

## DONO E LEGAME

Susy Zanardo

### I. L'ESPERIENZA DI DONO TRA GRATUITÀ E RECIPROCIÀ

Il dono è una *relazione* che sostiene e rafforza il *legame* fra le intenzionalità coinvolte. Meglio, è la forma relazionale che consente alle intenzionalità di convivere in tutta la grandezza della loro natura trascendentale, essendo il dono la forma del “libero legame” con altri.

L'intuizione viene da Marcel Mauss, che per primo, nel 1923, costruisce epistemologicamente il problema “dono” all'interno delle scienze sociali<sup>1</sup>. Il dono vi compare come un gioco sociale complesso che articola, in vario modo, *reciprocità* e *gratuità*. La sua essenza consiste in un *legame*, che Mauss definisce «legame di anime». Il legame del dono viene descritto attraverso i tre movimenti del *dare-ricevere-rendere*. Essi inaugurano un *circolo*, o una *circolarità aperta*, dove il principio del debito è assunto come intrinsecamente congiunto al dono, perché esso domanda il rilancio del gesto: per *sdebitarmi, dono* a mia volta. Ma il secondo dono, per essere tale – cioè poi per non essere risucchiato nello scambio mercantile né ricondotto al paradigma del calcolo costi/benefici della razionalità strumentale –, deve avere la qualità del primo donativo: deve donare un po' di più, afferma Mauss, riferendosi alle pratiche arcaiche; più in generale, deve includere un certo elemento di sorpresa e di indecidibilità. Detto altrimenti, deve contenere la libertà del primo gesto, vale a dire l'assenza di obbligo, di contratto o di costrizione. Il proprio del dono consiste precisamente nel fatto che in esso non c'è mai *garanzia* di restituzione. Non che manchi l'atto o la speranza della restituzione; tuttavia essa deve essere liberamente offerta, cioè a sua volta *donata*. Il secondo dono deve perciò essere un *secondo primo dono*. Ciò significa che il legame tra le parti non si conclude con la resa, ma domanda la dilatazione del tempo: domanda propriamente *la forma del legame*. L'idea fondamentale veicolata dall'antropologia maussiana è che il dono non esclude la risposta, vuole semmai che la risposta sia libera. Vuole così rimetterla *liberamente* in circolo. Il circolo riguarda poi an-

<sup>1</sup> M. Mauss, *Essai sur le don* (1923-1924); tr. it.: *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.

che l'intervento di una terza parte; in effetti due persone non sono sufficienti a formare un circuito. Il dono deve perciò uscire dal mio campo di visuale, essere consegnato ad altri per non venire manipolato o narcisisticamente investito: solo così, ricorda Lewis Hyde, esso si accresce nei diversi passaggi, mentre diventa il legante di volontà diverse e va a incrementare la dimensione della fiducia sociale: «Un dono si accresce quando passa non dal primo al secondo partner, ma dal secondo al terzo. La crescita inizia quando il dono sia passato *attraverso* qualcuno, e quindi con la comparsa della struttura circolare»<sup>2</sup>. Il dono consiste in questa stessa crescita, egli aggiunge, essendo diffusivo di sé. Ciò significa che l'introiezione del dono produce il suo stesso rilancio.

Che cosa consente al dono di sottrarsi alla quantificazione come pure allo scambio commerciale?

La risposta è, anche in questo caso, intravista da Mauss. Ogni dono, egli scrive, è sempre *un certo dono di sé* attraverso la cosa offerta, la quale, potremmo dire, rappresenta un medio oggettuale (un simbolo) della corrente intenzionale del donatore. Ciò che fa sporgere il dono sulle relazioni di natura economica o giuridica è la sintesi, nel donativo, fra la determinatezza del presente (il *quantum*) e l'intenzione di dono (lo *hau* nel linguaggio maori assunto da Mauss), intenzione che, benché non appaia determinatamente nel dato, tuttavia vi traspare come in controluce. Ossia: il dono va al di là della cosa offerta, perché contiene un altro non quantificabile, invisibile, simbolico: l'impegno (l'offerta di sé) e il riconoscimento dell'altro (Hénaff<sup>3</sup>) nella relazione. In fondo, c'è nel dono un'invocazione di relazione e una proposta che riguarda le regole future della relazione.

