

Il tempo tra dono e scambio

1. La riflessione sul dono si è imposta nelle scienze sociali in Francia negli anni 20 del secolo appena concluso ad opera di M. Mauss, che nel 1924, sulla base dell'osservazione antropologica delle società arcaiche, scrisse il *Saggio sul dono*, intorno al quale si continua ancora a discutere. Il dono vi appare come *relazione*: dono, infatti, non è né *una cosa* né *un atto individuale*. L'essenza del dono consiste in un trittico: dare-ricevere-restituire come sistema di obblighi inerenti al dono. Uno studioso contemporaneo, M. Hénaff, nell'intento di chiarire il saggio di Mauss, spiega la differenza tra la categoria di scambio inteso come *scambio di equivalenti* (funzionale alla circolazione di beni materiali nella società) e la figura del dono o *scambio asimmetrico* (come sorgente e motrice originaria del rapporto di riconoscimento che lega gli attori sociali in una comunità).

Veniamo in chiaro su questo punto fondamentale. Lo scambio è legato alla *complementarietà dei bisogni* e alla differenziazione dei compiti (la divisione del lavoro). Il dono non è, invece, in prima battuta, questione di divisione dei beni o di condivisione, ma introduce uno *scarto*, un salto qualitativo: nasce, infatti, come un rischiare se stessi (un certo dono di sé) in direzione dell'altro (nell'offerta del pubblico riconoscimento) allo scopo di legarsi con l'altro o di legare l'altro a sé (nel vincolo sociale). Invece di partire dallo scambio di beni e dire che il dono è uno scambio *generoso* che crea socialità, (il che significa dire che il dono appartiene al genere dello scambio, di cui rappresenta una più alta variante), Hénaff parte dal *bisogno di riconoscimento* personale e sociale di ogni essere umano (che per natura è relazionale: la socialità dell'umano, nei termini di relazionalità o nella categoria di reciprocità, è riconosciuta come una invariante transculturale, ovvero come fondo e 'struttura' di ogni determinazione storico-contenutistica delle culture). In questa sua strutturale relazionalità, l'essere umano ha scoperto che, nelle procedure di riconoscimento, poteva prelevare qualcosa che gli era caro (un oggetto speciale, oggi potremmo dire anche il proprio tempo che è quanto di più intimo possediamo, essendo il tempo in pari con la nostra vita). Questo qualcosa che gli era caro era offerto come parte di se stesso, «pegno e sostituto di sé». Tale gesto simbolico sdoppia, fin da subito, la cifra del dono in dono di un *oggetto* (dono di una quantità materiale misurabile) e dono come *intenzione* di onorare l'altro (dono come riconoscimento).

Nel dono così inteso sembra configurarsi una ambiguità che è spesso difficile da gestire: il dono è descritto come *sfida* (atto seduttivo che vuole attirare l'altro a sé attraverso la mediazione della cosa donata quale sostituto simbolico del donatore),

come *offerta* (la cosa è precisamente un'individuazione di colui che la presenta in dono), e infine come *legame* (l'associarsi con altri quale esito della richiesta e dell'offerta di riconoscimento).

2. Questo modello del dono cerimoniale (il dono degli antropologi) rappresenta un punto di partenza privilegiato per ogni teoria morale e per ogni etica sociale, perché presenta la figura del *riconoscimento* come una forma di *reciprocità originaria* che differisce rispetto alla figura classica del riconoscimento entrata in filosofia con Hegel, dove il rapporto tra coscienze è inteso come lotta per la vita e per la morte tra un signore e un servo. Senza entrare nel dettaglio, possiamo dire che, se adottiamo un modello di *dominio* (imposizione di una servitù), il riconoscimento diventa lotta tra le coscienze (e conflitto sociale): la figura del servitore hegeliano, sprofondato al rango di semplice strumento, è accostata come mezzo di cui il signore si serve per esercitare la sua signoria. Al contrario, nel modello del riconoscimento attraverso il dono di sé, l'altro (il donatario) è accostato come un bene in se stesso e come un possibile partner di alleanza sociale; se è un bene e si vuole tenerlo innanzi come un bene, allora è richiesta al donatore l'offerta del proprio servizio e il riconoscimento della signoria altrui. In altre parole, nel modello del dominio io impongo un servizio, facendomi signore, laddove nel modello del dono-riconoscimento, la signoria può essere solo offerta (alla persona dell'altro) e mai imposta come occasione della mia affermazione (Vigna).

3. Ma non anticipiamo troppo. Nel dono arcaico, cosiddetto cerimoniale, c'è ancora un elemento spurio, su cui l'analisi si deve ora esercitare. La signoria, infatti, è offerta propriamente in vista di un ritorno, di un *contro-dono*, e non tanto o principalmente in vista dell'altro come fine in sé. Permane, nel dono arcaico, un elemento di *sfida* e di rivalità mimetica (carattere agonistico del dono) che ignora la cifra della gratuità, la quale è entrata nella cultura occidentale con il cristianesimo, (neppure l'antichità classica usciva, come è noto, dal modello dell'amicizia come *simmetria*). Il dono degli antropologi non è per nulla un dono gratuito e disinteressato, ma è funzione del *legame*. Tuttavia, esso non ha neppure un movente acquisitivo o predatorio: la sfida è piuttosto agita, secondo la spiegazione di Hénaff, come un mezzo per provocare la risposta del donatario, nella misura in cui il dono detiene un potere di anticipazione: un dono non può essere ignorato, perché anche la rinuncia o il rifiuto di rispondere rappresenta pur sempre una certa risposta. Il dono sembra, allora, comporre due esigenze che manifestano una evidente specularità ma che possono anche far registrare una qualche frizione: il bisogno naturale di socialità (bisogno di ricevere) e l'elemento incalcolabile della risposta (bisogno di dare) che richiede la precondizione della

