, a differenza del dato, porta in sé il seme della libertà, perché riguarda un modo specifico di essere/darsi della persona, che sceglie, che si autodetermina e autotrascende in un atto che è relazione; il dono, inoltre, si pone come offerta, mentre il dato è un'imposizione alla quale ci si pone passivamente.

Dalla porta dell'etimologia parola "dono" è possibile addentrarsi nei meandri del discorso pedagogico, e tentare di definire la possibilità di una relazione educativa che sia tale in quanto, in prima istanza, donativa.

La chiave d'accesso che si è scelta per cogliere la complessità dello spazio compreso tra l'evento educativo e quello donativo è stata l'analisi del soggetto e del suo essere immerso nella relazione. Il fondamento delle tesi espresse in questo lavoro è che non può darsi donazione fuori da un ambiente in cui vive un legame, e che, dunque, il rapporto tra due soggetti non può non riguardare le scienze dell'educazione poiché è il luogo in cui avviene ogni pedagogia. Nella relazione la persona può esprimersi nella sua dimensione più umana, quella della libertà, luogo da cui ogni legame ha origine, e dunque quella della consapevolezza, della decisione e del rischio. L'attenzione sulla persona⁸⁷⁶ è il quadro entro cui si è collocata questa nostra proposta metariflessiva⁸⁷⁷ sull'educazione: attenzione che è contemplazione del miracolo umano -*magnum miraculum est homo*, scrisse Pico della Mirandola- (primo momento dell'educativo) e attenzione alla relazione quale mezzo teso al raggiungimento di ciò che è più importante per ogni essere umano: il proprio divenire uomo⁸⁷⁸.

La ricerca di struttura e senso di un'educazione come donazione, proposta in questa sede, ha permesso di coglierne alcuni agenti⁸⁷⁹ fondanti e di mostrare nel soggetto

⁸⁷⁵ Ivi. p. 22.

⁸⁷⁶ Un'attenzione che è innanzi tutto positivo apprezzamento della sua soggettività. Così scrive Edda Ducci: «parlare di attenzione sull'uomo per una filosofia dell'educazione non è una tautologia. Piuttosto mi pare un'espressione complessa, più atta a problematizzare che a definire una filosofia dell'educazione, specialmente se si precisa l'attenzione come rispettosa perché rivolta ad un soggetto, e non la si intende come apatica per lo stare a fronte a un'oggettività. È un'attenzione che presuppone un positivo apprezzamento, che nell'atto di rivolgersi a un reale ne fa risaltare la peculiarità, non gliela conferisce.» E. DUCCI, *L'uomo umano*, Anicia, Roma 2008, p. 18.

⁸⁷⁷ Cfr. F. CAMBI, *Manuale di filosofia dell'educazione*, Laterza, Bari 2000, p. 25.

⁸⁷⁸ J MARITAIN, *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2001, p. 60.

⁸⁷⁹ «Mentre ancora oggi molti usano parlare di "fattori dell'educazione", egli (San Tommaso), e non a caso, e con concezione da "modello dinamico" della personalità e dell'educare, parlava invece di "agenti" e di

alcune delle tensioni ontologiche e antropologiche che lo spingono al dono di sé. È emerso che un momento l'individuo esplora la dimensione intrasoggettiva, cogliendo nel proprio dispiegarsi l'anima che cerca insistentemente una verità; un momento egli è spinto, chiamato, fuori da sé, verso l'intersoggettività, luogo della *communitas* e della ferita che l'incontro provoca. I due movimenti concorrono all'espressione del sé che avviene nel dialogo e per mezzo della parola; questa diviene lo strumento attraverso cui, nell'attualità di un rapporto con un altro soggetto, «consente di sapere il già e il non ancora del proprio umanarsi, e di purificare cotesto sapere da ogni traccia di narcisismo, perché il conoscenza non avviene nell'auto contemplazione ma nell'apertura voluta dall'io e provocata dalla valenza dell'altro»⁸⁸⁰.

Il dialogo che il soggetto instaura con se stesso e con un'alterità posta fuori da sé è definibile nell'ottica di un "flusso continuo" regolato da una logica causale, che prevede un Tu che interpella l'io, a sua volta scosso dal riconoscimento che l'altro gli attesta.

In questa tensione tra i due soggetti dialoganti abita la possibilità del dono, in quanto evento che ha inizio da un sé libero e responsabile che sceglie di rischiararsi e che, come afferma C. Vigna, è fattibile solo nell'ottica di una causalità secondo libertà⁸⁸¹.

Educare e donare si pongono come proposte rischiose del sé per l'altro, che dunque sono possibili solo nell'ottica della generosità, che ne diviene elemento cardine e punto di fusione. La generosità nella sua forma archetipica può essere colta in una duplice veste: 1) nell'ottica di una sovrabbondanza che non può non dare. In questa prospettiva colui che dona, è indifferente a ciò che dà, possiede una sovrabbondanza tale che non è necessario che si esponga personalmente, poiché ciò che perde donando non lo tocca nella sua immunità⁸⁸². 2) D'altra parte v'è una generosità definita nella cifra di una rinuncia generata da un'offerta gratuita, che è un atto di riconoscimento che promuove un cambiamento innanzitutto nel donatore; colui che provoca l'elargizione oblativa è necessario si fermi e faccia spazio in sé alla possibilità di un'offerta che lo supera, che coinvolge il suo trascendentale, ovvero che coglie la soggettività umana nel suo darsi come apertura alla totalità. Egli perderà la propria *immunitas* in un legame rischioso, di

"cause" - interne o solo esteriormente stimolatrici o proponitrici», A. AGAZZI, *Scuole nuove e attivismo*, in *Questioni di storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia 1963, p. 992.

⁸⁸⁰ E. DUCCL, *L'uomo umano*, op. cit., p. 81.

⁸⁸¹ C. VIGNA, *Sul dono come relazione pratica trascendentale*, op. cit., p. 99.

⁸⁸² Oltre al riferimento bibliografico di L. Bruni, di cui si è fatta menzione nell'elaborato, si tenga in considerazione il testo di R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

cui non conosce l'esito, cui anela per tensione ontologica e che lo spingerà a offrire nella manifestazione del dono, nella cosa donata, nel tempo, nei gesti, innanzitutto *se stesso*.

La donazione colta dal punto di vista sociologico sembra offrire la possibilità di un senso differente, riposto nel *valore* di ciò che gli individui si scambiano. Quanto riportato nell'Iliade circa la relazione che si stabilisce tra Diomede e Glauco, dice della possibilità che la donazione offre⁸⁸³: prima della sfida Diomede chiede a Glauco chi egli sia, ed emerge che in passato i loro avi erano "amici", ovvero ospiti l'uno dell'altro. I due così si evitano durante la guerra in quanto "ospiti paterni" e, alla fine delle ostilità, scelgono di scambiarsi i beni che avrebbero potuto conquistarsi con lo scontro e l'uso della forza: è un legame forte quello del dono declinato nell'ospitalità. Questa apertura pacifica all'altro, ma trasgressiva (poiché lo scambio di armi in realtà è una trasgressione), dice che queste (le armi) hanno la stessa natura ma non il medesimo valore – *cento*, a differenza di *nove*. Il valore del dono, sembra così ribadire il racconto epico, non si riduce al suo valore (economico) ma serve a trasformare un nemico in amico - *a Glauco tolse Giove lo senno* – ovvero propone un permanere nella relazione, che, in fondo, è la proposta di ogni educazione.