L'idea del dono come legame sociale è stata ripresa e attualizzata dai teorici del Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali (MAUSS), a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Questa la loro proposta interpretativa: il dono è un movimento e un circolo reciprocante irriducibile a ogni preoccupazione di ordine utilitaristico. La reciprocità non è qui intesa come scambio di equivalenti o come alternanza di posizioni; il movente non è inoltre il guadagno materiale. Si tratta invece di una *reciprocità asimmetrica*, la quale tiene innanzi una doppia finalità: da una parte, rafforzare il senso di debito simbolico diffuso tra gli attori sociali – si tratta di stemperare la richiesta di reciprocità con l'idea del debito a servizio del legame – e, dall'altra parte, privilegiare il legame (il bene relazionale) sul bene scambiato (sul valore d'uso o su quello di scambio dell'oggetto donato).

In generale, i teorici maussiani ricordano che la pratica del dono si raccoglie nell'interrelazione di quattro componenti che rappresentano anche le fonti di senso dell'azione umana e sociale<sup>4</sup>. Passo ora brevemente a elencarle:

a. obbligo o dovere sociale: viene qui invocato il debito simbolico che lega tutti i membri di una società umana. Perché si dona?, domanda per esempio

<sup>2</sup> L. Hyde, *The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property* (1979); tr. it.: *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 58-59.

<sup>3</sup> M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (2002); tr. it.: *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città aperta, Troina (EN) 2006.

<sup>4</sup> Cfr. A. Caillé, *Le tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don* (1998); tr. it.: *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Godbout: «per collegarsi, mettersi in presa con la vita, per far circolare le cose in un sistema vivente, per rompere la solitudine, 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 qualcuno che vive all’altro capo del pianeta, che non si vedrà mai»<sup>5</sup>. Se il dono fallisce, invece, l’esito è la conflittualità o la violenza, per scongiurare le quali ogni società, sostiene Godbout, è continuamente tentata a rendere il dono obbligatorio, stabilendo delle regole o delle cornici rituali<sup>6</sup>.

b. Libertà e spontaneità o creatività: il dono ha senso, però, solo se non è obbligatorio, se proviene dalla libera decisione di una soggettività; inoltre, è la libertà della risposta altrui a essere la vera sorgente del legame. La risposta altrui però ha veramente senso solo se è libera e indecidibile a priori. Per questo nel dono si attivano spesso formule e atteggiamenti che negano il valore di quanto si è offerto (non è niente, è solo una sciocchezza, usiamo dire): per liberare l’altro in permanenza dall’obbligo di reciprocità che deriva dal dono. Più l’altro sarà reso libero dall’obbligo di risposta, più la sua risposta, se avverrà, avrà valore per noi. Al contrario, l’estorsione della risposta negherà qualsiasi significato di dono. Il dono, nella misura in cui si contrappone a ogni negoziazione e contrattazione, tende anche a uscire da ogni regola codificata, a far apparire qualcosa di imprevisto. Anche quando due partner stabiliscono il contenuto di un dono, resterà in loro la tendenza a donare qualcosa in più rispetto a ciò che era stato pattuito. Si vuole con ciò sfuggire alla norma e a ogni forma di equivalenza e aprire uno spazio per “inventare” dell’altro. In fondo, il dono genera sempre qualcosa di nuovo, di inaspettato e di sorprendente. Questa osservazione fa dire a Godbout che il dono «si collega all’esperienza della vita, all’apparizione, alla nascita, alla creazione»<sup>7</sup>.

c. Interesse: qui il dono è legato al bisogno di appartenenza e, più in generale, al bisogno di ricevere che connota l’essere umano. In tal senso, il movente sarebbe il desiderio di legarsi agli altri. Il movimento privilegia qui il per-me.

d. Disinteresse o gratuità: il dono esprime anche il desiderio di donare e il piacere nella tessitura interminabile dei rapporti. Il movimento privilegia in questo senso il per-altri.