libertà, perché un dono obbligato sarebbe un puro non senso (da un punto di vista logico, ma anche in ordine alla sua funzione sociale, nella misura in cui si rovescerebbe in un contratto). Ritagliandosi uno spazio tra l'ordine della necessità e quello della libertà, il dono come relazione e legame consente di rischiare se stessi verso un altro (o molti altri) senza diventare suoi ostaggi. Detto più semplicemente: se sono un essere sociale, ho bisogno dell'altro, ma al tempo stesso ho anche il timore che, se gli manifesto la mia vulnerabilità, egli potrebbe ridurmi in servitù (modello del dominio); scelgo perciò di offrirgli la mia alleanza (modello del riconoscimento) mettendo innanzi un dono, che è una parte di me – una mia individuazione – ma che non è me – solo in questo modo posso sopportare un rifiuto proveniente dall'altro. Il dono è però un gioco sociale complesso, perché mentre espone chi dona alla perdita (il donatore potrebbe non venire corrisposto), esso coinvolge il beneficiario nello stesso rischio: in tutte le società chi non ricambia il dono è escluso dal legame sociale (perde la faccia)¹. Segue che il donatario è condotto al contro-dono pena l'annientamento sociale conseguente al fatto di non essere stato al gioco. Il sistema del dono, nelle società arcaiche, consente, così, la circolazione dei beni mentre protegge dalla perdita (volontaria) subita dal donatore attraverso la pratica dello scambio (reciprocità). Questo meccanismo sociale ci illustra efficacemente la differenza tra dono e scambio. Se donare richiede una certa libertà dalla paura, (quindi una certa libertà da se stessi, ovvero dalla domanda di risarcimento o dalla preoccupazione di essere depredati), scambiare risulta essere più facile, è cosa della finitudine. Lo scambio colma, infatti, l'aspetto privativo della finitudine, tendendo per implementazione alla saturazione dei bisogni materiali o simbolici. Lo scambio conduce cioè verso il punto in cui può innestarsi la dinamica del dono: riesce a donare solo chi non necessita di una risposta immediata, chi sovrabbonda di qualcosa. Donare implica, in sostanza, una qualche signoria, ovvero la capacità di un inizio assoluto. (Vigna)²

4. Per comprendere adeguatamente la figura del dono e per non incorrere in arbitrarie sovrapposizioni, dobbiamo distinguere tra la figura della gratuità disinteressata (*l'agape*) e la figura altrettanto importante dell'interesse alla

¹ Illuminante a tale proposito è l'analisi di P. Bourdieu sul sistema dei doni nella società cabila. Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con Tre studi di etnologia cabila* (1972 e 2000), Raffaello Cortina, Milano 2003.

² «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 non 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).

cooperazione (la *philia* e l'amicizia politica). Il punto è centrale e strategico, perché da esso sorgono molti malintesi. C'è chi nega la praticabilità del dono perché lo fa precipitare nell'arido meccanismo delle equivalenze e nella figura del prestito ad interesse: si confonde, in questo caso, la *reciprocità* con l'equivalenza, cioè la *philia* con il comportamento acquisitivo o possessivo, giungendo a negare ogni componente di gratuità ritenuta incompatibile con la natura autointeressata delle transazioni umane. In questo caso, manca la comprensione del fatto che lo *scambio di doni* è un medio simbolico di altro ordine rispetto allo scambio di equivalenti: qui i beni non sono offerti in vista della loro consumazione, ma presentati come segno di alleanza.

All'altro estremo, c'è poi chi coltiva il sogno di un dono puro, cioè a-contestuale e iperbolico, appaiato e spesso confuso con la donazione infinita (con «l'infinita potenza ontologica di Dio»), senza tener conto delle limitazioni storiche cui ognuno è sottoposto per via della sua inevitabile determinatezza.

Si rischia, così, di far cortocircuitare le figure venerande e perciò difficilmente manovrabili di *agape*, *eros* e *philia*, (qui declinate come gratuità, auto-interesse e giustizia). La compatibilità delle tre categorie è subordinata allo sforzo di chiarificazione teorica e al lavoro sulla semantica della reciprocità.³ L'intreccio tra queste dimensioni esprime il lato del bisogno e il lato della creatività degli esseri umani è possibile, mi pare, a condizione di mostrare come il momento ricettivo (il bisogno di ricevere) sia il modo con cui un essere umano viene alla vita (un bambino ha bisogno di tutto). Solo nel tempo imparerà a scambiare con gli altri (livello della reciprocità simmetrica o della giustizia) e a donare (livello della libertà e della creatività dell'amore).

5. Da quanto detto, appare che il dono è relazione. Ne risulta che il contro-dono è implicato e iscritto nella natura stessa del dono, perché un dono che si vuole unilaterale o che mira a mettere fuori gioco la reciprocità, lavora alla disattivazione della relazione, contraddicendo in tal modo la sua natura relazionale. Non è dunque da questa parte che va cercata la gratuità. Detto altrimenti, il dono non esclude la risposta, come spesso si vuol far credere, ma vuole metterla in circolo. La logica soggiacente a questa pratica è, infatti, di assumere il debito (simbolico) come intrinsecamente congiunto al dono: il debito, mentre impegna gli attori sociali a mantenersi in rapporto, introduce una circolarità aperta, consistente nel fatto che il dono ricambiato non è mai uguale a quello ricevuto e rimane sospeso in una indecidibilità costitutiva. Il dono così

³ L. Bruni propone di distinguere tre figure della reciprocità, dal cui intreccio la società civile può consolidarsi e fiorire: la *reciprocità cauta*, la *reciprocità-philia* e la *reciprocità incondizionale* che l'Autore definisce nei termini di 'incontro di gratuità'. (L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*, Mondadori, Milano 2006).

inteso salda la circolarità dello scambio e l'effrazione dello scambio. La rottura dello scambio introduce una nuova categoria che ci consente di declinare la gratuità come fuoriuscita dall'ordine del saputo e del regolamentato. Detto in altro modo, il dono di sé non è mai calcolabile, non è oggetto di previsioni e di comparazione: è sorpresa e introduzione di un senso nuovo, indisponibile alla quantificazione perché proveniente dal 'fondo senza fondo' di ogni essere umano. Vi ritorneremo. Intanto teniamo ferma la gratuità come incondizionalità del dono di sé e non come indifferenza alla risposta, che negherebbe la qualità umana del gesto del dono. Per usare le parole di P. Sequeri, il dono rappresenta l'intreccio, nella offerta e nella risposta, tra la dimensione affettiva della relazione donante (la libertà e la gratuità come la stoffa e la qualità della relazione) e la preoccupazione per il legame responsabile (i vincoli della relazione) in vista della durata, stabilità e solidità del rapporto.⁴

6. Dipaniamo ora, anche se in modo schematico, gli elementi costitutivi della relazione di dono. Essa, ci insegnano gli antropologi, nasce all'incrocio di quattro componenti che rappresentano anche le fonti di senso dell'azione sociale:

1. l'*obbligo* o il dovere sociale (in vista del mantenimento del legame in una comunità). Se voglio legarmi agli altri, ho due possibilità: o il contratto – ma il legame si scioglie al compimento del contratto - oppure il dono, che rilancia incessantemente il rapporto.
2. la *libertà* e la *creatività* (nella forma del differimento temporale e della fluidità delle forme di restituzione). In generale, possiamo dire che il dono ha senso solo se non è obbligatorio, se proviene dal fondo della mia decisione, cioè da una motivazione interna.
3. l'*interesse* strumentale (legato al bisogno di appartenenza): dono affinché l'altro si leghi a me.
4. il *piacere* (nella tessitura interminabile di rapporti): dono affinché l'altro possa donare (componente di disinteresse).

