

LA DIFFICILE FENOMENOLOGIA DEL DONO

SILVANO PETROSINO

*Docente di semiotica e di filosofia morale
presso l'Università Cattolica di Milano e Piacenza*

Il richiamo husserliano ad andare alle "cose stesse" deve essere assunto come punto di partenza di ogni autentica filosofia. Di fronte ai rischi di costruzioni concettuali del tutto fantastiche e/o a teorie senza alcuna attinenza alla realtà, il filosofo tedesco ripropone l'antica esigenza di una riflessione che, ancor prima di interpretare, dimostri di sapere "guardare" ciò che pretende, poi di "pensare". A tale riguardo, nel § 3 del primo libro delle *Idee*, E. Husserl afferma:

«La generalizzazione dei concetti correlativi di "visione" e "oggetto" non è arbitraria, ma richiesta necessariamente dalla natura delle cose. La visione empirica, in specie, l'esperienza, è coscienza di un oggetto individuale: in quanto è visione, lo porta a datità; in quanto è percezione, lo porta a datità originaria, ossia è consapevolezza di afferrare l'oggetto "nell'originale", "in carne ed ossa"»(1).

Questa idea è continuamente ribadita nel corso dell'opera, ad esempio – ma è solo un passaggio tra molti altri – nel § 79:

«Dobbiamo del resto ribadire che il nostro ripetuto ricorso alla visione (evidenza, intuizione), qui come sempre, non è una frase, ma (...) è il ritorno all'elemento ultimo di ogni conoscenza (...). Dunque la fenomenologia è l'ultima istanza per le questioni metodologiche fondamentali della psicologia»(2).

Senza affrontare in questa sede le molte e complesse questioni che affliggono i concetti stessi di "visione" e di "evidenza", è doveroso tuttavia accogliere il richiamo husserliano ad un'attenzione verso la "natura delle cose" che faccia di tutto per non

(1) E. HUSSERL, *Idee* (trad. it. di E. FILIPPINI), I, Torino 1976, 18-19.

(2) *Ivi*, 176-177.

sovrapporsi al libero manifestarsi di ciò che appare. Dunque, nel nostro caso, senza precipitarsi verso quell'esaltazione del dono che alla fine non può fare a meno di vedere doni ovunque, ci si deve qui chiedere: Come si manifesta un dono? O anche: Quando un certo apparire può essere riconosciuto come quello che contraddistingue l'atto del donare?

1.

In prima approssimazione non sembra che il tratto fondamentale di una fenomenologia del dono sia di difficile identificazione: c'è dono – chi potrà mai negarlo? – quando appare un dare, quando qualcuno dà intenzionalmente qualcosa a qualcun altro. Da questo punto di vista la fenomenologia del dono sembra avere a che fare con la tematica del “proprio” (ciò che si dà deve appartenere a colui che dà, deve essere di sua proprietà), con un'istanza di “concretezza” (si dà sempre qualcosa, fossero anche contenuti “spirituali”: nel suo senso più profondo, non è affatto vero che qui “basta il pensiero”), con la figura dell' “altro” (si dà all'altro, ci si aliena un bene per darlo all'altro), con la dinamica dell' “azione intenzionale” (ciò che si dà all'altro deve essere dato intenzionalmente, gli deve essere consegnato con consapevolezza). Si potrebbe dunque concludere: il dono è ciò attraverso cui si realizza quella relazione caratterizzata dal dare.

2.

Eppure, sebbene nel donare appaia sempre un dare, non ogni dare appare fenomenologicamente come un donare; in altri termini: non sempre e non necessariamente il dare, che senza dubbio caratterizza il donare (non c'è dono senza dare), appare come un donare. In effetti il dare è un tratto essenziale che in generale definisce la sfera del vivente: tutto ciò che vive, proprio per poter continuare a vivere, deve continuamente dare, anche se poi un tale dare deve sempre essere finalizzato ad un certo prendere. Questo tipo di dare – ripetiamolo: quello finalizzato al prendere e al ricevere – si deve definire “scambio”: ogni singolo vivente, per poter vivere, deve continuamente dare/prendere a/da l'altro vivente, deve scambiare con l'altro. Da un tale punto di vista la legge dello scambio si manifesta come la legge stessa della vita: non c'è vita senza scambio, non si può vivere al di fuori del principio di reciprocità dello scambio.