Già da questi pochi cenni si vede come l’esperienza umana del donare è un’esperienza complessa, che vive degli squilibri e delle ambivalenze appena ricordate, nel faticoso e interminabile lavoro di composizione fra le parti: fra bisogno e desiderio, fra obbligo e libertà, fra domanda e offerta di riconoscimento. Queste tensioni, mi pare, rinviano a una più essenziale sproporzione che è propria dell’essere umano: da una parte, la forma dell’essere umano è la *trascendentalità*: il nostro pensiero e il nostro desiderio, infatti, si muovono all’infinito, si relazionano all’in-

<sup>5</sup> J. Godbout, *Le langage du don* (1996); tr. it. *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 28.

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 83.

<sup>7</sup> *Ibi*, p. 26.

tero dell'essere, sporgendo su e potendo negare ogni determinazione dell'esperienza (potendole attribuire senso). La trascendentalità, tuttavia, va insieme alla *finitudine* della creatura umana, la cui esistenza si svolge nel tempo, ha una estensione limitata e vive tutta una serie di bisogni, fra cui quello di socialità.

Potremmo allora, per raffigurare la relazione di dono, proporre un sistema di assi cartesiani, nei quali la direzione orizzontale è raffigurata dall'orizzonte della reciprocità (quest'ultima emendata da ogni deriva agonistica, conflittuale o retta da criteri di equivalenza meccanica e formale), mentre la direzione verticale è rappresentata dalla dimensione della gratuità. La sfida che l'esperienza di dono ci rivolge riguarda, allora, l'articolazione fra questi due vettori.

## 2. LA STRUTTURA DEL DONO TRA LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ

Nella ricca letteratura filosofica sul dono, fiorita a partire dalla seconda metà del secolo scorso (Bataille, Baudrillard, Derrida, Marion), uno degli elementi appena richiamati viene opposto all'altro secondo una logica di contraddittorietà: vale a dire che l'affermazione di un polo comporta necessariamente l'autoglitamento dell'altro polo. Tra gratuità e reciprocità occorrerebbe allora decidere. Il ragionamento è, a grandi linee, il seguente: lo "scambio di doni" appare una contraddizione in termini, perché, se si insiste sul dono, e perciò sul carattere gratuito del regalo, si perde di vista lo scambio; se, invece, si pone l'accento sullo scambio, la gratuità risulta un'illusione o un inganno<sup>8</sup>. In particolare, il nodo teorico sviluppato dai filosofi che più si sono occupati di questo tema (Derrida<sup>9</sup> e Marion<sup>10</sup>, anzitutto) consiste nella riconduzione del dono alla cifra della *gratuità pura* e alla *rottura della circolarità dello scambio*. Tuttavia, questa trattazione filosofica si è imbattuta in una fondamentale aporia: il dono puro (irriducibile all'esperienza) e ridotto alla donazione astratta è un dono senza legami (al di fuori di ogni versione di reciprocità e di ogni declinazione storica). Il dono finisce, perciò, per essere preso in un *dilemma* insuperabile: o si dona "per niente" (ma allora il dono sparisce; tutt'al più si fa rarefatto e ideale: un'idea regolativa al di fuori della storia); o si dona "per qualcosa" (ma, avendo fuori di sé il suo scopo, il dono diventa strumentale e cessa di essere dono). Detto diversamente, libertà e legame vengono posti come impossibili: la libertà, infatti, sembrerebbe respingere da sé ogni idea di legame: legata, la libertà non sarebbe più tale... Non potendo entrare nel dettaglio, perché l'illustrazione di questa tesi richiederebbe analisi complesse, mi limito a sottolineare che l'elisione di uno o dell'altro degli assi del dono comporta la sparizione della relazione di dono<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences* (1990); tr. it. parziale in *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 124.