7. L'esperienza del dono vive di questi squilibri e di queste strutturali ambivalenze, nel faticoso lavoro di composizione tra le parti, affinché l'una non elimini l'altra. Queste tensioni riposano, mi pare, su una più essenziale sproporzione o disequazione che tutti sperimentiamo: la disequazione tra la

⁴ «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». Più sotto Sequeri si domanda: «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 e 131.)

trascendentalità dell'essere umano (il fatto che ogni uomo è un orizzonte inoltrepassabile e un fine in sé, è soggetto di diritti umani essenziali e inalienabili, è un certo intero, cioè una apertura potenzialmente infinita all'intero) e la finitudine di cui la nostra vita è tessuta, l'appartenenza ad un tempo e uno spazio. La valorizzazione di entrambi i lati intreccia, come trama e ordito, l'infinito (l'incondizionalità) del dono di sé e la contingenza e concretezza del nostro agire (il bisogno degli altri come preconditione cui nessuno può sottrarsi).⁵ Lo spazio di questa disequazione è propriamente il luogo in cui inside il dono. Il dono si nutre tanto di un *elemento contenitore* (un contesto di riferimento protettivo, la cornice entro cui ognuno vive, potremmo anche dire lo statuto di cui, per esempio, gode la Banca del Tempo: detto altrimenti, l'elemento strutturante) quanto di un *elemento organizzativo* o di *trascendimento* del vincolo (la forma della trascendentalità come libertà e imprevedibilità che, in quanto tali, resistono alla quantificazione).

8. Potremmo, per raffigurare la relazione di dono, seguire la preziosa indicazione di P. Ricoeur che considera il dono all'incrocio di un sistema di assi cartesiani, dove la direzione orizzontale rappresenta l'orizzonte della reciprocità, mentre la verticale introduce la dimensione della gratuità (irriducibile a ogni calcolo). L'esperienza di dono si situa in un punto qualsiasi tra l'ordine del senza prezzo e l'ordine della giustizia. Si tratta di un equilibrio instabile, mai definitivo, che domanda di essere ricominciato non appena si crede di averlo raggiunto. La realizzazione di sé nel dono, infatti, deve tentare un nuovo approdo ogni volta che si presuma di possederla stabilmente, anche se il livello conquistato risulta sempre più articolato dello sforzo precedente, se non altro perché ricomprende in sé la somma di esperienze sedimentate.

La sfida, nell'esperienza del dono, è la compenetrazione dei due vettori (dono e scambio), anche se il vettore-gratuità, cioè lo spirito del dono come donazione, è chiamato ad informare tutta la pratica dello scambio, cioè a dargli respiro e movimento. Su questo punto, che è il cuore del problema, torneremo in conclusione.

9. Ricordiamo intanto come, nella letteratura sul dono, uno degli elementi appena descritti (dono come doverosità o gratuità, come autointeresse o disinteresse) è stato, di volta in volta, surdeterminato e contrapposto all'altro secondo un'opposizione di contraddittorietà, ovvero si è annullato il suo opposto simmetrico. Il dono appare così preso in un dilemma insuperabile: da una parte

⁵ Scrive T. Todorov: «Questa è la contraddizione propria della condizione umana: la nostra coscienza e i nostri desideri vivono in un perpetuo presente e si muovono all'infinito; la nostra esistenza, invece si svolge nel tempo e ha un'estensione limitata.» (T. Todorov, *La vita comune. L'uomo è un essere sociale* [1995], Pratiche, Milano 1998, p. 179).

c'è chi ne esalta l'elemento di pura gratuità e di disinteresse (i poli creatività e interesse per altri, cioè poi la verticale della trascendentalità), fino al controsenso di pensare che si dona realmente solo se si dona per niente, a fondo perduto, senza ragione e senza misura, senza legami, per non ingabbiare il dono in un meccanismo delle equivalenze e per non trasformarlo in uno scambio di cose. In questo caso, mentre si innalza il valore della verticale, si assottiglia la dimensione dello scambio fino a tendere allo zero, lasciando aperta la questione se l'annullamento della reciprocità è compatibile e a quali condizioni con la 'fatticità' dell'umano. Dall'altra parte c'è chi, negando la gratuità umana, sottolinea il versante interessato presente in ogni dono, così che il donare è per essenza un donare per qualcosa (un *do ut des*). Siamo nella posizione opposta e complementare rispetto alla precedente: qui si vuole scorrere sul piano orizzontale, senza tener conto che la coscienza umana, come ci ricordava Todorov, si muove all'infinito (la verticale della creatività appare insopprimibile, fino al punto che chi la nega si autocontraddice, perché la manifesta in atto). I due estremi convergono nello stesso esito: l'eliminazione del dono. Si noti: o il dono è purificato e decontestualizzato (sciolto da ogni relazione) fino a perdersi come pratica umana oppure esso è rovesciato nel suo contrario, diventando un'esca per catturare l'altro. Soffermiamoci ora brevemente su ciascuno dei due poli.