Bisognerebbe evitare di negare ciò che con insistenza appare: il più delle volte ciò che si vede ed interpreta come un

“dono” è in verità un semplice “scambio”, il che non esclude affatto che le dinamiche dello scambio possano anche essere molto articolate e complesse: “semplice scambio”, infatti, qui vuol solo significare che si tratta sempre e comunque di “scambio”. Certo, l'uomo, a differenza di ogni altro vivente, non “subisce” semplicemente la vita, ed egli introduce all'interno della legge dello scambio, in quanto legge della vita, un'iperbolica esigenza di equità: l'uomo sente l'urgenza di un equilibrio tra il dare e il rivedere, sente un'urgenza di giustizia. Tuttavia non si può negare che anche a questo sorprendente livello – laddove l'umano si rivela come il luogo in cui il vivente si trova abitato e sollecitato da un'istanza di giustizia – lo “scambio equo” non deve essere confuso con il “dono”: il dono non è mai scambio, anche quando quest'ultimo, tra mille difficoltà e molti sacrifici, riesce a qualificarsi come “equo”.

Sono sufficienti queste poche considerazioni per smascherare ogni ingenuo ottimismo. Bisogna riconoscere che la fenomenologia del dono appare più complicata del previsto: il dono, infatti, non sembra essere così evidente come si poteva/voleva credere, poiché l'evidenza sembra essere tutta occupata dalla legge dello scambio. Di una simile complicazione mi limito in questa sede a segnalare due sintomi. Il primo è tratto da un breve articolo di M. Mauss relativo ai significati della parola tedesca *Gift*:

«I due significati, “regalo” e “veleno”, nei quali si è diversificata questa parola [*Gift*] nelle varie lingue germaniche, sembrano così lontani tra loro che gli etimologisti si spiegano con difficoltà il passaggio dall'uno all'altro e la loro comune origine (...) perché proprio la parola *Gift*, e l'idea di dono che essa evoca, sono state scelte come simboli del veleno. Cercheremo di spiegarlo (...). Nel mondo germanico era largamente sviluppato quel sistema sociale che io ho proposto di chiamare “sistema delle prestazioni totali”. In tale sistema, non soltanto giuridico e politico ma anche economico e religioso, i clan, le famiglie e gli individui si legano mediante prestazioni e controprestazioni perpetue e di ogni tipo, di solito sotto forma di doni e di servizi, religiosi o no, a titolo grazioso (...). Un incessante *circulus* dei beni e delle persone mescolati, di servizi permanenti e temporanei, onori e feste dati e ricambiati e da ricambiare (...). In tutte queste società, a qualsiasi grado di civiltà (...) gli scambi e i doni di cose che legano le persone si operano partendo da un fondo comune di idee: la cosa ricevuta in dono, la cosa comunque ricevuta, impegna, lega magicamente, religiosamente, moralmente, giuridicamente, il donatore e il donatario. Proveniente dal donatore, fabbricata o adattata da lui, essendo sua, gli conferisce potere su colui che l'accetta. Se la prestazione data

non viene resa nella forma giuridica, economica o rituale prevista, il donatore ha potestà su colui che ha partecipato al banchetto e ne ha assorbito le sostanze, su colui che ha sposato la figlia o si è legato con il sangue, sul beneficiario che fa uso in casa propria di una cosa "carica" di tutta l'autorità del donatore. (...) presso gli antichi Germani e Scandinavi, la prestazione tipo è il dono di bevanda, di birra; in tedesco, il "regalo per eccellenza" è ciò che si versa (*Geschenk, Gegengeschenk*). (...) La bevanda-regalo può essere un veleno; in generale, con l'eccezione di tenebrosi drammi, non lo è; ma può diventarlo. In ogni caso è sempre un incantesimo (in inglese, la parola *gift* ha conservato questo significato) che lega per sempre coloro che ne partecipano e può comunque rivoltarsi contro chi venga meno al diritto. La parentela di significati che lega *Gift*-regalo a *Gif*-veleno è dunque facile da spiegare, è naturale»(3).

Il secondo testo riprende l'interpretazione etimologica di Benveniste relativa alla radice indoeuropea **dō*:

«I termini di acquisto e di vendita non si separano da quelli per "dare" e "prendere". La radice **dō* significa "dare" nell'insieme delle lingue indoeuropee. Tuttavia, a turbarne singolarmente la definizione, interviene una lingua: in ittica, *dō* significa "prendere" e *pai* "dare" (...). [Per spiegare questa particolarità] supporremo che si sia prodotto nelle lingue antiche, ma in direzioni opposte, uno slittamento paragonabile a quello che si è attuato in inglese con "prendere" nell'espressione *to take to* "prendere (per dare) a". Questo accostamento può aiutare a ritrovare il legame tra questi opposti sensi. L'ittica e le altre lingue indoeuropee hanno specializzato diversamente il verbo **dō*, che, di per se stesso, si prestava all'uno e all'altro senso, secondo la costruzione sintattica. Mentre l'ittica *dō* si è fissato per "prendere", le altre lingue costruiscono **dō* con l'idea della destinazione, il che porta a "dare". Non si tratta di un artificio (...). Le nozioni di "dare" e "prendere" sono quindi legate nella preistoria indoeuropea»(4).

