

“L’anello della condivisione”

A qualcuno è certo capitato di osservare, magari dal vero, la raffigurazione pittorica delle *Tre Grazie*: quella del Botticelli o di Raffaello, ad esempio. Allegoria classica, archetipa, che rimanda alle immagini del mito. Simbolo arcaico di un’iconografia che ancora ritorna, se si fa bene attenzione, nelle pagine del filosofo Seneca, nel suo *De Beneficiis*. E vi torna proprio nelle sembianze della danza circolare, nel mobile intreccio che cinge con garbo i corpi danzanti: corpi *graziosi*, espressione, prima di tutto, di una *grazia* pittorica quale ideale di compostezza e armonia. Ma vi torna anche, e soprattutto, come “idea”: come concetto geometrico del cerchio, come nozione sociale della reciprocità, come concezione morale della comunità e come rappresentazione religiosa della trascendenza. Ecco, allora – ci suggerisce Seneca – la ‘natura’ del *circolo*, l’etica del rapporto gratitudine-benefici (ben più essenziale di quel dispositivo economico che nel rapporto costi-benefici costituisce la razionalità utilitarista); ecco la circolarità del dare, ricevere e ricambiare (come più tardi avrebbe scoperto l’antropologia culturale); ecco la legge paradossale del dono.

Se ben ne intendiamo il valore entro l’ordine etico di una socialità costituita sul *riconoscimento* e la *riconoscenza* reciproca, possiamo, in effetti, riconoscere l’idea del dono al fondamento stesso del legame sociale. Di un legame non certo inteso come semplice espressione di un contratto o come risultato di una costrizione morale: non come libero accordo intrapreso da individui isolati (indipendenti e autosufficienti), né come mera coercizione di un “fatto sociale”. Pensiamo, al contrario, a un legame paradossalmente fondato nel vincolo della gratuità, costituito, all’un tempo, sulla libertà e sull’obbligazione (che sorge sempre sul darsi della libertà). Poiché, ed ecco il paradosso, se la libertà è tale solo in quanto superamento della necessità, solo in quanto negazione di ogni condizione, solo in quanto infinità che ha inizio sullo sconfinare di ogni limitatezza, l’obbligazione è, al contempo, veramente tale (nella sua accezione etica più pura) soltanto in quanto condizione dell’autentica libertà (illimitata e incondizionata in se stessa), in quanto manifestazione della libertà nel suo essere proprio, in quanto riconoscimento del suo darsi originario. L’obbligazione nasce sul sorgere della stessa libertà: si costituisce entro il darsi della libertà come, allo stesso tempo, la libertà si iscrive sempre entro i margini di un’obbligazione.

Come in ogni rapporto essenziale, la costituzione è reciproca. La libertà, data oltre ogni termine e condizione, per esser veramente tale, effettuale e reale, pone necessariamente nell’obbligo il suo termine e la sua condizione, così come l’obbligazione, se autentica, trova nel darsi stesso della libertà la sua costituzione, la sua ragione e la sua fonte morale. In altri termini, la libertà, pur oltre l’obbligo (ma, in realtà, in virtù di questa sua stessa eccedenza), si dà come obbligazione, e quest’ultima è tale solo entro il divenire della libertà.

A ben vedere, per comprendere a fondo il senso di tale contraddizione, occorre ripercorre, in breve, la logica antinomica del dono.

Il merito dell’antropologia culturale è stato, senza dubbio, quello di richiamare all’attenzione degli scienziati sociali il paradosso del dono. Non si tratta certo di una vera e propria novità, quanto di una più modesta, ma quanto mai importante, riscoperta, se è vero che il motivo dell’ambivalenza del dono rimanda ad un orizzonte di pensiero ben più lontano che ci riconduce al nesso indissolubile *doron-dolon* (dono-inganno) già tematizzato nella tradizione mitologica greca, e al legame originario *gift-gift* (dono-veleno) sviluppato all’interno del *folklore* germanico. Da Omero ad Esiodo, da Eschilo a Platone l’idea del dono è sempre stata associata all’inganno (si pensi al *cavallo di Troia*), al danno (si pensi al furto del fuoco e ai regali prometeici), al tranello (secondo il mito di *Pandora*), e al veleno (come attestano le oscillazioni semantiche del termine *dosis*).