10. G. Bataille, per esempio, surdetermina la dimensione agonistica del dono, trasformandolo in un gesto ostentatorio (di affermazione personale legata al piacere di perdere) e in uno strumento di potere (ciò di cui il soggetto si disfa, si trasforma in un potere che lo rinforza socialmente). In generale, questo lato del dilemma potrebbe essere sintetizzato con le parole di U. Galimberti: «Il dono è sempre portatore di una simbolica psichica a sfondo di potere. [...] Nel dono c'è sempre dell'altro: o la sudditanza perché non te lo posso rendere, o il bisogno di renderlo per liberarmi.»⁶

Per illustrare questa posizione, di cui vorrei evidenziare le potenzialità critiche ma anche l'inevitabile unilateralità, scelgo di commentare J. Baudrillard. Scrive il pensatore francese: «il dono è il nostro mito. Il processo simbolico primitivo non conosce la gratuità del dono, non conosce che la sfida e la reversione degli scambi. Quando quest'ultima è spezzata, proprio dalla possibilità unilaterale del donare (che presuppone quella di immagazzinare il valore e di trasferirlo in un solo senso) allora la relazione propriamente simbolica è morta, e appare il potere. [...] I primitivi sanno che questo [il dono unilaterale] non esiste, che [...] la possibilità stessa di isolare un segmento dello scambio, un lato dello scambio è impensabile – *che nulla è mai senza contropartita* [...] nel senso che il processo dello scambio è inesorabilmente reversibile. [...] Mentre noi fondiamo il nostro

⁶ U. Galimberti, *Valore etico e religioso del dono*, in «Esodo», 4, 2004, p. 12

ordine sulla possibilità di scindere e di autonomizzare i due poli distinti dello scambio: ne consegue o lo scambio equivalente (contratto) o lo scambio non equivalente, senza contropartita (dono). Ma i due, come si vede, obbediscono alla medesima disgiunzione del processo e al medesimo principio di autonomizzazione del valore.»⁷

Secondo questa analisi, nel mondo contemporaneo, dietro all'illusione di donare unilateralmente (il mercato dona il lavoro, lo stato dona servizi agli utenti, i media offrono informazioni e intrattenimenti, la merce è travestita da regalo, abbondano le offerte promozionali, il dono di gadgets e gli slogan del tipo 'stiamo lavorando per voi') passa il metamessaggio opposto, che mostra il movente acquisitivo come la sola strategia sociale possibile (vedi i beni posizionali). Si arriva ad una sorta di schizofrenia, perché mai il dono è stato tanto ostentato e al tempo stesso invalidato dietro alla spinta di «prendere e appropriarsi unilateralmente» come nel nostro tempo. Gli utenti, continua Baudrillard, ritengono di smarcarsi dalla illusione del dono per via del fatto che riescono a deciptare il metamessaggio (se la verità è la rapina presentata sotto le vesti seducenti del dono, ciascuno è autorizzato a ritrarsi rispetto a ogni ordine istituzionale in un disincanto rassegnato). Ciascuno è portato a ripiegare narcisisticamente su di sé e a rispondere all'opportunismo del sistema con il disprezzo e la ritrazione, se non con la predatorietà. Ma mentre si crede che questo ripiegamento sia frutto del proprio sporgere sul sistema di controllo, si viene perciò stesso incoraggiati al comportamento anti-sociale. L'applicazione di comportamenti anti-sociali finisce per mettere in scacco l'utente che, inseguendo il miraggio del potere e il mito individualista, si trova isolato in un ordine omologante dove viene trasformato in consumatore concorrente. In questo quadro, i beni da relazionali diventano posizionali e l'unico potere promesso e permesso è il potere d'acquisto, peraltro rigidamente disciplinato (e orientato) dalle strategie di mercato. L'analisi è seducente: lo sconfinamento dell'economico sul sociale è una giusta denuncia. Tuttavia, l'insistenza sul dono come sfida simbolica (proposta da Baudrillard: si tratta di colpire il sistema a morte sfidandolo in modo che esso non possa più rispondere perché destabilizzato nelle proprie premesse) impoverisce il senso e la sostanza del dono. Facendo del dono un atto di sfida, si dimentica che all'origine della comunità umana vi è non la sfida, ma l'affidarsi ad altri. Originariamente, non ci si sfida, piuttosto ci si *affida*. Tant'è che chi è stato privato dell'esperienza di cura e di riconoscimento tende a mostrare comportamenti dettati dall'aggressività o dalla passività depressiva. Ma questo è vero anche a livello politico. Se manca un rapporto di fiducia e di affidamento a regole ed istituzioni, si arriva all'emergere di comportamenti antisociali. La relazione di reciproco riconoscimento e l'amicizia politica fondano, invece, la convivenza.

⁷ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* [1976.], Feltrinelli, Milano 1984, p. 52, nota.

Nessuna sfida e nessuna paura dell'altro, nessun conflitto mimetico e «nessuna costrizione» edificano la comunità. Scrivono Bonan e Vigna: «Si dirà che queste semplici cose comuni sono molte volte tradite. Ed è vero purtroppo. La storia ne fa fede. Tanto che qualcuno va, ancora e sempre, dietro alla disperazione politica di tipo hobbesiano, inventando vincoli per costringere gli esseri umani a stare in qualche modo insieme. Almeno per paura. Ma nessuna costrizione costruisce una città. Tutt'al più fa sopravvivere per qualche tempo una città già costruita. La costrizione, infatti, segue sempre alla rottura di un vincolo di alleanza. Quando li ha tutti consumati sparisce anche come costrizione. E con lei sparisce la città.»⁸.

11. Potremmo dire, per concludere da questa parte, accogliendo il nucleo di argomentazioni condotte dal MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali), che solo il 'paradigma del dono' è in grado di rilanciare la società civile. Il modello teorico che ne risulta è costruito intorno a due tesi centrali: anzitutto, *il dono è uno scambio* (un obbligo *liberamente* contratto), per cui la risposta e il rilancio del dono sono immanenti al sistema; in secondo luogo, *questa forma di scambio è irriducibile a ogni movente utilitaristico*: dona colui che, invece di rendere, comincia a sua volta a donare. La logica del dono esprime così una *reciprocità asimmetrica* che, assicurando la sporgenza del gesto oblativo su ogni comportamento di tipo acquisitivo (dare per avere) e su ogni ricerca di equità formale (dare per dovere), tiene innanzi un doppio traguardo normativo: il *rafforzamento del senso di debito simbolico diffuso tra gli attori sociali e il primato del legame (il bene relazionale) sul bene scambiato*.