Poste le cornici etimologica, antropologica e sociologica, in cui s'iscrive la donazione (nella nostra prospettiva), è possibile aprire all'idea che il donare sia più che offrire gratuitamente un oggetto a qualcuno che è disposto a riceverlo e che questo movimento sia molto vicino a quello che si costituisce nell'agire pedagogico.

2. Le triadi della donazione.

È rilevante far menzione delle due triadi che sostengono l'impianto della donazione: la prima riguarda i soggetti che concorrono all'attuazione della dinamica oblativa:

⁸⁸³ «Di duellar bramosi allor nel mezzo dell'un campo e dell'altro appresentârsi Glauco, prole d'Ippoloco, e il Tidide. Come al tratto dell'armi ambo fur giunti, primo il Tidide favellò: Guerriero, chi se' tu? [...] Ecco la schiatta e il sangue di che nato mi vanto, o Diomede. Allegrossi di Glauco alle parole il marzial Tidide, e l'asta in terra conficcando, all'eroe dolce rispose: Un antico paterno ospite mio, Glauco, in te riconosco. Enèò, già tempo, ne' suoi palagi accolse il valoroso Bellerofonte, e lui ben venti interi giorni ritenne, e di bei doni entrambi si presentarono. [...] Così detto, dal cocchio entrambi dismantâr d'un salto, strinser le destre, e si dier mutua fede. Ma nel cambio dell'armi a Glauco tolse Giove lo senno. Aveale Glauco d'oro, Diomede di bronzo: eran di quelle cento tauri il valor, nove di queste.» OMERO, Iliade libro VI, 150- 295.

donatore-donatario-dono; la seconda ne caratterizza le azioni: donare-ricevere-ricambiare.

Prendendo in esame la prima, emerge che la dinamica della donazione definisce una situazione in cui il dono ha sempre almeno un donatore e un donatario; la stretta connessione che il dare e il prendere hanno nel momento del dono è certamente rinforzata dalla scoperta che i glottologi hanno fatto analizzando l'area linguistica ittita. D'altronde come può esservi un dono "a nessuno"? O come può pervenire un dono "da nessuno"? E ancora, come può darsi "niente a qualcuno"?

Ecco dunque ricostruita la necessità di considerare il donare come processo interno alla triade composta dal donatore, dal donatario e dal dono. Il dono, affinché possa essere considerato tale, è necessario che sia un inizio assoluto, ovvero che vi sia nel donante il sorgere del gesto che si manifesta presso il donatario. La sorpresa che questi vive prende vita dal fatto che chi dona, ha generato –si è generato- per lui, nella forma della cura, spinto da una ragione non calcolante, in una forma nuova, unica e particolare. Il qui e ora del tempo in cui si manifesta l'evento donativo dice che la sostanza del dono ha in sé il carattere di irripetibilità. Dunque, ciò che giunge alle soglie del soggetto, è un evento irripetibile che ha principio nell'animo di una persona, che esprime il desiderio di un legame.

3. *Dono come dono di sé.*

Un altro punto di connessione fondamentale che permette di accostare l'evento educativo alle strutture della donazione è che questa implica innanzitutto un donare sé, e tutte le forme di dono sono individuazioni di questa intenzionalità radicale. In altre parole, il dono del donatore si manifesta in una donazione oggettuale che rappresenta la mediazione simbolica della volontà di un dono ben più grande. Si pensi ad esempio allo scambio di un anello come simbolo dello sposalizio: il contenuto che i pochi grammi di metallo portano in sé ha un significato molto più ampio del reciproco scambio materiale, per quanto prezioso possa essere.

Da questa sintesi sul donare è stato anche possibile considerare il soggetto umano nel suo dispiegarsi in forma personale e sociale, che sono i luoghi in cui emerge la prassi d'umanazione dell'umano.

4. *Il dispiegarsi della forma personale di una pedagogia come dono di sé.*

Posta l'analisi sulle forme del dono e del donare, si è rilevato quanto vi sia uno stretto legame , di queste ultime, con ciò che attiene all'educativo, in particolare, nelle espressioni che d'esso le teorie umaniste hanno fornito).

Infatti, di quale uomo parliamo, se non ne consideriamo la dimensione relazionale? Quale relazione può dirsi efficace nella realizzazione dell'umanazione reciproca (umanizzazione che anche il legame del dono persegue)? Come avviene la trasmissione dell'umano nel dialogo che si stabilisce tra i due soggetti? E cosa significa svelare la paura che sottostà alla ricerca d'immunità che impedisce la creazione di dimensioni comunitarie di fiducia e mutuo riconoscimento?

Tali istanze prendono vita da quelle che Edda Ducci chiama "profonde domande umane", cui ogni filosofia dell'educazione ha il compito di richiamare per evitare l'oblio e la disumanizzazione.

Ciò che è emerso dall'analisi proposta è che, innanzitutto, donatore e donatario, così come educatore ed educando, sono coppie legate da un'inscindibilità: essa è offerta dal fatto che la relazione educativa *in quanto donativa*, vive a partire da un gesto donante che certamente scaturisce dall'intenzionalità del donatore ma che ha la sua sorgente nel donatario. Tra i due si stabilisce un rapporto dialogico non osservabile fenomenologicamente che, per dirla con Vigna, tra(n)spare e mai appare. L'uno e l'altro sono posti in uno spazio rischioso in cui non sanno se colui che hanno di fronte è disposto al dono di sé o si pone nell'ottica di un falso dono, se ha intenzione utilitarie che non solo rispondono al proprio bisogno (legittimamente presente in ogni relazione educativa e donativa), ma che non comprendono la cura dell'altro.

Fiducia o sospetto dunque? Rischio o immunità? Certamente il dono di sé come forma propria, necessaria a livello esistenziale, - che diviene persino competenza, metodo, del legame educativo - propone lo strumento relazionale come abbandono delle forme di dominio in favore di un reciproco riconoscimento, il quale a sua volta diviene abbandono nel dono di sé per altri.

La conquista della propria identità personale è momento necessario dell'esperienza pedagogica, poiché il raggiungimento di una propria fisionomia interiore è la condizione necessaria all'espressione della propria libertà e volontà, che fanno del dono un dono.

Educare come -in quanto- donazione, è sospendere il giudizio sulla realtà, nella forma proposta dalla fenomenologia, ovvero sospendere la ricerca di un'oggettività affinché possa esprimersi l'esperito secondo la percezione, l'esperienza sensibile, che ne fa il soggetto. L'*epochè* rinforza quanto detto circa il tra(n)sparire della relazione educativa donante, in quanto non solo permette di affermare l'impossibilità di una visione del legame che non preveda l'abbandono in esso, ma permette di riflettere sulla soggettività dell'esperienza relazionale. Questo dice della cautela con cui il dono di sé nel legame educativo può manifestarsi.