Come ho cercato di suggerire, se l'intreccio tra "dare" e "prendere" non è difficile da spiegare è proprio perché esso in un certo senso è del tutto "naturale"; all'interno della sfera del vivente, infatti, si "dà" continuamente, anzi si "dà" con insistenza, ma un tale "dare" è sempre "in-attesa-di" ed è come finalizzato ad un "ricevere": si "dà" solo per "ricevere", si "dà" proprio

(3) M. MAUSS, *Gift, Gift*, in: M. GRANET-M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti* (trad. it. di B. CANDIAN), Milano 1994³, 67-70.

(4) E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (trad. it. di M. LIBORIO), I, Torino 1976, 56-57.

per "ricevere" in cambio ciò di cui si necessita per vivere. Nessuna sorpresa, dunque, questa, come si è soliti dire, "è la vita stessa".

3.

Quanto ha preceduto ci pone nelle condizioni migliori per svolgere una precisazione, se si vuole, di tipo linguistico. Evidentemente, anche per interpretare le relazioni tra gli uomini, non è necessario utilizzare ad ogni costo il termine "dono"; il più delle volte è sufficiente servirsi del termine "scambio", e se proprio si intende sottolineare, all'interno di questa tematica, il tratto specifico del portato umano, si può sempre fare riferimento all'espressione "scambio equo". Se tuttavia si decide di utilizzare il termine "dono", allora è necessario che il significato di quest'ultimo si distingua in modo essenziale da quello che invece definisce lo "scambio; ma come intendere questa differenza? In che senso il "dono" non è, non deve essere, uno "scambio"?

A me sembra che siano almeno due i tratti essenziali a cui è necessario ricondurre tale differenza essenziale. Innanzitutto, se c'è dono, allora il dare che lo caratterizza (come già si anticipava, non c'è dono senza dare) non deve essere finalizzato ad alcun ricevere, non deve muoversi all'interno di alcun *circulus*, non deve attendere o mirare ad alcuna contropartita. Evidentemente, questo non significa che non possa verificarsi alcuna risposta, alcun ritorno, ma non è "per" questa risposta o questo ritorno che chi dona, se dona, dà. Se il donatore dona al donatario, egli non dona (non dà) affinché il donatario riconosca questo dono e gli risponda, non dona per un contro-dono, ma dona e basta. Di conseguenza, ed è questo il secondo aspetto che bisogna sottolineare, proprio perché il donatore non esige un ritorno da parte del donatario (anche se un tale ritorno può sempre verificarsi), proprio perché la sua azione si muove al di fuori di ogni circolarità/reciprocità dello scambio, egli, il donatore, non esercita in verità alcun potere sul donatario: qui, nel dono, quando e se vi è dono, non vi è alcun incantesimo che "lega magicamente, religiosamente, moralmente, giuridicamente, il donatore e il donatario". Se dunque «chiamiamo libertà non solo la forza di sottrarsi al potere, ma anche e soprattutto la volontà di non sottomettere nessuno» (5), allora il donatore dona

(5) R. BARTHES, *Lezione* (trad. it. di R. GUIDIERI), Torino 1981, 10.

solo se è libero dalla volontà, dal desiderio, dall'intima speranza, perfino dalla semplice tentazione di esercitare in qualsiasi modo (magari anche attraverso un sottile ricatto spirituale) un potere sul donatario: il dono, a differenza dello scambio, non obbliga, ma libera, e solo un essere libero, a cui sta a cuore la libertà dell'altro, può veramente donare all'altro.

4.

Ma ritorniamo ora alla nostra questione. Dove appare una simile dinamica? Dove si manifesta questa strana relazione senza obblighi, al di là del dovere e di ogni circolarità obbligatoria?

La tradizione filosofica ha individuato tre luoghi per eccellenza in cui l'eccedenza della gratuità/libertà del dono, eccedenza rispetto alla circolarità che definisce lo scambio, sembra manifestarsi con chiarezza: il rapporto madre-padre/figlio, la relazione d'amicizia (6), il nesso maestro/discepolo. Mi limito in questa sede a ricordare un passaggio dell'*Etica nicomachea*:

«D'altra parte, si ritiene che l'amicizia stia più nell'amare che nell'essere amati. Prova ne sono le madri, che godono di amare: alcune, infatti, danno i propri figli a balia, e li amano, ben sapendo che sono figli loro, ma non cercano di farsi ricambiare l'amore, se non siano possibili entrambe le cose, ma sembra che sia sufficiente per loro vederli star bene, ed esse li amano anche se quelli, non conoscendo la propria madre, non le rendono nulla di ciò che ad una madre si conviene rendere» (7).