<sup>9</sup> Della ricca produzione sul dono di J. Derrida, ricordo qui solo *Donner le temps. I. La fausse mannaie* (1991); tr. it.: *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996 e *Donner la mort* (1999); trad. it.: *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003.

<sup>10</sup> Cfr. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997); tr. it.: *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

<sup>11</sup> Per la dimostrazione di questa tesi, mi permetto di rinviare a S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e

La domanda a cui siamo ricondotti diventa ora la seguente: come giustificare specularmente l'intuizione maussiana per cui il dono è un "misto" di reciprocità e gratuità? Riparto dall'intreccio degli assi cartesiani: la figura del dono è, come anticipato, posta all'intersezione, contenutisticamente mobile, fra la verticale della gratuità (il dono come esperienza di libertà e sovrabbondanza intuitiva) e l'esigenza orizzontale della trasmissione reciprocante (il legame). L'intreccio non è però casuale: è infatti la verticale della libertà a stabilire la qualità del gesto di dono. Detto altrimenti, il gioco del dono riesce se (e solo se) il *per-altri* è in grado di informare tutta la pratica dello scambio, conferendole respiro e apertura.

Ebbene, per illuminare questa tessitura simbolica che continuamente intreccia le due direzioni dello spazio cartesiano nel modo appena indicato, vorrei proporre un breve giro analitico, servendomi dell'apparato categoriale aristotelico<sup>12</sup>. Propongo così di leggere nel movimento intenzionale del donatore la causa efficiente del dono (l'origine del movimento) e nell'universo del donatario la sua causa finale (il luogo di senso). La regia dei due movimenti è, tuttavia, assegnata alla causa finale: infatti, il movimento donante trae significato dall'orientamento al destinatario, il quale suscita, nel donatore, la disposizione donante. La posizione del donatore è analoga a quella di un motore (il dono è una sua decisione) che risulta, però, esso stesso mosso da un motore esterno, rappresentato dal beneficiario del gesto donante. Se, poi, il dono è una relazione fra intenzionalità (donatore e donatario), il *quantum* donato, cioè poi l'oggetto che passa di mano in mano, sta per il medio simbolico dell'intenzionalità donante, il qualcosa donato essendo sempre un'individuazione del donar-si. Dunque, il concetto di dono contempla la cosa donata (la causa materiale) e l'intenzione che sta al fondo del dono (la causa formale): tuttavia, se il gesto donante può fare a meno della mediazione oggettuale, come quando si dona il tempo o la cura o la vita, esso non può prescindere dall'intenzione di dono che rappresenta la forma della relazione donante. Ma non può prescindere neppure dal donare pur sempre *qualcosa*: il tempo o la cura o la vita non sono un niente; anzi, sono molto più di un "oggetto" qualsiasi.

Il gesto del dono si compie perciò *nell'orizzonte dell'intenzionalità* (o piuttosto *delle* intenzionalità). Le quali non sono necessitate né riducibili alla somma delle determinazioni dell'esperienza; rinviano invece al "non del determinato" che è formalmente aperto all'infinito. Così l'intenzionalità di dono eccede l'aspetto numerico o contenutistico della comunicazione e rinvia all'universo intenzionale trascendentale della soggettività. Di qui la natura totalizzante della relazione di dono: *donare è sempre donare sé ad altri* tramite un dono più o meno determinato.