Martin Buber descrive magnificamente il fatto che nel legame educativo, in questa sede descritto anche a partire dalla metafora dell'Eden, vi sia la necessità di proposte relazionali che giungono a un uomo inquieto, il quale si è posto in forme anche non definite la domanda sul proprio umanarsi. Nella libertà di un soggetto deciso, o almeno che avverte una spinta al cambiamento, la voce di colui che vuole entrare in relazione, del Tu che chiama, giunge in un momento in cui non mette in pericolo la vita dell'uomo; essa ha le forme «“di un silenzio simile a un soffio”, ed è facile soffocarla»⁸⁸⁴.

La delicatezza del dono di sé, come forma di un legame educativo, assume i contorni soggettivi di una relazione in cui la persona si presentifica nei pressi dell'altro chiedendo una relazione, poiché egli ha bisogno dell'altro.

Il bisogno d'alterità risulta soddisfatto quando è possibile sperimentare di essere desiderati dal desiderio che si desidera. Questo è ciò che avviene nei legami affettivi in cui si fa esperienza del trascendentale, il quale ha come suo massimo grado di difficoltà il movimento elementare che porta verso di sé -che lega- l' "angelo salvante" che è l'*altro*. Questo accade solo nella reciprocità del movimento dei due soggetti. Bisogna che i due soggetti siano disponibili a usare la propria libertà per consegnarsi! Senza questo non c'è legame.

La necessità dell'altro, così profondamente radicata nell'uomo, nulla toglie non solo all'intenzione donante, ma all'azione di dono di sé che il soggetto che chiama vuole esperire. Far abbandonare al dono la sua purezza, sporcarlo dell'esperienza, significa permettergli di personificarsi, di divenire mediazione di un sé che altrimenti non potrebbe dar-si.

⁸⁸⁴ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, op. cit., p. 22.

Aprir-si al dono è d'altra parte permettere che la voce che chiama sostenga la personale inquietudine, disveli i nascondigli in cui si custodiscono le fragilità dell'uomo, che solo una volta riconosciute possono divenire la testata d'angolo su cui fondare il personale processo d'umanizzazione.

Colui che riceve il dono è mosso dunque da una forza esterna che lo chiama. Egli, come descrive Platone nel Mito della Caverna, non è consapevole del fatto che ciò che coglie della realtà non sono che ombre. Ha bisogno di una Tu che lo interroghi e che lo muova delicatamente con una spinta capace di penetrarne il sé, per condurlo ad un'azione liberante. Ora, questa chiamata è il momento iniziale di una relazione strutturata su dialoghi interni e in direzione dell'altro, in quanto essa implica un camminare in direzione del cambiamento che coinvolge entrambi i soggetti: tanto il donatore-educatore quanto il donatario-educando. L'uomo s'apre al dono e fa un'esperienza di sé che gli permette di ridefinirsi, cogliersi sotto un nuovo sguardo, scoprirsi nuovo, rinnovato. Il passaggio che Platone definiva dal non essere all'essere, e che in questo contesto potremmo definire come *riconoscimento, svelamento di sé*, è una chiamata alla partecipazione, nella misura in cui la meraviglia del dono risveglia nel soggetto la volontà di proporsi a sua volta come donatore. Così accade anche per l'uomo della caverna il quale, diretto lo sguardo dell'animo tutto al trascendente e riportato poi al mondo fenomenico, vuole tornare nella caverna per liberare i suoi compagni.

Sembra che nell'uomo della caverna vi sia la necessità di spingersi in direzione della restituzione di ciò che ha preso. Proprio in merito a questo *rendere*, nella ricerca effettuata si sono riscontrate alcune divergenze d'opinione tra chi ha letto in questo movimento la fase del ricambio che completa la seconda triade (donare-ricevere-ricambiare e chi ha interpretato questo momento come un nuovo dono. Chi scrive ritiene valida una terza ipotesi: c'è la possibilità di considerare il ricambiare, ogni volta, come un nuovo dono. Per questa terza via si definisce anche il dono come legame, in quanto il ricambiare, che è un nuovo dono, ha la funzione di perpetuare la relazione.

5. *Il dispiegarsi della dimensione sociale di una pedagogia come dono di sé.*

Così il dono apre alla dimensione sociale, e così ogni pedagogia in quanto scienza umana, la quale non può fuggire dalla responsabilità della forma che assumono le azioni che promuove e la vasta eco che queste anno.

L'incidenza dell'agire pedagogico, considerato come ingresso amorevole nella rete dialogica che consente al soggetto di emergere come individualità, di riconoscere e farsi riconoscere, non si ferma all'educando, o meglio al Tu cui l'Io si rivolge, bensì coglie il mondo, lo nomina⁸⁸⁵.

La donazione è una provocazione per coloro che sono convinti che l'uomo, nel porsi nel tessuto sociale, ha sostanzialmente due alternative: fiducia o sospetto. Il dono provoca perché seppure un soggetto si prefiggesse di non donarsi, scelta che risulta difficile da immaginare, dovrà certamente ammettere che qualcuno si è donato nei suoi confronti. L'esperienza della venuta al mondo, come ricordato da alcuni esponenti del M.A.U.S.S., evidenzia l'esistenza di un debito perpetuo, definito dall'impossibilità di ricambiare, e positivo, contratto con i propri genitori. E ancora, l'uomo nell'atto della nascita e per i primi anni di vita, si muove vulnerabile e fragile nel mondo; egli, inizialmente, si rivolgersi a tutto quanto lo circonda con la fiducia di chi non può fare altro che affidarsi. Sulla risposta favorevole o meno dell'ambiente, il bambino fonderà le proprie tappe di sviluppo. Le scienze psicologiche insegnano al sapere la certezza che un bambino, crescendo, cerca sempre più risposte dall'ambiente perché possa crescere la sua fiducia in esso, e quindi possa sentirsi sicuro di muoversi. Fiducia necessaria alla formazione di una libertà adulta che, forte delle esperienze di riconoscimento, tenderà a definire alcune delle pre-condizioni affinché possa prendere corpo il processo dell'umanarsi personale.

Prendere in mano, ovvero porsi la domanda sui propri debiti non è mai cosa facile e scontata. Di fondo c'è la paura, tutt'altro che infondata, di trovarsi debitori nei confronti di qualcuno. Ebbene, l'analisi condotta ha mostrato come uno dei nodi centrali di una filosofia dell'educazione si fondi proprio sulla possibilità di dare il giusto peso sulla presenza o meno di crediti o debiti nei confronti della propria esistenza; e che l'opportunità offerta per lo sviluppo del proprio umanesimo sia nella responsabilità del gestire e finalizzare i doni ricevuti e offerti.