(6) Osserva P. Gilbert: "I testi sull'amicizia non mancano nella tradizione del pensiero occidentale; abbiamo già incontrato i libri dell'*Etica nicomachea* che ne trattano; si potrebbe citare anche di Cicerone *L'amicizia*, o la famosa meditazione medievale di Aelred di Rievaulx (*L'amicizia spirituale*) che cristianizza il trattato del retore romano. Ricordiamo solo il passo delle *Confessioni* in cui Agostino parla con grande emozione di un amico di gioventù: 'un'anima in due corpi' (IV vi 11). Nell'amicizia, ciascuno degli amici riceve dall'altro una vitalità nuova. L'alchimia esistenziale umana è in qualche modo incomprensibile: crea 'dal nulla' delle potenzialità spesso sconosciute prima (...). L'esperienza dell'amicizia è chiamata adesso ad andare più in profondità, in direzione della gratuità. Assumo la vitalità che mi dai, prendo la responsabilità della mia libertà ricevuta, mi pongo in atto io stesso ma volendoti altro da me. Ti riconosco allora in maniera umana, non più come se tu fossi soltanto un'occasione data a me per accedere a me, ma in quanto tu sei buono in te, indipendentemente dal fatto che tu lo sia stato per me" (P. GILBERT, *Donare*, in: P. GILBERT-S. PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Genova 2001, 38).

(7) ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VIII, 8, 1159a, 25-35 (trad. it. di C. MAZZARELLI, Milano 2000).

Mi permetto anche di ripetere in questa sede ciò che affermavo in un'altra occasione:

«Il padre (d'ora in poi quando si parla di "padre" bisogna sempre intendere "padre/madre") genera il figlio, dona la vita al figlio; in realtà, è la solita questione, la "generazione" non coincide con la "paternità": entrambe "danno" la vita, ma sola la seconda la "dona". Si può, infatti, "generare" (biologicamente) senza essere "padre", così come si può essere "padre" senza "generare" (biologicamente); in tal senso l'essere "padre" è sempre qualcosa che eccede ed anche esaspera la semplice "generazione" (biologica). (...) Certo, il padre desidera essere riconosciuto dal figlio come padre e attende la sua risposta, ma egli non genera il figlio "per" questa risposta. (...) egli cioè non diventa padre perché desidera esserlo, perché vuole essere riconosciuto come padre: egli si trova ad essere padre perché dona la vita al figlio, perché desidera il figlio al di là di ogni sua possibile ed eventuale risposta. A questo livello, quello della paternità, il primato, se così si può dire, è tutto del figlio, ed è solo all'interno di un simile primato, affermando questo primato, desiderando e riconoscendo questo primato più e prima di ogni possibile risposta del figlio, che colui che genera si trova ad essere padre: chi genera è padre non perché vuole o desidera essere padre, ma perché vuole l'essere del figlio. In tal senso il riconoscimento e la risposta del figlio non sono necessari al costituirsi di un'identità paterna: il padre non attende la risposta del figlio per essere padre ed egli è padre anche laddove il figlio (per distrazione, ingratitudine, ignoranza e anche per una morte prematura) non lo riconosce e non gli risponde. La paternità, dunque, si connette alla donazione della vita "al" figlio e non alla risposta "del" figlio: qui non c'è alcuna possibilità di stabilire un circolo, un cerchio dello scambio, dato che la linea lungo la quale la donazione si sviluppa è di sola uscita, di puro abbandono»(8).

La tradizione biblica – ma mi scuso per questi cenni del tutto insufficienti – ha invece colto l'apparire del dono soprattutto nella relazione creaturale (in effetti il Creatore crea proprio perché non "presta" l'essere, ma lo lascia definitivamente alla creatura. Egli, inoltre, non chiede mai nulla in cambio per creare e non crea per un qualche suo bisogno o necessità), così come la Chiesa ha riconosciuto il dono nell'istituzione dell'Eucaristia, laddove Gesù, ripetendo il gesto d'amore della creazione, ha compiuto in sé e attraverso di sé l'estremo gesto di un

(8) S. PETROSINO, *Il figlio ovvero Del padre. Sul dono ricevuto*, in: P. GILBERT-S. PETROSINO, *op. cit.*, 75-76.

“dare” totale, libero e liberante, offrendo addirittura il proprio corpo come cibo di vita eterna.