12. Rimane l'altro lato dell'aporia, quello di chi coltiva l'idea di un dono completamente gratuito. Da questa parte collochiamo la proposta teorica del filosofo francese recentemente scomparso Jacques Derrida. In *Donare il tempo*, egli intende mostrare che se il dono è possibile, allora esso va inteso come la rottura della circolarità economica e del senso di debito condiviso. Fintantoché il dono rimane preso nella circolazione degli scambi (il trittico di dare, ricevere e ricambiare), esso – sostiene Derrida - non si differenzia sostanzialmente dal debito. Se dono perché mi sento obbligato, dice il filosofo, non sfioro nemmeno il senso del dono che, in quanto tale, è effrazione di ogni codice consolidato, evento di novità, sorpresa e stupore. Dono è ciò che non mi aspetto, ciò che, per definizione non posso prevedere e misurare, ciò che sconvolge i miei schemi e i miei sistemi, perché se è dono deve introdurre un elemento che non proviene da me, ma che è capace di modificarmi. Il dono è allora pensato come il movimento di disappropriazione del soggetto, che, da centro auto-fondato e legislatore del

⁸ E. Bonan, C. Vigna, *Prefazione* in Id. (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. IX e X.

mondo, diventa un vuoto, cioè un soggetto sfaldato, a-sostanziale e irreflessivo. In Derrida il dono assume la forma del paradosso: se giunge a manifestarsi nell'esperienza, si insabbia nel suo contrario (lo scambio), perché il semplice senso intenzionale del dono gratifica il donatore, risarcendolo della perdita, e proietta il donatario nel calcolo dei tempi e dei modi di estinzione del debito. Se, invece, il dono non accede nella scena dell'esperienza, ma si ritira dietro ogni possibilità di apparire, esso si dilegua nella figura dell'*impossibile*. Questa *impossibilità* del dono (di ordine fenomenico, non logico) si rende pensabile nella cifra dell'*evento* che rappresenta ciò che non è quantificabile: l'evento donante lacera il *continuum* temporale mentre si espone alla possibilità della perdita senza riserve. Immettendo nel 'presente' (nel dono come presente e nella dimensione temporale del qui ed ora) lo scarto dell'assenza (il dono non può farsi presente senza dileguarsi), vi introduce il tempo come vuoto. Solo in questo modo può manifestarsi la forma della gratuità, se è vero che *donare il tempo* è donare non qualcosa (il presente), ma il vuoto (l'assenza), il movimento per cui io mi ritraggo (con i miei codici, le mie risposte, le mie presupposizioni sull'altro) e gli lascio giocare la partita: gli lascio cioè il tempo di essere se stesso, gli dono il tempo come tempo del suo raccontarsi. In questo modo il dono del tempo è operazione di decentramento da me e dalle mie intenzioni, dal tempo come pieno di me. Il dono, come trasgressione di ogni tempo presente e numerabile, intende, per un verso, sfaldare la coscienza autoreferenziale della modernità nel suo disegno di colonizzare l'alterità e, per altro verso, correggere la concezione del tempo come contenitore di cose e occupazioni (per cui si tratta di estrarre dal tempo ogni ordine di profitto) nell'idea del tempo come disponibilità alla ritrazione e attesa dell'altro. L'elemento della ritrazione e del decentramento, peraltro largamente condivisibile e fecondo, è solo un lato del ragionamento derridiano, l'altro lato essendo la purezza cui il dono è chiamato, cioè il fatto di essere sciolto da ogni ordinaria transazione. Il dono puro, infatti, impegna l'essere umano verso ogni altro in quanto «totalmente altro» (*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.

Cosa comporta questa posizione? La disimmetria protegge la relazione, perché custodisce l'alterità da ogni tentativo di quantificazione e di appropriazione. Se la distanza fra me e l'altro venisse annullata (e il quantitativo prevaricasse sul qualitativo), ogni essere umano entrerebbe nella contabilità del dare e avere, ridotto a numero e a ruolo, facile preda del più forte secondo la quantità (che è poi la quantità economica). Tuttavia, se si elimina come fa Derrida l'ordine del dono dagli scambi ordinari, la conseguenza è che questi ultimi finiscono per essere assegnati alle sole forze dell'interesse e del mercato (Hénaff). Il dono unilaterale può sortire come esito paradossale l'espansione degli scambi utilitari.

13. Riassumiamo il ragionamento fin qui condotto. Da un lato, abbiamo compreso, seguendo Baudrillard, che il dono univoco è figlio della crisi del legame sociale (l'esito del puro dono è la figura paradossale di un dono senza legami); dall'altro lato, con Derrida, abbiamo appreso che la riduzione del dono alle sfere dell'efficienza e della proporzionalità (implicanti il calcolo e la numerabilità) non rende giustizia al dono.

Nella ricerca di un dono tra unilateralità e proporzionalità, accolgo l'indicazione suggerita da Pierpaolo Donati, secondo il quale il dono è *l'elemento legante* tra i partner dell'interazione sociale, nel senso che *personalizza* le relazioni tra le persone coinvolte. Seguendo questa linea di ricerca e intrecciandola con le analisi sopra esibite, mi pare che si possa concludere che il dono non è lo *scambio di equivalenti*: questo tipo di scambio, infatti, finisce per *slegare* i contraenti, nel senso che scotomizza i movimenti del dare e del prendere, per poterli poi misurare in vista dell'equivalenza monetaria. Ma il dono di cui andiamo in cerca non è nemmeno il dono puro, perché esso si impone attraverso la messa tra parentesi di ogni contesto e di ogni altra forma di relazione, al limite risulta estraneo anche all'utilità sociale (non tiene conto del bisogno)⁹.

14. Se il dono lega e con ciò personalizza le relazioni tra persone, allora il dono che più si presta a legare, rendendo personali e consuete (e perciò più intime) le relazioni, è precisamente il tempo, quando è tempo dell'esistenza, cioè il luogo in cui l'io prende posto (non il tempo della produttività o del consumo misurabili in termini di efficienza e di rendimento). *Il dono del tempo è il dono di sé, nella propria disponibilità al legame*, il quale si annoda e riannoda nel tempo condiviso. Se è il dono di sé, della propria storia (lo scrigno della memoria¹⁰) e

⁹Il dono puro, scrive Donati, è al confine tra il sociale e il religioso, dove il sociale si fa radicalmente umano e l'umano è specificatamente tale quando trascende se stesso nel divino. Qui il dono attualizza la capacità di trascendenza della relazione. (P. Donati, *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*, in Scabini e Rossi, *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, cit., pp. 55-102).