La dimensione sociale di un'educazione fondata sul dono di sé pone anche le condizioni perché possa fondarsi una politica capace di promuovere esperienze di convivenza pacifica e di condivisione, che eluda la hobbesiana disperazione di convivenza nel

⁸⁸⁵ P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, op. cit., p. 78.

vincolo regolatorio⁸⁸⁶. La proposta del dono scardina questo meccanismo da principio, in quanto restituisce all'individuo e, di conseguenza, al suo agire sociale, la dignità della responsabilità. Egli potrà offrire sé certo del rischio che corre e della domanda che provocherà nell'altro. «Temi i greci e i doni che portano» (*timeo Danaos et dona ferentes*) diceva Laoconte ai troiani affinché non permettessero di fare entrare nella città il cavallo donato. Il dono offerto suscita dunque nell'altro un movimento che destabilizza e conduce al cambiamento. Seppur giunge "come un soffio", l'offerta donante coglie il soggetto donatario con tutta la sua imprevedibilità e lo desta. Un interrogativo sempre vivo nell'atto di donare riguarda ciò che coglierà l'altro del dono che il soggetto porge: lo considererà avvelenato? Sarà per lui un dono? Troverà in esso la forza della volontà/richiesta del legame?

Per rispondere a tali questioni è stato necessario cogliere la dinamica donativa da due diverse angolature, che riguardano gli attori che lo generano: innanzitutto il valore dell'intenzione di chi dona, che ci dice della sua postura relazionali; poi l'interpretazione che il donatario fa dell'offerta ricevuta. Nessuna delle due è condizione sufficiente per dire *dono*. In altre parole sarebbe necessario vestire i panni del donatore per comprendere il significato che egli attribuisce all'offerta compiuta e i panni del donatario per comprendere ciò che coglie rispetto a quanto gli giunge. Può dunque il perpetuarsi o meno della relazione essere una risposta alla domanda circa la possibilità di dire *dono*?

In questo senso la tra(n)sparenza del dono sembra essere l'unica luce che illumina gli spazi bui che separano l'intenzione donante dal dono e dalla donazione. La realtà/presenza del dono sembra conservare in sé una cifra di inafferrabilità, data dalla libertà dei soggetti nell'interpretazione singolare di ciò che gli accade loro -non è la situazione in sé a determinare ciò che i soggetti vivono, ma è piuttosto il modo in cui la interpretano-, che accomuna il dono al processo educativo. La struttura della libertà annuncia all'altro la trascendibilità che il soggetto è. La libertà è ciò che rende tale la persona e che la definisce nella sua *non-comprabilità*, proprietà quest'ultima, che nell'umano, satura il desiderio dell'altro. Il fatto di non potersi comprare la volontà del

⁸⁸⁶ Cfr. E. BONAN, C. VIGNA, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

legame permette - ai due che lo vivono - di sperimentare la gratuita offerta di sé; tale vincolo, che supera ogni obbligo contrattuale, permette ai soggetti coinvolti di colmare l'aspirazione a essere riconosciuti e desiderati.

Il soggetto si lega perché liberamente e consapevolmente sceglie di consegnarsi, affinché possa, nella relazione, approdare al suo umanarsi, permettendo potenzialmente anche all'altro di fare la medesima esperienza. La necessità del legame è prodotta dalla volontà delle due libertà di stare sempre lì, di permanere in una stabilità che assume la forma, quasi ossimorica, di un divenire, in quanto i due soggetti in relazione mutano e con loro le strutture di ciò che lega. Ma ciò che lega è lì, resistente, affidabile, garante di un rapporto che vive nel perpetuarsi di doni reciproci.

L'educazione come donazione comporta, dunque, la necessità di concepire la pedagogia con la forma di un legame rischioso, che mette in gioco l'immunità della persona spinta verso l'altro gratuitamente e per il piacere/bisogno di esprimere la propria relazionalità. Tale espressione genera un'asimmetricità in cui il soggetto si presentifica nei pressi di un altro con la richiesta del legame, che è l'unico strumento attraverso cui può progredire nella realizzazione della propria umanità.

6. Approdi di una pedagogia come dono di sé.

In vista della conclusione del nostro lavoro, dobbiamo considerare ancora un ultimo interrogativo, che emerge come domanda di fondo dell'elaborato: basta la categoria di dono per definire la questione pedagogica? Certamente no, in quanto la pedagogia è una disciplina che studia i processi dell'istruzione, dell'educazione e della formazione umana e che quindi necessita di una molteplicità di apporti scientifici, anche tecnici, che declinano i valori in azioni e prassi. Eludendo l'ipotesi di affrontare il problema del legame tra teoria e prassi, punto generativo di ogni filosofia e dell'(s)oggetto del suo studio, si è inteso mettere al centro della riflessione l'interrogativo sull' *uomo chiamato alla relazione*, e questa intesa come *esperienza liberante*. Si è cercato di mostrare che dicendo pedagogia non possiamo non dire donazione, poiché ogni maestro, affinché la sua azione possa concorrere all'umanizzazione dell'educando, nell'esperienza educativa dà - dona - innanzitutto se stesso; questa donazione può celarsi dietro le più diverse forme che giungono alla fenomenicità: che sia l'insegnamento di una disciplina o un'offerta oggettuale. L'educatore, come nel mito platonico, mostra una via e permette all'altro,

sotto forma di proposta, di divenire sempre più umano. La massima di Barbiana, *I care*, risuona in queste pagine come nucleo da cui ogni donare-sé ha origine.

Quello che è stato scritto circa la struttura e la modalità attraverso cui la forma donante si manifesta nell' educazione, risponde alla necessità di dare conto anche alle dimensioni assiologica (che concerne i valori estetici o etici di riferimento) logica e ontologica dell'esperienza pedagogica.

Rimangono comunque ancora aperti diversi fronti di ricerca, anche perché qui abbiamo voluto principalmente definire il confine entro cui si muove una tale ricerca; inoltre abbiamo mostrato alcuni approcci fecondi per la nostra prospettiva, ponendo come assi portanti i paradigmi più significativi del dono e della donazione e un'antropologia umanista con al suo centro la persona e le relazioni che stabilisce. Abbiamo cercato quindi di verificare l'ipotesi di partenza che formulava la questione circa la possibilità di annoverare all'interno del discorso pedagogico una teoria del dono. Non si è cercato di ridefinire la logica del discorso pedagogico, né di sintetizzarne le complessità, bensì di porre le basi per giustificare la presenza del dono nel contesto educativo e si è data costituzione ad un impianto capace di sostenere la dimensione oblativa come principio della relazionalità umana. Rimane viva la sfera misteriosa del dono che, "scappato" dalle braccia del divino e persa la sua natura agapica, si presta allo scambio tra le persone in una forma che profuma d'umano e di fragilità.

Fragile il nostro dono, perché gli esseri umani sono lenti a chiederlo e a incassarlo e lenti a darlo e reiterarlo. Fragile il nostro dono, perché attraversato da mille maschere e perciò raro nella sua purezza. Fragile e pure splendido. Perché, tra gli esseri umani, è l'unico nutrimento della profondità della loro libera soggettività. Ci nutriamo, infatti, di molte cose per sopravvivere. Ma solo il dono (della vita) offerto e il dono (della vita) ricevuto ci danno la vita vera e ce ne danno in abbondanza⁸⁸⁷

⁸⁸⁷ C. VIGNA, *Presentazione*, in S. Zanardo, *op. cit.*, p. XVIII.

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Le opere di Lucio Anneo Seneca sono indicate con le seguenti sigle:

Dialoghi

De providentia (Prov)

De ira (Ira)

Altre opere

De beneficiis (Ben.)

Ad Lucilium epistulae morales (Ad Luc.)

Naturalium quaestionum (Nat. quaest.)