5.

Eppure, la questione posta all'inizio permane. Anche ammettendo che il dono esista, si può affermare ch'esso appaia, si manifesti, si riveli con certezza come dono? In altri termini, a quali condizioni un dono appare come dono? La risposta a tali interrogativi non può essere precipitosa: in effetti un dono che dicesse “sono un dono”, che avesse come un marchio che lo garantisse nella sua natura di dono, si comporterebbe come quel regalo che porta attaccato il cartellino con il prezzo; se, donando, si accompagnasse il dono con l'attestazione che si tratta di un dono, si continuasse a dire “questo è un dono; ti sto facendo un dono”, allora quest'ultimo non sarebbe propriamente un dono. A tale riguardo mi sembra illuminante l'interpretazione, per certi aspetti paradossale, “al limite”, di J. Derrida:

«Al limite, il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario, né al donatore. Esso può essere dono come dono solo non essendo presente come dono. Né all'“uno” né all'“altro”. Se l'altro lo percepisce, se lo conserva come dono, il dono si annulla. Ma nemmeno colui che dona deve vederlo o saperlo, altrimenti comincia fin dall'inizio, fin dal momento in cui ha l'intenzione di donare, a ripagarsi di un riconoscimento simbolico, a felicitarsi, ad approvarsi, a gratificarsi, a congratularsi, a restituirsì simbolicamente il valore di ciò che ha appena donato, di ciò che crede di aver donato, di ciò che si appresta a donare» (9).

Certo, il dono, se esiste, deve pure apparire, ma, per l'ap-punto, esso appare sempre in un certo modo, lasciando cioè come un margine di incertezza o di oscurità all'interno della sua stessa manifestazione; tale incertezza è quella che rinvia al grande tema più volte incrociato nella pagine precedenti, quello della libertà. E' proprio questa la ragione per la quale, visto l'essenziale nesso che lega il dono alla libertà, la fenomenologia qui in questione è inevitabilmente “difficile”; anche su questo punto, per concludere, mi permetto di riprendere considerazioni già svolte.

(9) J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa* (trad. it. di G. BERTO), Milano 1996, 16.

Si potrebbe essere qui tentati di parlare di una "fenomenologia del dono", ma una tale espressione non è forse del tutto adeguata al nostro oggetto; certo, in qualche modo ogni descrizione dell'atto del donare è, e non può che essere, una "fenomenologia"; eppure, in senso rigoroso, quest'ultima non può mai costituirsi fino in fondo dato che il dono – ecco il punto essenziale – non appare mai come tale, non si impone mai come dono. Esso, infatti, può sempre essere visto e scambiato, originariamente confuso con un "dovuto" o con un "prestatto", e quindi può sempre venire interpretato come un "debito" [riappare la legge dello scambio]. Questa possibilità (l'intreccio dono/debito) appartiene alla natura stessa del dono e, nel confermare la pervasività dell'ordine economico, definisce quella che deve essere considerata come la sua "essenziale non evidenza"; in effetti, affinché il dono "appaia" come tale, è necessario ch'esso venga "accolto" come dono in quell'orizzonte di libertà all'interno del quale l'"evidenza" stessa emerge sempre come appartenente all'ordine dell'accoglienza. Di conseguenza – ed è questo, forse, il tratto essenziale di ogni autentica "fenomenologia del dono" – l'evidenza del dono appare e diviene evidente solo all'interno di un "pre-atteggimento di dono" che in qualche modo precede sempre l'atto stesso del donare. Si configura così quell'aspetto a cui avevo fatto cenno all'inizio e che ora bisogna meglio chiarire: non c'è dono senza accoglienza del dono, e l'atto del donare non è mai separabile da quella capacità/libertà che fa del "ricevere" ultimamente un "accogliere" (10).

(10) S. PETROSINO, *op. cit.*, 74. Si ripresenta ancora una volta, ed insistentemente, la distinzione tra "dare" e "donare"; sinteticamente: si «riceve» un dovuto, si «accoglie» un donato. Una tale strutturazione interna della dinamica del dono è bene sottolineata da J. Godbout: «Si tratta di un tratto fondamentale che distingue il dono dalla circolazione commerciale e da tutti i rapporti contrattuali: non ci sono diritti all'interno del dono. Si tratta di una conseguenza diretta della libertà del dono; il dono, essendo libero, non è mai assicurato dal gesto dell'altro, poiché anche questo è libero (...). Altrimenti detto, il ritorno è a sua volta un dono» (J. GODBOUT, *Les bonnes raisons de donner*, «Revue de MAUSS» 8 [1996] 173).