¹⁰ Agostino, nel libro decimo delle *Confessioni*, definisce la memoria come «un santuario vasto, infinito», «dove riposano i tesori delle innumerevoli immagini di ogni sorta di cose, introdotte dalle percezioni; dove sono pure depositati tutti i prodotti del nostro pensiero, ottenuti amplificando o riducendo o comunque alterando le percezioni dei sensi, e tutto ciò che vi fu messo al riparo e in disparte e che l'oblio non ha ancora inghiottito e sepolto.» Ancora: «nell'enorme palazzo della mia memoria [...] dispongo di cielo e terra e mare insieme a tutte le sensazioni che potrei avere da essi.» «Per tutti questi luoghi io trascorro, ora a volo qua e là, ora penetrandovi quanto più posso, senza trovare limiti da nessuna parte, tanto grande è la facoltà della memoria, e tanto grande la facoltà di vivere in un uomo, che pure vive per morire.» (Agostino, *Le Confessioni*, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2002, rispettivamente pp. 347, 343 e 361). Queste suggestive immagini ci fanno comprendere come donare la propria memoria e la propria storia,

delle aspettative future (il tempo della speranza), si tratta, è facile intuirlo, del dono più impegnativo. E' infatti attraverso il tempo che viene veicolata la propria esperienza, la trama soggettiva di conoscenze, affetti, saperi ed emozioni che sostanziano ogni essere umano. E' certo più facile donare del denaro, perché il denaro è staccato da sé, neutro e impersonale, essendo il numerabile in ogni scambio. Comprendiamo perciò la fortuna delle tante raccolte mediatiche, dove il dono del denaro rischia di diventare un prezzo per far parte dello spettacolo oppure un gesto di carità che non ha di mira la relazione tra le parti, ma le concepisce in una gerarchia per cui chi dà è chiamato a riempire un vuoto in chi riceve.

Se il tempo dice della misura e della qualità del rapporto (il tempo come qualità non numerabile), allora il simbolismo del tempo si mostra in tutta la sua densità perché è il più prossimo al fondo del nostro essere.

15. Come si misura il tempo nell'esperienza della Banca del Tempo (BdT)? Lo scambio di tempo è, in prima battuta, scambio di competenze, e le competenze non sono quantificabili. Ma il tempo è anche numerabile, scandito nell'unità di misura: poniamo, per esempio, l'ora. Ciò consente una certa equivalenza: il numero di ore di servizi prestati e resi. Al tempo come unità di scambio (come quantità) risponde il tempo come estensione dell'anima (come qualità delle competenze), in cui si deposita tutta l'esperienza del singolo. Lo scambio del tempo, qui cercato, non è un mero scambio di equivalenti, proprio per il valore qualitativo che il tempo porta con sé. Per questa parte, la seduzione del calcolo (il tempo come quantità) viene ammorbidita e come tenuta sotto controllo dal dono (il tempo come qualità).

16. Riprendiamo il sistema di assi cartesiani precedentemente descritto: nella direzione orizzontale, potremmo ora visualizzare il tempo come quantità, ovvero il numero di ore che dedichiamo allo scambio. Questa direzione individua lo scambio di servizi come uno scambio di equivalenti, secondo il profilo quantitativo: un'ora di giardinaggio, per esempio, vale un'ora di pittura. Nella direzione verticale, possiamo indicare lo scambio di competenze, l'aspetto qualitativo della transazione, ciò che del tempo non si può misurare, il tempo come estensione dell'anima (Agostino). Ed è propriamente questo aspetto che dà respiro alla transazione. Lo scambio di competenze diviene anche scambio di esistenze, se è vero che nella competenza (o nel sapere) costruiti nel corso del

tutto ciò che di noi sappiamo e anche tutto ciò che rimane per sempre sepolto negli atri della propria intimità pur continuando ad impregnare di sé la persona che siamo, rappresenti la più potente esperienza di dono. Lo stesso argomento potrebbe essere applicato alla speranza.

tempo si cela la trama narrativa della vita di ciascuno, che è quello che è per la somma di rapporti che lo hanno fatto vivere e progredire.

In concreto, se prendiamo l'esempio del giardinaggio, nel servizio che offro è la mia storia che parla, l'arte del giardinaggio che ho ricevuto in dono da mia madre o da mia nonna, la storia di un dono ricevuto e trasmesso, perché la sua memoria non venga perduta. La storia delle piante che ho amato, della fatica a coltivarle la terra, delle relazioni che ho costruito attraverso questi fiori. E gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Se l'accento è posto non sul servizio in quanto tale, (che sarebbe svolto efficacemente da un qualunque giardiniere), ma sulla qualità relazionale di cui il servizio è un mezzo, allora entra in scena non il soggetto come ruolo e funzione (facilmente reperibili sul mercato), ma il soggetto come persona, sorgente e trama di relazioni, disponibile a mettersi in gioco con la sua vita e la sua storia, disponibile a incontrare altre vite e altre storie e ad interagire con esse su diversi piani: il servizio svolto, la relazione tra i membri della BdT, la coltivazione di una storia comune (che si esprime anche nei diversi momenti di incontro e di approfondimento tra tutti i soci), e in fondo il reciproco *riconoscimento* in vista della 'fioritura' propria e altrui. In questo senso l'esperienza della BdT mi pare coordinare lo scambio di equivalenti (l'unità di misura) con lo scambio di doni (che imprime la tonalità donante all'esperienza di scambio).

17. In questo la BdT si differenzia dai servizi offerti dal mercato o dalle istituzioni pubbliche: il mercato, per sua natura, tende a quantificare la qualità. Perché solo la quantità consente l'equivalenza e l'equivalenza richiede il numerabile. Il numerabile poi è tradotto in compenso. Scrive al riguardo Ricoeur: «il pagamento mette fine ai mutui obblighi degli attori dello scambio. Si potrebbe dire che il mercato è la reciprocità senza mutualità»¹¹. Allo stesso modo, la numerabilità dello scambio consente l'equivalenza proporzionale, che concerne la sfera della giustizia. Il modello di cui l'esperienza della BdT è informata è, invece, quello dell'amicizia politica: essa rientra nella sfera dei beni relazionali. L'agire strumentale non è escluso, ma esso è alla radice di azioni pro-sociali, perché coltiva il bene relazionale per se stesso. L'elemento del dono dice della disponibilità affinché la cosa accada (elemento dell'incondizionato); l'elemento dello scambio dice della cornice normativa (lo statuto) entro i cui confini l'esperienza assume il proprio senso e la sua identità, rispetto ad altri modelli di donazione, come quelli della famiglia o dell'amicizia in senso stretto. Lo statuto funge da protezione rispetto alla domanda di donazione incondizionata. Infatti, lo scambio, nell'esperienza della BdT, è più oggettivato, senza che, però, venga meno il qualitativo della sfera dei beni relazionali. La BdT fornisce un contesto,

¹¹ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), Raffaello Cortina, Milano 2005.

che, come insegna Donati, è fatto di modelli culturali, norme sociali, scopi situazionali e risorse. Questo contesto è essenziale perché rappresenta una sorta di fondo comune (una forma di vita, potremmo dire) cui richiamarsi quando si tratta di rimotivarsi o di riflettere insieme.