Le opere di Martin Heidegger sono indicate con le seguenti sigle:

Sein und Zeit (ET)

Brief über den «Humanismus» (LsU)

Zeit und Seit (TE)

Le opere di Paul Ricoeur sono indicate con le seguenti sigle:

Mémoire, Histoire, Oubl (MHO)

Parcours de la reconnaissance (PdR)

Soi-même comme un autre (SMA)

Temps et récit (TR)

Le opere di Jaques Derrida sono indicate con le seguenti sigle:

Donner le temps (DT)

Donner la mort (DM)

Le opere di Jean Luc Marion sono indicate con le seguenti sigle:

Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation (ED).

L'idole et la distance. Cinq études (ID)

Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne (PM).

BIBLIOGRAFIA

sul dono

AIME M., COSSETTA A., *Il dono al tempo di internet*, Torino, Einaudi, 2010.

ANSPACH M., *A buon rendere*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
BASSI A., *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000.

BATAILLE G., *La parte maledetta*, Verona, Bertani, 1972.

-, *Il limite dell'utile*, Milano, Adelphi, 2000.

BAYERTZ K., BAURMANN M., *L'interess e il dono. Questioni di solidarietà*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002.

BERKIN S., *Sociology of giving*, London, Sage, 1999.

BERTHOUD G., GODBOUT J., GUY N., SALSANO A., *Il dono perduto e ritrovato*, Manifestolibri, Roma 1994,

BOLTANSKI L., *Stati di pace, per una sociologia dell'amore*, Milano, Vita e Pensiero, 2005.

BOURDIEU P., *Il senso pratico*, Roma, Armando, 2005.

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

BRUNI L., *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2009.

-, *L'ethos del mercato*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

-, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia, società civile*, Milano, Bruno Mondadori, Milano 2006.

-, FALDETTA G., *Il dono. Le sue ambivalenze e i suoi paradossi. Un dialogo interdisciplinare*, Di Girolamo, Trapani, 2012.

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

CHAMPETIER C., *Homo consumans. Morte e rinascita del dono*, Casalecchio (BO), Arianna Editrice, 1999.

CHANIAL P., *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris, La Decouverte, 2008.

CHANIAL P., FISTETTI F., *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, Il Melangolo, Genova, 2011.

CHEAL D.J., *The Gift Economy*, London Routledge, 1988.

CORTINI M., LIGORIO M. B., MANZARI V., *Economia del dono. Aspetti psicosociali nello scambio di externalità tra imprese*, Roma, Aracne, 2007.

CURRÒ S., *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Roma, Las, 2005.

DEI F., ARIA F., *Culture del dono*, Roma, Meltemi, 2008.

DONATI P.P., *Teoria relazionale della società*, Milano, FrancoAngeli, 2009.

FALCIONI D., *Cosa significa donare?*, Napoli, Guida, 2011.

FALDETTA G., *Introduzione allo studio dell'azienda come rete di relazioni interpersonali*, Milano, Giuffrè, 2005.

- FERRETTI G., *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento. Atti del 9° Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16-17 maggio 2002)*, Pisa, Ist. Editoriali e Poligrafici, 2004.
- FISTETTI F., *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Perugia, Morlacchi, 2010.
- FREY B., *Non solo per denaro. Le motivazioni disinteressate all'agire economico*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- GASPARINI G. (a cura di), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999,
 -, *Sociologia degli interstizi. Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, Mondadori, Milano 1998.
- GILBERT P., PETROSINO S., *Il dono*, Genova, Il Melangolo, 2001.
- GIRARD R., *Il sacrificio*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- GODBOUT J. T., *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
 -, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
 -, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- GODELIER M., *L'enigme du don*, Paris, Fayard, 1996.
- GOULDNER A. W., *The norm of reciprocity, a preliminary statement*, American Sociological Review, St. Louis, Washington University, 1960.
- GRASSELLI P., MONTESI C., *L'interpretazione dello spirito del dono*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- GUIDIERI R., *Ulisse senza patria. Etica e alibi del dono*, L'ancora, 1999.
- HÉNAFF M., ANSPACH M., SARNELLI E., FALCIONI D. (a cura di), *Cosa significa donare?*, Guida, Napoli 2011
- INGELLIS G., *Impresa sociale e modernità. Utilitarismo e logica del dono visti da Sud*, Terlizzi (BA), ED Insieme, 1999.
- KOMTER A. E., *The Gift, An Interdisciplinary perspective*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1996.
- LABATE S., *La buona verità. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Assisi, Cittadella, 2004.
- LATOUCHE S., *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- LEROY J. C., *Il fatto di donare. Esplorazione dei fatti delle parole degli esempi dei gesti del fenomeno oblativo tra persona e persona*, Cantagalli, Siena 2001.
- Lombardi A., *I beni relazionali negli scambi sociali ed economici. Il dono tra interesse egoistico e altruismo puro*, Milano, FrancoAngeli, 2010.
- MALO A., *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2011
- MANCINI R., *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Assisi, Cittadella, 1999.
 -, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 2009
- MAUSS M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002.
- NICOLAS G., *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, Paris 1996
- PAPA C., *Antropologia dell'impresa*, Milano, Guerini, 1999.
- ROMANO B., *Dono del senso e commercio dell'utile. Diritto dell'io e legge dei mercati*, Giappichelli, Torino 2011.

- SALSANO A., *Il dono nel mondo dell'utile*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
- , GODBOUT J. T., BERTHOUD G., NICOLAS G., *Il dono perduto e ritrovato*, Manifestolibri, Roma 1994.
- SCABINI E., ROSSI G., *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
- STAROBINSKI J., *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, Torino, Einaudi, 1995.
- TAGLIAPIETRA A., *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Torino, Einaudi, 2009.
- TAPSCOTT D., WILLIAMS A.D., *Macrowikinomics*, Milano, Etas, 2010.
- , *Wikinomics 2.0. La collaborazione di massa che sta cambiando il mondo*, Milano, Etas, 2008.
- TITMUSS R., *The gift relationship*, New York, Vintage Books, 1971.
- TORCIVIA C., *Antropologia e pastorale. Per un'antropologia della filialità tra dono e alterità*, Palermo, Il pozzo di Giacobbe, 2010.
- TORSELLO D., *Dono, scambio e favore. Fondamenti e sviluppi dell'antropologia economica*, Milano, Mondadori Università, 2008.
- VAUGHAN G., *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*, Roma, Meltemi, 2005.
- VIGNA C. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.
- ZANARDO S., *Il legame del dono*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.
- di e su L. A. Seneca*
- DONINI P., *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg e Sellier, Torino 1992.
- FEDELI P. (a cura di), *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del convegno di Monte Sant'Angelo (27- 30 settembre 1999)*, Edipuglia, S.Spirito 2001.
- GRIMAL P., *Seneca*, Garzanti, Milano 1992.
- LAERZIO D., *Vite dei filosofi*, vol. 2, X 122, Laterza Roma- Bari 2008.
- LI CAUSI P., *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del "dono" nel De beneficiis di Seneca*, I quaderni del ramo d'oro on-line, 2009, n. 2.
- , *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, Annali Online di Ferrara - Lettere Vol. 1, 2008.
- REALE G., *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2004.
- , *Storia della filosofia greca e romana. Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, vol. V, Bompiani, Milano 2004.
- , *Storia della filosofia greca e romana, Scetticismo, Eclettismo, Neoaristotelismo*, vol. VI, Bompiani, Milano 2004.
- SENECA L. A., *I dialoghi – Lettere morali a Lucilio*, Mondadori, Milano 2008.
- , *Sui benefici*, Laterza Roma-Bari 2008.
- , *Tutte le opere. Dialoghi, Trattati, Lettere e opere in poesia*, G. Reale (a cura di), Bompiani Milano 2000.
- ZAMBRANO M., *Seneca*, Mondadori, Milano 1988.