Andiamo ora a guardare la relazione di dono dalla parte del *donatore*. Il dono (se è tale e non una *necessità* o un *caso*) proviene da un gesto *libero*; libero, poi, dal dovuto, dal debito, dalla quantificazione, dal calcolo, da ogni forma di legame fondato sulla previsione e sull'anticipazione degli effetti. Ossia: formalmente

Pensiero, Milano 2007 e a *Etica del dono*, in C. Vigna - S. Zanardo (a cura di), *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 121-171.

<sup>12</sup> Cfr. Aristotele, *De anima*, 3, 9-12.

libero da ogni causa determinante che agisce alle spalle del donatore e lo muove secondo un nesso di necessità. Se non è necessitato da una causa determinata, il dono può scaturire dalla decisione della coscienza donante, ovvero *cominciare* nell'orizzonte intenzionale del soggetto agente (secondo una causalità di natura trascendentale o secondo libertà).

La domanda diventa: è capace la coscienza di un gesto *in certo modo* assoluto (vale a dire trascendente rispetto ai movimenti dello scambio e alle sue configurazioni ontiche)? Sì, perché la coscienza, come detto prima, non è nulla di determinato, ovvero è una relazione di manifestazione che sporge su ogni contenuto ontico (la libertà è qui da intendere in senso negativo come *libertas indifferentiae*). Detto altrimenti: ogni uomo e ogni donna sono un originario e simbolico essere-per-altri; sono perciò una relazione ad altri e all'intero dell'essere. La trascendentalità della relazione che noi siamo assicura la libertà del gesto del dono come gesto che attinge al *fondo sorgivo della creatività umana*.

Spostiamo ora l'attenzione sulla persona del donatario. Se il donatore (causalità secondo libertà) dona sé (intenzione più causa materiale) ad altri (come termine finale della propria azione), non può però terminare in altri in un modo qualunque, ma in modo che altri (se è fine) sia tenuto innanzi convenientemente, cioè poi come una libertà (un'apertura trascendentale). Altrimenti sarebbe ridotto a una mia proiezione e incluso nelle mie strategie di senso. Non sarebbe un'altra soggettività, ma una semplice "cosa". Se questo avvenisse, non solo ridurrei altri a oggetto, ma mi disattiverei anche come natura relazionale trascendentale, facendo contrarre su se stessa la corsa intenzionale. Ne viene che la libertà, qui invocata come la formalità del donare, si declina non solo nell'assenza di cause determinate e nella resistenza alla quantificazione (libertà negativa), ma più radicalmente nell'elezione di altri a luogo di senso del proprio agire (*libertas electionis*). *Il fine del dono è, allora, la cura della libertà altrà*. Per questo, come fa notare Sequeri, ogni relazione autenticamente umana ha la forma della relazione di dono<sup>13</sup>. Proprio perché il dono è la libera offerta di sé a un'altra libertà. Ma la libera offerta di sé ad altri è fondamento e figura normativa di tutte le relazioni umane. Se, quindi, l'intenzionalità è attratta dall'altro (come a ciò che originariamente e normativamente rappresenta il termine dell'apertura intenzionale), allora vuole anche con l'altro poter convenire (ovvero confluire in uno stesso luogo che è il *tra-due* della relazione). Pensare infatti di non voler convenire con ciò che è per noi bene (come è il caso di chi sostiene che il dono respinge ogni forma di relazione) dà luogo a una contraddizione pratica. Ne viene che il dono, fatto in certo senso per niente (di dovuto), non è però un agire a vuoto; al contrario, si dispone verso la soggettività altrà (muove verso un oggetto che la trae, stando dinanzi a sé); assume così la forma della *responsabilità* e si realizza nel luogo della relazione, dove altri si offre a lei come bene.