18. Il problema consiste nella difficoltà di questo equilibrio (tra scambio e dono, o tra quantità e qualità, o ancora tra vincolo e creatività), equilibrio sempre da ritentare, perché, essendo questa esperienza all'incontro di due spinte diverse, il pericolo è la caduta nell'uno o nell'altro di questi estremi. Così, se si insiste troppo sul versante dello scambio di equivalenti, si potrà incorrere nel caso del cinico predatore o solamente dell'*opportunist*, per il quale conta di più l'interesse personale, mentre quello altrui scivola sullo sfondo. Se, invece, la spinta prevalente è quella qualitativa, ne esce la figura dell'*altruista* che assomiglia al volontario: dà sempre senza richiedere una controparte. Tuttavia, è molto probabile che costui sperimenti la fatica di stare in un'esperienza che non è di volontariato: verificandosi uno scarto tra il senso reale dell'esperienza (che è per essenza un certo scambio) e l'investimento di questo donatore (che vorrebbe essere solo uno che dona), egli finirà per sentirsi incompreso con l'amara conseguenza che la sua sorgente donativa potrebbe inaridirsi. Restiamo un istante su questo punto, perché è forse il più ardo da districare. Perché non funziona il dono puro e disinteressato nel modello della BdT? Perché il punto di partenza della BdT è un incontro e una mutualità nell'offerta dei saperi. Se si esce da questo obiettivo assunto unanimemente, con una forma di disponibilità di segno verticale (offerta senza richiesta di contropartita, dono che ignora la misura), ci si porta su un registro diverso che, per quanto nobile e bello, provoca la rottura dell'ordine della giustizia concordato. La cessazione della domanda in tendenza incepperebbe il meccanismo di funzionamento che è dato, per l'appunto, dalla reciprocità o mutualità. La rinuncia alla richiesta di servizi disattiverebbe la circolazione di saperi e servizi, e in fondo la sospensione della relazione. Senza contare che i servizi non richiesti di qualcuno possono provocare frustrazione in chi li offre. La domanda di riconoscimento è, infatti, garanzia e legittimazione per chi la riceve, così che colui che è richiesto, mentre offre il proprio servizio, si sente confermato nella propria competenza. A sostegno del primato del bene relazionale su ogni prestazione oggettivabile, sta la conferma dei soci della BdT che rivelano come alcuni membri, i cui servizi non erano richiesti, abbiamo manifestato la disponibilità ad altri tipi di prestazione, più spendibili per il gruppo. Questo riposizionamento secondo i bisogni altrui, da un lato, mi sembra attestare che l'offerta della relazione è il movente principale dell'esperienza della BdT: in effetti, in questo specifico caso, l'attenzione contestuale al bisogno altrui prende il posto di ogni presunzione sui bisogni altrui (non decido io quello che voglio

donare, ma mi lascio istruire dal contesto, sì che è l'altro socio ad avanzare in primo piano e non la mia scelta al suo indirizzo. Detto altrimenti, il bene altrui viene prima della mia competenza, al punto che posso decidere di lasciare sullo sfondo quella competenza, facendomi guidare dai miei consociati). Dall'altro lato, appare evidente che, quando la motivazione è abbastanza forte, la spinta donativa dispiega tutta la sua creatività e fluidità, gustando anche la scoperta di essere diversi da come si credeva e di possedere talenti insospettati. In questo senso, l'apertura di credito alle persone diventa strutturante l'esperienza dello scambio.

Tornando al punto centrale, se la BdT si nutre tanto della tonalità dell'*agape-gratuità* quanto di quella della *giustizia*, l'annullamento di uno dei poli provocherebbe il naufragare dell'intera esperienza che dipende da entrambi. Evidentemente la ricerca del giusto equilibrio tra due linee di fuga non è sempre facile, tanto che i soci dovranno insieme sempre rimotivarsi. Dico insieme, perché il contesto associativo è un elemento di protezione rispetto alle singole iniziative, maggiormente esposte al rischio di smarrirsi.

Per dirlo in altro modo, attraverso l'illuminante ed efficace formulazione ricoeuriana sulla mutualità del dono, la difficoltà sta tutta qui: l'*agape* deve accettare di perdere «la "purezza" che la esclude dal mondo» e la giustizia di perdere «la sicurezza che le è conferita dalla sottomissione alla regola di equivalenza». Il motivo della tensione sta nel fatto che l'*agape* «rende inutile il riferimento alle equivalenze perché ignora la comparazione e il calcolo», mentre la giustizia vive proprio della comparazione e del calcolo. La giustizia, infatti, impone di dare a ciascuno ciò che gli spetta. Dicendo questo è sottoposta al calcolo di ciò che spetta a ciascuno e all'argomentazione sulla giustezza delle procedure.

Dobbiamo concludere con lo scacco dell'esperienza della BdT e di ogni scambio di doni, dicendo che le due direzioni opposte si elidono a vicenda? Al contrario. In effetti, è sempre Ricoeur a ricordarci che l'*agape* almeno in un punto incrocia il dono: essa non è priva di desideri come a prima vista potrebbe sembrare, ma vive dell'unico desiderio di donare, cioè inclina alla generosità. Essa perciò va tenuta ferma in un mondo che sembra contrarre lo spazio della relazione attraverso la ricerca dell'equivalenza. La generosità del dono poi non discredita il dono di risposta, perché come diceva già Tommaso d'Aquino, il contro-dono non è un mero equivalente di quanto il donatario ha ricevuto (secondo il solo criterio quantitativo), ma rilancia il rapporto con un altro (nuovo) dono. Non si tratta di rendere, ma di donare a propria volta, introducendo il qualitativo al posto del numerabile. Un modo qualitativo per contraccambiare è per esempio la gratitudine. Su di essa si basa il *buon ricevere* che è l'anima della distinzione tra la buona e la cattiva reciprocità.