ZEMON DAVIS N., *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, Feltrinelli, Milano 2002.

di e su M. Heidegger

HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2006.

- , *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1984.
- , *La questione dell'essere*, Segnavia, Milano 1987.
- , *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 2005.
- , *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986.
- , *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988.
- , *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002.
- , *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- , *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano 2007.

U. GALIMBERTI, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986

V. TERCIC, *La dimensione dell'Es Gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

di e su P. Ricoeur

BREZZI F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Bari, 2006.

BRUGIATELLI V., *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Uniservice, Trento 2008.

IANNOTTA D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo, Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino 2008.

JERVOLINO D., *RICOEUR. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.

P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Morcelliana Brescia 2000.

- , *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- , *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970.
- , *Il volontario e l'involontario*, Genova, Marietti, 1990.
- , *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Jaka Book, Milano 1981.
- , *Percorsi del Riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- , *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 2005,
- , *Tempo e racconto. Vol I*, Jaka Book, Milano 1986.
- , *Tempo e racconto. Vol II La configurazione nel racconto di finzione*, Jaka Book, Milano 1987.
- , *Tempo e racconto. Vol III, Il tempo raccontato*, Jaka Book, Milano 1988.

di e su J. Derrida

DERRIDA J., *Della grammatologia*, Jaka Book, Milano, 1998.

- , *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- , *Donare la morte*, Jaka Book, Milano 2003.
- , *La farmacia di Platone* in *La disseminazione*, Jaka Book, Milano 1989.
- , *La voce e il fenomeno*, Jaka Book, Milano 1968.
- , *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 2007.

FERRARIS M., *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza 2004.

- , *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- , *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale Critics»*. Unicopoli, Milano 1986.
- , *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

PETROSINO S., *Derrida Jacques*, in *Enciclopedia Filosofica*, Vol.IV, Bompiani Milano 2010.

- , *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaka Book, Milano 1997.

VERGANI M., *Jacques Derrida*, Mondadori Milano 2000.

ZOLETTO D., *Il doppio legame Bateson Derrida. Verso un'etica delle cornici*, Bompiani, Milano 2003.

di e su J. L. Marion

ALIQUIÉ F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Puf, Paris 1966.

CANULLO C., *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

- , *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004

FERRETTI G., *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002.

J. L. MARION, *Dio senza l'essere*, Jaka book, Milano 1987

- , *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- , *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998,
- , *Il visibile e il rivelato*, Jaka Book, Milano 2007.
- , *L'idolo e la distanza*, Jaka Book, Milano 1979.
- , *Riduzione e donazione, Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum, Venezia 2010.
- , *Sur la Théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 1981
- , *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, Vrin, Paris 1975.

testi di sociologia e antropologia

AA.VV., *Società civile e democrazia*, Ave, Roma 2002.

- BAUMAN Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Boilleau J. L., *Conflit et lien social. La rivalite centre la nomination*, La Découverte, Paris 1995.
- CAILLÈ A., *Critica della ragione utilitarian. Manifesto del movimento antiutilitarista delle scienze sociali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- , *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitaristica dell'azione*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2009.
- , *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, Dedalo, Bari 1995.
- DAVID M. (a cura di), *Eburnea diptycha. I dittici d'avorio tra Antichità e Medioevo*, Bari, Edipuglia 2007.
- ESPOSITO R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002
- , *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.
- GRANET S., MAUSS M., *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano 1975.
- IZZO A., *Storia del pensiero sociologico. I classici*, voll I,II, III, Il Mulino, Bologna 2005.
- KARSENTI B., *Marcel Mauss. Le fait social total*, Puf, Paris 1994.
- LATOUCHE S., *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- MAUSS M., *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.
- POLANYI K., ARENSBERG C.M., PEARSON A., *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi Torino, 1978
- PULCINI E., *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- REDFIELD R., *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Rosenberg & Sellier, Torino 1976.
- SIMMEL G., *Sociologia*, Torino, Einaudi, 1998.
- , *Sull'intimità*, Armando, Roma 2004.

testi di pedagogia e filosofia dell'educazione

- BERTOLINI P., *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, La Nuova Italia, Milano 2002.
- , *Per un lessico di pedagogia fenomenologica*, Erickson, Trento 2006.
- CAMBI F., *Educazione, libertà, democrazia. Il pensiero pedagogico di Lamberto Borghi*, Liguori, Napoli 2005.
- , *La cura di sé come processo formativo*, Laterza, Bari 2010.
- (a cura di), *Le intenzioni nel processo formativo. Itinerari, modelli, problemi*, Edizioni del Cerro, Pisa 2005.
- , *L'autobiografia come metodo formativo*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- , OREFICE P. (a cura di), *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il postmoderno*, UTET, Torino 2006.
- CATARCI M., FIORUCCI M., SANTARONE M. (a cura di), *In forma mediata. Saggi sulla mediazione interculturale*, Unicopoli, Milano 2009.
- DEWEY J., *Esperienza e educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1993.

DUCCI E., *Aprire su paideia*, Anicia, Roma 2004.

- , *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*, Anicia, Roma 1992.

- , *Educarsi per educare. La formazione in un mondo che cambia*, Paoline, Milano 2002.

- , *Essere e comunicare. fondamenti di una filosofia dell'educazione*, Adriatica, Bari 1973.

- , (a cura di), *Il margine ineffabile della paideia. Un bene da salvaguardare*, Anicia, Roma 2007

- , *La maieutica Kierkegaardiana*, SEI, Torino 1967

- , *La parola nell'uomo. Spunti per una filosofia dell'educazione dalla pneumatologia di Ferdinand Ebner*, La scuola, Brescia 1983.

- , *Libertà liberata. Libertà Legge Leggi*, Anicia, Roma 1994.

- , *L'uomo umano*, Anicia, Roma 2008.

ECONOMI C., *La pedagogia della speranza*, EMI, Bologna, 2002.

FEDELI C. (a cura di) *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia, 1987.

FLORES D'ARCAIS G. (a cura di), *Pedagogie personalistiche e/o pedagogia della persona*, La scuola, Brescia 1994.

FREIRE P., *La pedagogia degli oppressi*, Ega, Torino 2002.

GRASELLI B., *L'arte dell'integrazione. Persone con disabilità costruiscono percorsi sociali*, Armando, Roma 2006.

MACCHIETTI S. S. (a cura di), *Pedagogia del personalismo italiano*, Città nuova, Roma 1982.

MARITAIN J., *Per una filosofia dell'educazione*, La scuola, Brescia 2011.