Come terminare in altri, in modo da tenerlo innanzi come un fine e un bene? Nell'aprirsi all'altro, il donatore attiva, nel gesto stesso del donare, una disposizione alla *ritrazione*, allo scopo di assicurare spazio, tempo e senso all'altro, cioè

<sup>13</sup> P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 129 ss.

di ospitarlo nel proprio universo intenzionale (è il tema della kenosi). La scelta della ritrazione non è, come spesso si pensa, innaturale e superegoica; al contrario, la struttura intenzionale, in quanto è una originaria e infinita ricettività, mentre sperimenta di essere tratta da un'intenzionalità altra, si lascia convocare e abitare dall'altro come da ciò che realizza la propria natura, saturando in qualche modo il suo desiderio (infinito). Il *lato attivo* della donazione culmina, perciò, nella *disposizione ricettiva* verso l'alterità, nel senso che, se è per-altri, il dono si dispone secondo il ritmo e le qualità specifiche della relazione con quel particolare altro. In tal senso, anche le determinazioni ontiche dell'esperienza di dono (il tempo, la misura, i modi, le forme della donazione) vanno dedotte dalla condizione del donatario e dal contesto del rapporto fra i due.

### 3. L'ETICA DEL DONO: LA FORMA DEL LIBERO LEGAME

Ciascuno di noi entra nella vita come donatario, essendo in vario modo preceduto dall'esperienza di donazione. Se il donatario corrisponde al dono, deposita allora l'esperienza di donazione nel proprio orizzonte di riferimento, dove questa esperienza si trasforma in memoria (è fatta sedimentare e risignificata) e in disposizione donante (è restituita nell'agire donativo). Viene con ciò attivata, nel vissuto riconoscente del beneficiario, una corrente intenzionale che inclina alla continuazione del dono. La disposizione al dono diventa allora un modo d'essere che non riguarda solo l'erogazione di beni e servizi (dalla parte del donatore), ma connota più profondamente la capacità di ricevere accogliendo.

Il *legame del dono*, legame fra intenzionalità liberamente disposte l'una all'altra, alimenta perciò, come già ricordavano gli antropologi, una *essenziale circolarità dell'essere-per-il-dono*: accogliendo il senso intenzionale del dono si impara, a propria volta, a diventare dispensatori di un gesto liberamente posto per-altri. Solo questa circolarità dispone alla scelta di un investimento responsabile sulla relazione, perché essa si mantenga disponibile e vitale. Potremmo anche dire che, in quanto donatari, siamo condotti a noi stessi dall'amore di altri nell'appello a una generosità simile (Ricoeur)<sup>14</sup>. Detto in altro modo: la ricezione del dono implica l'introduzione della forma donante e si esprime ed esercita nella ricerca di legami liberanti. «Per gli attori del dono, ricorda Godbout, un vero dono è in primo luogo un dono fatto liberamente, un dono libero, piuttosto che un dono unilaterale»<sup>15</sup>. La proprietà fondamentale del dono non riguarda pertanto la gratuità pura (che ha orrore per la restituzione), ma la libera qualità della restituzione.

Il dono riesce così nella mossa, solo apparentemente paradossale, di coniugare libertà e legame. Vi riesce quando il donatario *non* percepisce nel donatore l'inten-

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (2004); tr. it.: *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Raffaello Cortina, Milano 2005. Il punto essenziale della relazione di dono consiste nel fatto che già l'asse verticale della gratuità (l'«amore») contiene in sé la sua «necessaria» declinazione orizzontale (l'«appello a una generosità simile»), la quale imprime uno slancio fondamentale all'azione: qualunque cosa ci venga donata, va donata di nuovo.

<sup>15</sup> Godbout, *Il linguaggio del dono*, cit., p. 78. Anche la restituzione, come il dono, deve essere libera; e ancora: la restituzione, informata dallo spirito della donazione, è essa stessa un dono.

zione di legarlo a lui; può così sperimentare il piacere di essere legato, e offrirsi egli stesso al legame. Se, infatti, il legame è considerato come *desiderabile*, allora l'obbligo di restituzione volge verso il desiderio di dare il più possibile, liberando il debitore dal senso di colpa, dalla tentazione del ricatto, dal rancore... Ne viene che, nelle relazioni di dono, soprattutto in famiglia e nei rapporti amicali, a legare è *il bene dell'altro* e non *la formalità del legame*. Solo a questa condizione il *legame* può stare nella forma del *libero*, senza divenire un mero contratto o un semplice dovere<sup>16</sup>.