Comunque sia, gli studi antropologici sulle società tribali hanno confermato e sottolineato, a partire da diversi contesti culturali, il carattere paradossale del dono, descrivendo il fenomeno come una

pratica, al contempo, spontanea e obbligatoria, gratuita e condizionata. I classici esempi etnografici del *kula* e del *potlach*, attraverso i quali Malinowski e Mauss hanno rispettivamente ricostruito il concetto di dono arcaico, restituiscono, in effetti, due immagini paradossali dei cosiddetti “vincoli gratuiti”, che ogni ricerca sullo spirito e sul significato del dono al giorno d’oggi non può certamente ignorare.

Le prime indagini e riflessioni sistematiche sul “commercio circolare del *kula*”, appaiono nell’opera fondamentale di Bronislaw Malinowski: *Argonautus of Western Pacific*, del 1922. Ne emerge, in sintesi, questa descrizione: il “*kula trade*” rappresenta un sistema di spedizioni annuali o biennali attraverso il quale i trobriandesi e gli abitanti di altre isole melanesiane si scambiano beni per mezzo di doni e contro-doni. Si tratta di effettivi ‘scambi naturali’ aventi per oggetto beni preziosi trasportati dagli indigeni in un ampio cerchio di isole formanti un circuito chiuso. Siamo dunque in presenza di un vasto sistema di commercio intertribale e intratribale: norme e convenzioni (basate sul principio della reciprocità) regolano queste transazioni attraverso atti cerimoniali e rituali magici. Le comunità interessate sono interamente mobilitate e coinvolte: tutto circola grazie a un sistema di reciproca fiducia. Gli oggetti scambiati sono analoghi e standardizzati (bracciali e collane di conchiglie), e devono il loro valore simbolico al prestigio accordatogli dai partecipanti al circolo. Il commercio del *kula* rappresenta, dunque, un vasto complesso di rapporti sociali condotto esclusivamente sulla rete della reciprocità.

Non è, allora, un caso che proprio a partire dal sistema circolare del *kula* Marcel Mauss abbia ricostruito ciò che per lui delineava, pur rappresentandone un’evidente contraddizione, il tratto fondamentale del dono arcaico: il “triplice obbligo di dare, ricevere e ricambiare”, lo stesso che già molti secoli prima, nel trattato morale *De beneficiis*, il filosofo Seneca, come si è visto, aveva tematizzato ricorrendo all’immagine delle *Tre Grazie*. Se, infatti, nel *kula* il primo dono che apre la serie degli scambi reciproci, una volta accettato, impegna indecidibilmente il donatario a ricambiare, ciò vuol dire che la pratica del dono, pur conservando un aspetto essenziale di spontaneità e libertà, ricade inevitabilmente nella circolarità del debito. Il dono ricevuto deve essere immancabilmente ricompensato attraverso una nuova prestazione gratuita. Mai come in questo caso la reciprocità dei doni evidenzia una struttura obbligatoria: la gratuità del dono (non siamo in presenza di baratti) implica, paradossalmente, un’obbligazione (alla quale Malinowski riconosceva un valore propriamente giuridico). L’obbligo non esclude la generosità, così come la gratuità non esclude la costrizione¹. La logica del dono si nutre di questa ambivalenza: si deve *costringere* l’altro a donare di nuovo, ovvero, si deve spingere chi riceve a comportarsi altruisticamente.

Ciò che sostiene questa logica paradossale non è, in effetti, l’interesse economico come noi oggi lo intendiamo: non interessa acquistare, guadagnare, capitalizzare o produrre. I beni che circolano sono sempre gli stessi. Interessa, quindi, solo donare, per riconoscersi attraverso i doni e consolidare, per mezzo degli stessi, i legami sociali; interessa dunque, paradossalmente, ‘essere