MATTEI F. (a cura di), *Sfibrata paideia. Bulimia della formazione, anoressia dell'educazione*, Anicia, Roma 2009.

- , *Itinerari filosofici in pedagogia. Dialogando con Mario Manno*, Anicia, Roma 2009.

MORTARI L., *La pratica dell'aver cura*, Mondadori, Milano 2006.

PACI E., *Il senso delle parole. 1963-1974*, Bompiani, Milano 1987.

PEZZELLA A. M., *Lineamenti di filosofia dell'educazione. Per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, LUP, Città del Vaticano 2007.

altri testi di filosofia

AGOSTINO D'IPPONA, *Le confessioni*, Bompiani, Milano 2012.

ALICI L. (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità istituzioni, ethos*. Il Mulino, Bologna, 2004.

- , *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2004.

AMADINI M., *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica: saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

ARENDT H., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

- , *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani Milano 1994.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2001.

- , *Politica*, Laterza, Bari 2009.

- BACCARINI E., *In principio era la parola. La svolta di Ferdinand Ebner*, in *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998).
- BANCALARI S., *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, CEDAM, Padova 2003.
- BERTOLDI A., *Il pensatore della parola. Ferdinand Ebner il filosofo dell'incontro*, Città Nuova, Roma 2003.
- BESUSSI A., *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli 1996.
- BUBER M., *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Magnano (BI), 1990.
- , *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004.
- , *Il problema dell'uomo*, Marietti Genova – Milano 2004.
- , *Incontro. Frammenti autobiografici*, Città Nuova, Roma 1994.
- , *L'io e il tu*, Bonomi, Pavia 1991.
- , V. POSSENTI, *Essere e libertà*, Rubbettino, Roma 2004.
- CARTESIO, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- ESPOSITO R., *Communitas*, Einaudi, Torino 1998.
- , *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.
- FORNARI M. C., Sulpizio F. A., *La filosofia e le sue storie*, Milella, Lecce 1998.
- FOUCAULT M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003.
- GADAMER H. G., *Maestri e compagni nel cammino del pensiero: uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980.
- GALIMBERTI, *Il tramonto dell'occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Opere I-III, Feltrinelli, Milano 2005.
- GUARDINI R., *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola Brescia 1987.
- HUSSERL E., , *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro I: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.
- , *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1996.
- IRIGARAY L., *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- JASPERS K., *Sulla verità*, La scuola, Brescia 1970.
- KIERKEGAARD S., *Diario*, Brescia, Morcelliana 1962.
- , *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.
- , *Scritti sulla comunicazione*, Logos, Roma 1979
- LEVINAS E., *Dall'altro all'io*, Maltemi, Roma 2002.
- , *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1993.
- MANCINI R., *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi, 2009

- , *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di Maria Zambrano*, Città Aperta, Troina (EN) 2007.
- MARCEL G., *Diario metafisico*, in *Essere e avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.
- , *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Roma 1980.
- MARITAIN J., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1976.
- MOUNIER E., *Il personalismo*, AVE, Roma 2010.
- , *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Comunità, Milano 1949.
- NANCY J. L., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- NÉDONCELLE M., *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Éditions Montaigne, Aubier 1942
- , *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Edizioni Paoline, Roma, 1959.
- PACI E., *Il senso delle parole. 1963-1974*, Bompiani, Milano 1987.
- PATOČKA J., *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.
- PLATONE, *Apologia di Socrate*, Bompiani, Milano 2000.
- , *Fedone*, Bompiani, Milano 2000.
- , *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- ROSENZWEIG F., *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985.
- SARTRE J. P. , *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1997.
- , *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.
- SEQUERI P., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- SHEFFLER S. (a cura di), *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1988.
- STEIN E., *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985
- , *Introduzione alla filosofia*, Roma, Città Nuova, 1998.
- , *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1990, p.232.
- TEMPLE D., CHABAL M., *La reciprocite et la naissance des valeurs humaines*, L'Harmattan Paris 1995.
- TOMMASO D'AQUINO, *De Magistro*, Anicia, Roma, 1995.
- , *Summa Theologiae*, San Paolo, Milano 1988.
- VOLPI F., *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, La città dei filosofi, Ferrara 1998.
- ZAMBRANO M., *Il Sogno creatore*, Mondadori, Milano 2002.
- , *Per l'amore e per la libertà: scritti sulla filosofia e sull'educazione*, Marietti, Genova 2008.

altri testi utilizzati

- ALIGHIERI D., *La divina Commedia, Inferno*, Mondadori, Milano 2005.
- , *La Divina Commedia, Paradiso*, Mondadori, Milano 2005.
- ANDREOLI V., *L'uomo di vetro. La forza della fragilità*, Rizzoli, Milano 2008.

- BARTOLI G., *Psicologia della creatività. Le condotte artistiche e scientifiche*, Monolite, Roma, 2005.
- BRUNI L., *La ferita dell'altro. economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2009.
- , *Reciprocità, Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Mondadori, Milano 2006.
- , S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.
- CORTI I. (a cura di), *Universo femminile e rappresentanza politica*, Eum, Macerata 2009.
- DE SENSI FRONTERA A., *Compiti evolutivi e Gestalt integrata*, Sovera, Roma 2006.
- DOSTOEVSKIJ F., *Tutti i romanzi*, Sansoni, Milano 1993.
- ERIKSON E., *Introspezione e responsabilità. Saggi sulle implicazioni etiche dell'introspezione analitica*, Armando, Roma 1968.
- FRANKL V. E., *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 2007
- , *La sfida del significato. Analisi esistenziale e ricerca di senso*, Erickson, Trento 2005.
- , *Un significato per l'esistenza. Psicoterapia e umanesimo*, Città Nuova, Roma, 1990.
- , *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano, 2007.
- GINGER E. S., GINGER, A. *La Gestalt. Terapia del «con -tatto» emotivo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2009.
- GALIMBERTI U., *Dizionario di psicologia*, Torino, UTET, 2006.
- , *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000.
- HOLMES J., *La teoria dell'attaccamento. John Bowlby e la sua scuola*, Raffaello Cortina, Milano 1994.
- MOYO D., *La carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano 2010.
- OMERO, *Iliade*, Einaudi, Torino 2005.
- ROGERS C. R., *Terapia centrata sul cliente*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.
- SACCO P. L., ZAMAGNI S., *Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma della relazionalità*, Il Mulino, Bologna 2002.
- SAHLINS M., *L'economia dell'età della pietra: scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980.
- SPALLETTA E., GERMANO F., *MicroCounseling e MicroCoaching. Manuale operativo di strategie brevi per la motivazione al cambiamento*, Sovera, Roma, 2006.
- WOOLAMS S., BROWN M., *Analisi Transazionale. Psicoterapia della persona e delle relazioni*, Cittadella Editrice, Assisi 2003.
- La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2005,

riviste e quotidiani

- BIANCHI E., *Il vero dono non vuole la reciprocità*, La Stampa, 16 settembre 2012.
- CALVI L., *Epochè, prassi mimetica e neuroni specchio*, in *Comprendere*, XIX 2009, p.37.
- , CALVI, *Fenomenologia è psicoterapia*, in *Psichiatria Generale e dell'Età Evolutiva*, 33 1995.