Perché famiglia e amicizia sono ambiti privilegiati del dono? Mi pare di poter rispondere così: il dono è la modalità di rapporto con *un'alterità amica*, cioè con l'altro in quanto *singularità*: nel senso che prescrive che l'uno guardi all'altro come a un essere che ha dignità assoluta e non negoziabile, perché abita in lui o lei il *logos*, quale principio formale della sua individualità. Ma questo altro che il donatore ha dinnanzi è anche un nesso empirico-trascendentale; è perciò differente da ogni altro. La sua unicità si nutre della storia fra di noi. Ossia: l'altro è qui onorato non solo in quanto orizzonte intrascendibile (l'umano comune) – come nel caso del dono a estranei –, ma anche in quanto un *tale* altro. L'altro che mi è più prossimo (l'altro asimmetrico, dapprima; l'amico, poi) è anche colui che mi apre all'esperienza di riconoscimento e mi addestra alla tessitura di relazioni riconoscibili. L'alterità amica viene poi convenientemente onorata solo nella libera relazione del *dono di sé* all'amico.

Veniamo ora brevemente al dono nei contesti familiari e amicali, per appurare come il legame può essere attraversato dai luoghi del bene e del male. La relazione di dono si presenta come un atto di comunicazione, il quale, secondo la lezione dei teorici di Palo Alto, si nutre di due livelli: l'aspetto di contenuto (e di personalizzazione dei gesti) e l'aspetto di relazione (ovvero la modalità attraverso la quale il contenuto viene assunto e interpretato). Portare un dono risulta allora un atto di comunicazione analogica o di metacomunicazione, perché «chi riceve il dono, lo giudica secondo la relazione che ha col donatore: può sembrargli un segno di affetto, un tentativo per corromperlo, un modo per contraccambiare una cortesia o un dono che ha fatto»<sup>17</sup>. In questo senso, quando la relazione fra i partner si trova in uno stato di difficoltà, il legame viene rinforzato, fino a diventare meccanico e ripetitivo: in tal caso i contenuti della relazione (e ogni proposta inattesa) sono incerti o temuti o svalutati<sup>18</sup>. Il disaccordo relazionale, centrato sulla costante ridefinizione della natura della relazione, produce infatti un irrigidimento delle regole formali, mentre l'aspetto di contenuto diventa sempre meno importante: in questo caso il legame diventa fonte di ansia e di recriminazione. Viceversa, la fiducia nella relazione rende implicite e condivise le formule relazionali e, mentre

<sup>16</sup> Possiamo anche dire così: da un lato, il legame è alleggerito dalla qualità affettiva del gesto; dall'altro, il legame del dono imprime all'affettività la forma della durata.

<sup>17</sup> P. Watzlawick - J.H. Beavin - D.D. Jackson, *Pragmatics of human Communication. A Study of interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes* (1967); tr. it.: *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma 1971, p. 89.

<sup>18</sup> Se la coppia o la famiglia è in crisi (ma il discorso potrebbe essere esteso anche ad altri contesti sociali), il meccanismo delle equivalenze si fa più rigido, le forme di reciprocità più rapide e il calcolo dei costi/benefici più insistente: lo spazio della spontaneità si contrae nella logica mercantile, inseguendo una forma bilanciata di scambio.

tiene sullo sfondo, come già acquisita, la norma della reciprocità, può lasciare il gioco alla creatività della relazione (alla sorpresa, all'incertezza, alla singolarità ecc).