¹ Stupisce, a questo proposito, lo scarso rilievo che i giuristi hanno accordato al sistema del dono, specialmente in relazione allo studio delle obbligazioni. Solo sporadicamente i giuristi si sono interessati al fenomeno del dono, e se ciò è avvenuto si è trattato spesso di un’attenzione marginale riposta in opere che per lo più esulano dal campo propriamente giuridico. A parte gli studiosi che si sono occupati dell’istituto giuridico della donazione e dell’attuale regolamentazione in materia di donazione di organi e di sangue, dobbiamo soltanto all’interesse antropologico di un H. Kelsen (*Society and Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1943; trad. it. *Società e natura*, Torino, Boringhieri, 1953 e 1992) una breve attenzione dedicata al *potlach* e ai fenomeni che riguardano il dono come sistema di prestazioni reciproche, o alla curiosità di un R. Von Jhering (*Das Trinkgeld*, 1882, tradotto di recente in Italia con il titolo *La mancia*, Bologna, Nuova Editoriale Grasso, 1998) la singolare trattazione di un fenomeno particolare come quello della mancia. A tale situazione fanno eccezione pochissimi lavori, e tra questi va senz’altro ricordata l’opera del romanista Jacques Michel (*Gratuité en droit romain*, Université Libre du Bruxelles, Istitute de Sociologie, Bruxelles, 1962) che considera analiticamente il dono (e il fenomeno della gratuità in generale) come fatto sociale rilevante per il diritto. Eppure, oltre a Mauss e a Malinowski, numerosi sono gli antropologi che hanno associato, pur nelle relative differenze, il carattere obbligatorio del dono ai fondamenti elementari del contratto o che hanno genericamente assimilato il sistema del dono al sistema del diritto. Basti pensare, tra gli altri, al lavoro di E. A. Hoebel (*The law of Primitive Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1967; trad. it. *Il diritto nelle società primitive*, Bologna, Il Mulino, 1979).

disinteressati'. Non c'è calcolo: le motivazioni simboliche sono predominanti rispetto a quelle strettamente materiali. In questo senso il *kula* costituisce un esempio di scambio improduttivo non strumentale alla logica economica del capitale (non c'è accumulazione e produzione di capitale ma solo spostamento di ricchezze): si tratta, in effetti, di una pratica orientata all'affermazione sociale, al rango e al prestigio, e quest'ultimo è direttamente proporzionale alla capacità di donare, e quindi, alla capacità di dimostrarsi generosi e disinteressati.

Secondo le oscillazioni della sua legge paradossale, il dono, quanto più si presenta come evento gratuito, tanto più è capace di obbligare. Quanto più si presenta come gesto generoso e altruistico (come un dare incalcolabile che non chiede nulla in restituzione), tanto più riesce a porsi come vincolo, obbligazione e legame. Accettare un dono, riconoscerlo nella sua gratuità, significa, infatti, cadere incondizionatamente sotto la sua legge, la stessa legge che ordina, immancabilmente, la sua restituzione (che è anche, a ben vedere una '*re-istituzione*' della stessa capacità di donare). Una volta donato e riconosciuto in quanto tale, il dono obbliga il destinatario a donare di nuovo, a farsi, a sua volta, donatore. Se il dono viene, infatti, riconosciuto come tale, questo semplice riconoscimento è sufficiente ad annullare il dono. Poiché il riconoscimento restituisce sempre un equivalente simbolico, restituisce sempre nella forma del "contro-dono" che, in quanto tale, assume l'aspetto di un "anti-dono".

Il dono, in effetti, si manifesta sempre con l'ambivalenza tipica dei "vincoli gratuiti". Pur nella gratuità si istituisce, per la sua stessa logica paradossale, come obbligazione. E tale obbligazione, vista nell'ottica della donazione, è proprio il tratto che ordina il dono alla sua necessaria sparizione; è proprio il momento paradossale di un riconoscimento che spinge contemporaneamente al dono e ad annullare il dono.

Ha dunque ragione Jacques Derrida nell'affermare che affinché ci sia veramente dono, non dovrebbe esserci riconoscimento di sorta. Il dono stesso, per essere tale, non dovrebbe apparire come dono; dovrebbe, al contrario, sfuggire alla sua stessa presentazione, alla sua stessa manifestazione. Poiché il suo farsi presente, la sua temporalizzazione, avvierebbe sempre un processo di distruzione del dono.

Dobbiamo riconoscere a Marcel Mauss il merito di aver per primo richiamato l'attenzione su questo paradosso. I suoi studi antropologici sul *potlach* (1923-24) evidenziano, in effetti, come il dono, pur in quanto evento spontaneo e gratuito, si iscriva sempre nel circolo del debito, nel circuito delle contro-prestazioni. Ad ogni donare corrisponde un dovere di ricambiare, poiché il dono vincola sempre il suo destinatario, lo obbliga a donare di nuovo, a restituire in eccesso quanto nel dono ha ricevuto, consumato o distrutto. Occorre sempre un "contro dono" capace di distruggere (sovvertendolo) il potere istituito dal dono: su questa legge paradossale, che associa all'obbligo la libertà del donare, riposa il senso della reciprocità e il valore del legame sociale; la stessa solidarietà si fonda nel tratto di questa contraddizione, esponendo la gratuità del donare alla costrizione del vincolo che il dono stesso inaugura.