DI PETTA G., *Il vissuto del vuoti : tempo, affetti, cambiamento. Per una fenomenologia dell'epoché*, in *Comprendere*, XXI 2010, p. 133.

DOUGLAS M., «Revue du Mauss», n.4, 1989.

HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, « Husserliana» VI, § 35.

MASULLO A., *La "cura" in Heidegger e la riforma della intenzionalità husserliana*, in "Archivio di filosofia", a. XVII, 1989.

MORTARI L., *Conoscere se stessi per aver cura di sé*, "Studi sulla Formazione", 2, 2008,

SABA G., *Carl Rogers e Martin Buber: La realtà di un incontro*, ACP, Da Persona a Persona. Rivista di Studi Rogersiani, 2002.

SABATINI S., *Lacan e l'antropologia: il problema del simbolo*, Lo sguardo –Rivista di filosofia- N. 4, 2010 (III).

testi enciclopedici

ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, vol.III, Utet, Torino 2003.

ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, vol.IV, Utet, Torino 2003.

Enciclopedia Filosofica, Bompiani, Milano 2010, vol. VIII.

Enciclopedia Filosofica, Bompiani, Milano 2010, vol. X.

VIDEOGRAFIA E SITOGRAFIA

contributi video

FERRARIS M., *Derrida Decostruzionismo*, in *Caffè Filosofico*.
<http://www.youtube.com/watch?v=7ZSPeouShII&playnext=1&list=PL9622B7646E68986D>.

sitografia

<http://www.fondsriceur.fr>

<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/italia.html>.

<http://www.journaldumauss.net>

<http://www.logoterapiaonline.it>

<http://www.revuedumauss.com>

<http://www.treccani.it>

INDICE

Introduzione. Per un approccio ad una pedagogia del dono.

Parte I

Verso una antropologia della donazione: le origini.

Quid est ergo beneficium? Seneca sulle radici morali del comportamento sociale.

- | | | |
|-----|--|------|
| 1.1 | <i>Per una sintesi teoretica: verso la riflessione sui benefici.</i> | p.16 |
| 1.2 | <i>Oltre l'evergetismo: l'irrompere della voluntas nell'azione morale.</i> | p.21 |
| 1.3 | <i>La personificazione dei principi: verso una modalità del beneficiare.</i> | p.27 |
| 1.4 | <i>Libenter dare, libenter accipere, libenter reddere.</i> | p.33 |
| 1.5 | <i>L'uomo in relazione: prospettive etiche.</i> | p.37 |

A partire dal *Saggio sul dono*. M. Mauss e il Movimento Anti Utilitarista delle Scienze Sociali.

- | | | |
|-----|---|------|
| 2.1 | <i>Per una antropologia della donazione. Fondamenti e linee guida.</i> | p.40 |
| 2.2 | <i>La scommessa del dono: il solo paradigma propriamente sociologico.</i> | p.45 |
| 2.3 | <i>Il simbolismo e il politico: traduzione e alleanza nella collettività.</i> | p.47 |
| 2.4 | <i>Dono e reciprocità: perpetuare la relazione.</i> | p.50 |
| 2.5 | <i>Da Prometeo, oltre la giustizia: gratuità e comunità.</i> | p.56 |

Parte II

Il pensiero contemporaneo s'interroga sul dono: relazione, reciprocità, legame, riconoscimento.

Il *Sein* si dà nella presenza. La donazione come proprietà specifica dell'ereignis.

3.1	<i>Fondamenti del pensiero heideggeriano.</i>	p.62
3.2	<i>La struttura dell' Es Gibt come donazione in M. Heidegger.</i>	p.64
3.3	<i>Il darsi di Essere e Tempo: il movimento di donazione.</i>	p.73

Il "tra" della reciprocità. Il dono nella tensione creatrice tra generosità e obbligo.

4.1	<i>Per un'epifania del riconoscimento nella modernità: Paul Ricoeur.</i>	p.81
4.2	<i>Principio dei percorsi del riconoscimento: la tappa del sé in quanto altro.</i>	p.85
4.3	<i>La logica del dono: elementi propedeutici.</i>	p.90
4.4	<i>Né agape, né giustizia. L'eccezionalità del dono.</i>	p.96

Ritrarsi per donare. Derrida sull'esperienza dell'impossibilità.

5.1	<i>Una traccia nella storia della filosofia.</i>	p.105
5.2	<i>Il dono senza bordo.</i>	p.113
5.3	<i>Donare il tempo.</i>	p.115
5.4	<i>Donare la morte.</i>	p.119
5.5	<i>Del dono rimane il donare.</i>	p.122

Darsi nella donazione. Un dono che si dona da sé.

6.1	<i>Destituzione della metafisica: con Descartes verso l'ordine superiore della carità.</i>	p.124
6.2	<i>Il dono come donazione: la distanza dell'impensabile darsi.</i>	p.129
6.3	<i>Per una fenomenologia della donazione.</i>	p.132

Tessiture dell'oblazione. Dono, gratitudine e reciprocità.

7.1	<i>Dono e donazione: darsi nell'apparire.</i>	p.143
7.2	<i>Gratuità e gratitudine.</i>	p.152
7.3	<i>Reciprocità.</i>	p.158

Parte III

Linee per una teoria del dono in ambito educativo.

Approdi a un'educazione donante.

- 8.1 *Cenni introduttivi.* p.167
- 8.2 *L'essere umano come genere relazionale: fondamento e -quindi- strumento.* p.172
- 8.3 *L'umano si trasmette attraverso l'umano.* p.182
- 8.4 *Intersezioni per una relazione donante come educativa: quando l'essere umano rinuncia all'immunità.* p.187
- 8.5 *Le triadi che dicono dell'educazione. Il dono tra fiducia e riconoscimento.* p.194

Elementi di una pedagogia donante.

- 9.1 *Cenni introduttivi.* p.201
 - A La dimensione personale.
- 9.2 *Educazione donante come cura.* p.202
- 9.3 *Postura del sé nella relazione donante come educativa. Il tra(n)sparire della donazione.* p.209
- 9.4 *Lo sguardo sull'altro: donazione come sospensione del giudizio e riconoscimento.* p.220
 - B La dimensione sociale.
- 9.5 *Situazionalità dell'evento educativo: dialogare per incontrarsi.* p.232
- 9.6 *La dimensione sociale di una pedagogia del dono: dall'incontro alla condivisione.* p.242
- 9.7 *Il dono e la cura nel sistema sociale: contaminazioni pedagogiche.* p.251

Approdi educativi.

- 10.1 *La cornice di riferimento.* p.257
- 10.2 *Le triadi della donazione.* p.260
- 10.3 *Dono come dono di sé.* p.261
- 10.4 *Il dispiegarsi della forma personale di una pedagogia come dono di sé.* p.262
- 10.5 *Il dispiegarsi della dimensione sociale di una pedagogia come dono di sé.* p.264
- 10.6 *Approdi di una pedagogia come dono di sé.* p.266

Tavola delle abbreviazioni.	p.269
Bibliografia.	p.270
Videografia e sitografia.	p.280