19. Le due spinte (gratuità e giustizia) devono restare in tensione, abbiamo detto. Il sociologo francese A. Caillé **descrive un modello del dono in cui il registro dell'utile venga coordinato con il registro della bellezza; si noti però - questa è un'aggiunta fondamentale - che per funzionare l'utile deve essere subordinato alla bellezza della manifestazione di sé. Se così non fosse, uno si rivolgerebbe al mercato, nel caso in cui cercasse solo un servizio senza investimento personale e senza la disponibilità ad offrire la sua storia. La qualità relazionale prevale (non nel senso che annulla, ma nel senso che dà la forma e la tonalità) sui meccanismi regolati dall'esterno (le leggi impersonali di equivalenza e proporzionalità). Questo significa che la BdT deve operare «un mescolamento e una trasformazione di logiche opposte», al fine di assolvere compiti funzionali (scambio di servizi e saperi) sotto la forma della personalizzazione o ancora al fine di «formare alleanze su grande scala [...] senza rinunciare alla forma della piccola società.»¹² Ciò avviene quando il *valore di legame* è più importante del *valore di uso* del bene scambiato, o del *valore di scambio* (confronto tra la quantità dei beni). Il bene scambiato indietreggia sullo sfondo di fronte al valore di legame.**

20. Tra il realismo depressivo per cui l'auto-interesse è dominante e l'idealismo irraggiungibile per cui tutto è gratuito, resta la coltivazione (l'esercizio) della virtù del dono, ovvero il dono come modo d'essere, una sorta di «basso continuo» all'opera anche nelle altre relazioni. Diventa un modo d'essere nel senso che coinvolge tutto l'essere di chi lo fa, in quanto mette in gioco la sua identità come identità relazionale. La reciprocità acquisita nel dono, infatti, è fondativa rispetto alle forme di scambio applicate da stato e mercato, perché nessun commercio sarebbe possibile senza un preliminare atteggiamento di fiducia e nessuno stato reggerebbe senza un interesse primario per gli altri.

21. Tempo come *scambio* di quantità o come *dono* di sé? Lo scambio di doni consente di saldare una doppia finalità: sé come fine (la coltivazione del proprio tempo come fine) e l'altro come fine (la fioritura dell'altro come fine del mio agire oblativo). Come posso tenere in vista simultaneamente un doppio fine, poiché entrambi valgono come un orizzonte inoltrepassabile? Mentre il bene dell'altro rimane propriamente in vista, il mio bene semplicemente accade come

¹² A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1998. Il fatto associativo, secondo Caillé, si trova all'interfaccia tra la sfera primaria (dove le persone valgono più delle loro funzioni e dei servizi che possono offrire) e la sfera secondaria (funzionante in modo più impersonale perché il ruolo e la competenza viene innanzi sulla persona). Si potrebbe domandarci: che cosa l'esperienza della BdT trattiene della socialità secondaria (posto che essa si qualifica secondo l'asse della primarietà dei rapporti) e che relazione intercorre tra le due forme di socialità? Sono in tensione o collabora a una stessa finalità?

conseguenza del primo (Vigna). Scrive Todorow: «Tutte le forme di realizzazione hanno un aspetto paradossale: sembra che in esse l'io venga dimenticato e invece ne esce arricchito. Quando faccio un lavoro per il piacere di farlo non penso a me; quando ammiro o comunico indietreggio sullo sfondo. Eppure ogni volta rafforzo la mia esistenza.»¹³

Bibliografia consultata:

- G. Bataille, *La parte maledetta* preceduta dalla *Nozione di dépense* (1967), Bollati Boringhieri, Torino 1992;
- J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), Feltrinelli, Milano 1984;
- G. Berthoud, J. Godbout, G. Nicolas, A. Salsano, *Il dono perduto e ritrovato*, Manifestolibri, Roma 1994;
- P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con Tre studi di etnologia cabila* (1972 e 2000), Raffaello Cortina, Milano 2003;
- L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004;
- L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia e società civile*, Mondadori, Milano 2006;
- A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1998;
- J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta* (1991), Raffaello Cortina, Milano 1996;
- Id., *Donare la morte* (1999), Jaca Book, Milano 2002;
- G. Ferretti (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2003;
- P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991;
- P. Donati, *Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali*, in E. Scabini e G. Rossi, *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e Pensiero, Milano 2000;
- U. Galimberti, *Valore etico e religioso del dono*, in «Esodo», 4, 2004;
- Id., *Il gioco delle opinioni*, Feltrinelli, Milano 2004;
- P. Gilbert, S. Petrosino, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il melangolo, Genova 2001;
- J. Godbout (in coll. con A. Caillé), *Lo spirito del dono* (1992), Bollati Boringhieri, Torino 1993;
- M. Godelier, *L'énigme du don*, Fayer, Paris 1992;
- R. Guideri, *Ulisse senza patria: etica e alibi del dono*, L'Ancora, Napoli 1999;
- M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002;

¹³ Todorov, *La vita in comune*, pp. 171-172.

- L. Hyde, *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà* (1979), Bollati Boringhieri, Torino 2005;
- S. Labate, *La buona verità. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 2004;
- C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* (1947), Feltrinelli, Milano 1984;
- G. Maraniello, S. Risaliti, A. Somaini, *Il dono. Offerta ospitalità insidia*, Charta, Milano 2001;
- M. Mauss, *Saggio sul dono* (1924), in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000;
- K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), Einaudi, Torino 2000;
- E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001;
- P. Ricoeur, *Amore e giustizia* (1990), Morcelliana, Brescia 2000;
- Id., *Percorsi del riconoscimento* (2004), Raffaella Cortina, Milano 2005;
- Revue du Mauss, *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, La Découverte, Paris 2004 ;
- S. Semplici (a cura di), *Il mercato giusto e l'etica della società civile*, «Annuario di Etica», n. 2, Vita e Pensiero, Milano 2005;
- P. Sequeri, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. Gasparini (a cura di), *Il dono tra etica e scienze sociali*, Ed. Lavoro, Roma 1999;
- Id., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002;
- J. Starobinski, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso* (1994), Einaudi, Torino 1995;
- T. Todorov, *La vita in comune. L'uomo è un essere sociale* (1995), Pratiche, Milano 1998;
- C. Vigna, *Etica del desiderio umano*, in Id. (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001;
- Id., *La coppia umana e il dono di sé*, in Scabini e Rossi, op. cit.;
- Id., *Il dono come relazione pratica trascendentale*, in Id. (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002.