Non è allora un caso che Mauss abbia considerato il dono, in tutta la sua complessità, come un "fatto sociale totale", articolato sul costituirsi di tre momenti indissolubilmente collegati: il dare, il ricevere e il ricambiare. Ed è proprio a partire da questa premessa che si comprende la sua difficoltà nello spiegare il senso della gratuità dal lato dell'obbligazione. L'idea del dono, in quell'antropologia ormai classica che noi tutti conosciamo, rimane allora sospesa ad una trama paradossale: la libertà, la spontaneità, si manifestano soltanto entro la cornice di un vincolo, di un obbligo, di un legame rituale che è tale, a sua volta, soltanto esponendosi alla vertigine del gesto gratuito.

A partire, dunque, dal *Saggio* di Mauss – seguendo lo stesso Derrida – non possiamo non ripensare il dono che attraverso la sua fenomenologia complessa e paradossale: il dono, in quanto evento incondizionato e gratuito, scompare sempre entro l'orizzonte della sua stessa manifestazione. Ma, oltre Derrida, dobbiamo al contempo pensare che se vi è autentica obbligazione nei rapporti

costituiti sulla libertà del donare, essa è tale solo al mostrarsi del dono nella sua incondizionata gratuità.

In altri termini, se il dono si annienta entro i margini della sua presentazione, è proprio attraverso il suo farsi presente che lo stesso si costituisce come “fatto sociale”, come rapporto e obbligazione. Quanto più, infatti, il dono si mostra nella sua gratuità, tanto più è capace di obbligare; quanto più eccede la misura dello scambio e del contratto, tanto più è capace di porsi alla radice di un’obbligazione. Poiché se il dono obbliga, come ha visto giustamente Sartre, non lo fa per mezzo della violenza, quanto della generosità.

Quest’esposizione paradossale del dono, che vede nel momento del suo manifestarsi il tratto del suo stesso scomparire, mostra così, allo stesso tempo, il darsi del dono come vincolo sociale (come ciò che, appunto, permane nel tratto della sua stessa sparizione). Poiché, paradossalmente, è solo attraverso il suo riconoscimento che il dono, pur alterandosi nelle pieghe della reciprocità, si pone alla radice di un’autentica obbligazione morale, e ciò nel momento stesso in cui la sfera del *riconoscimento* si dispiega entro l’ordine etico della *riconoscenza*.

Da questo punto di vista, allora, non possiamo non considerare seriamente la presa del dono sul piano della reciprocità e, ancor di più, la sua permanenza entro lo schema etico della *riconoscenza*.

Ora, la riconoscenza, se è veramente tale, si dà soltanto – come ha sottolineato Georg Simmel – nel riconoscimento dell’incapacità di ricambiare, dell’impossibilità di restituire adeguatamente un atto gratuito offerto nella sua originaria e spontanea libertà. Se questa, pertanto, si pone alla base di un vincolo personale destinato a durare nel tempo, la stessa, al contempo, non è che l’espressione di un legame che è tale solo in quanto sospende e interrompe ogni possibile economia dello scambio.

Ciò che restituisce la riconoscenza – se mai questa restituisca qualcosa – non è certo interamente disponibile sul piano dell’equivalenza. Non vi è calcolo o misura che tenga. Vi è sempre il riconoscimento di qualcosa che oltrepassa la misura dello scambio, che eccede l’equità della compensazione. Vi è sempre il riconoscimento di un’alterità necessaria, di un dono originario che, come tale, non può essere in alcun modo restituito o scambiato. La riconoscenza, pertanto, non è mai ricompensa, ma solo attestato di un’impossibile compensazione.

In effetti, solo quando non c’è ricompensa adeguata, solo quando non c’è equivalenza, sorge, autenticamente, il vincolo della gratitudine. Vi è veramente gratitudine solo quando non c’è niente da dare in cambio, quando non c’è modo di riscattarsi, ovvero, quando ogni scambio è impossibile; e vi è, allo stesso modo, gratitudine nella permanenza del vincolo personale. E’ proprio questo il terreno dove l’obbligazione si fa più autentica e forte: non dove c’è lo scambio, ma dove questo è impossibile. Vi è una priorità ontologica nella relazione che non può essere compensata o annullata, uno scarto temporale che non può essere in alcun modo colmato.

Tito Marci
2005