L'accentuazione del versante della *metaregola* (la personalizzazione del gesto, ovvero l'affrancamento dalle regole formali che i partner stessi hanno stabilito, in vista di donare oltre ciò che la regola prevedeva) fa accedere a ciò che Godbout chiama lo stadio dell'«indebitamento generale positivo»: la relazione funziona se *ciascuno pensa di ricevere dagli altri più di quanto non abbia donato*; in base a questo vissuto, ciascuno si disporrà a restituire il più possibile<sup>19</sup>. Si tratta in questo caso di una dimensione «di fiducia reciproca che autorizza uno stato di debito senza senso di colpa, senza pericolo, senza inquietudine, senza angoscia. Questo stato si riconosce dal fatto che *il debito diventa libero, senza obbligo al limite*»<sup>20</sup>.

In questo contesto, il *desiderio di legarsi all'altro* diventa un fine in stesso, essendo il dono il libero rilancio di senso in una storia. Il legame, però, può diventare il fine della relazione di dono solo se, come si diceva, è mantenuto nella forma del libero; perché solo in questo modo si appagano le intenzionalità coinvolte, le quali, essendo originariamente desiderio di infinito, sono nutrite proprio dalla *libera* offerta di riconoscimento, in pari con il fondo trascendentale dell'intenzionalità. Occorre allora preservare la libertà altrui, ovvero liberare l'altro in permanenza dai vincoli formali del dono<sup>21</sup>.

Abbiamo appena fatto notare che, nella relazione di dono, il desiderio di legame diventa fine in sé. Tuttavia, nell'analisi della struttura della donazione, abbiamo indicato nell'alterità il termine finale dell'intenzionalità di dono. Possono coesistere questi due fini e, in questo caso, come sono articolati architettonicamente? Risponderei: l'altro è il fine, nel senso che il dono è quel dare (genere prossimo) senza intenzione di retribuzione (differenza specifica) a ragione del bene che vogliamo per l'altro. Ma anche il legame è fine del dono, perché è quel bene relazionale (per entrambi) che inserisce la qualità affettiva (la libertà) in una storia condivisa (in uno spazio-tempo che è qui e ora, tra noi, in modo unico). Ne viene che, nel dono, il fine è l'altro e il legame è il *senso* che si instaura fra i due, ovvero il *luogo di tessitura degli orizzonti intenzionali che, nel legarsi, si danno senso. Si riconoscono*. Quando due libertà così si donano (assumendo ciascuna la libertà altrà come fine e bene), *anche* si legano. Si legano poi nell'unico modo in cui si possono legare: offrendosi l'un l'altra nella forma del bene, cioè poi come alquanto di *amabile*. Ma amabile è sempre il dono di se stessi, essendo quella forma di legame che fa sentire l'altro amato e amabile<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> «L'obbligo di restituire di più non è altro che quello di porsi a propria volta in posizione di donatore al fine di, non già annullare, ma (ri)alimentare continuamente i debiti» (J. Godbout, con la collaborazione di A. Caillé, *L'esprit du don* (1992); tr. it.: *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 170).

<sup>20</sup> Godbout, *Il linguaggio del dono*, cit., pp. 66-67, corsivo mio.

<sup>21</sup> Assicurare che il dono è per l'altro, e non perché egli resti vincolato a noi, rende libero il suo gesto e lo investe di un significato essenziale.

<sup>22</sup> Come ricorda San Tommaso, è l'amore per l'altro a sostanziare il dono e, potremmo aggiungere, quel che poi accade, nella relazione di dono, è la crescita del dono (in tutte le sue forme) nei diversi legami d'amore. Scrive Tommaso: «... il motivo di una donazione gratuita è l'amore, infatti diamo una cosa gratuitamente perché vogliamo per lui il bene. La prima cosa dunque che gli diamo è l'amore con il quale vogliamo a lui il bene. Quindi è chiaro che l'amore ha natura di primo dono, da cui provengono tutti i doni gratuiti» (S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 38, a. 2).