

## ORIZZONTE FILOSOFICO

---

nuova serie a cura di Roberto Mancini

La nuova serie di questa collana, fondata da Italo Mancini, si propone come un'apertura di percorsi che diano conto della fecondità del pensiero filosofico più recente. Percorsi innovativi in quanto gettano una luce inattesa sull'esistenza singola e collettiva. I volumi della collana mettono a tema questioni cruciali del nostro tempo, che saranno trattate sulla scorta del riferimento alle voci più autorevoli, eppure non di rado poco studiate, del panorama filosofico contemporaneo.

Caratteristica di fondo della collana è la sua impronta dialogica, nel senso che sia l'opera dei pensatori presentati nei singoli volumi, sia gli autori di questi ultimi esprimono tendenze differenti, senza alcuna omologazione a un'ortodossia di scuola o di visione del mondo.

Comune a tutti è piuttosto la pratica della filosofia come sapere ermeneutico e testimoniale rispetto ad una verità che convoca all'incontro e al dialogo.

**della stessa collana**

---

Raimon Panikkar

**L'ESPERIENZA FILOSOFICA DELL'INDIA**

pp. 232 - euro 16,53

Roberto Giusti

**ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ**

**la comunità delle singolarità**

**in Hannah Arendt**

pp. 184 - euro 13,94

Sergio Labate

**LA SAPIENZA DELL'AMORE**

**in dialogo con**

**Emmanuel Levinas**

pp. 272 - euro 17,56

Paola Mancinelli

**CRISTIANESIMO SENZA SACRIFICIO**

**filosofia e teologia in René Girard**

pp. 208 - euro 14,46

Alessandra Cislaghi

**IL SAPERE DEL DESIDERIO**

**libertà metafisica e saggezza etica**

pp. 280 - euro 15,00

Questo volume è stampato con il contributo  
dell'Università di Macerata.

SERGIO LABATE

---

# **LA VERITÀ BUONA**

Senso e figure del dono  
nel pensiero contemporaneo

CITTADELLA EDITRICE  
ASSISI

## L'AUTORE

SERGIO LABATE, dottore di ricerca in filosofia, è titolare di un assegno di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze umane dell'Università di Macerata. Oltre ad aver pubblicato, per questa stessa Editrice, il volume *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas* (2000) è autore di numerosi articoli tra fenomenologia, ermeneutica e ontologia, con particolare riguardo alle ricomprensioni contemporanee della metafisica del bene.

Progetto grafico della copertina di  
ETTORE MARZANO

© Cittadella Editrice - Assisi  
1<sup>a</sup> edizione febbraio 2004

ISBN 88-308-0770-2

*A Giovanni Ferretti  
maestro di buoni sentieri*

*Nasciamo, per così dire,  
provvisoriamente, da qualche parte:  
soltanto a poco a poco  
andiamo componendo in noi  
il luogo della nostra origine,  
per nascervi dopo,  
e ogni giorno definitivamente.*

R. M. RILKE, *Lettere milanesi*

---

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

## Sommario sotto forma d'esergo

---

*Gli uomini disapprendono l'arte del dono. C'è qualcosa d'assurdo e incredibile nella violazione del principio di scambio; spesso anche i bambini squadrano diffidenti il donatore, come se il regalo non fosse che un trucco per vendere loro spazzole o sapone. In compenso si esercita la charity, la beneficenza amministrata, che tampona programmaticamente le ferite visibili della società. Nel suo esercizio organizzato l'impulso umano non ha più il minimo posto: anzi la donazione è necessariamente congiunta all'umiliazione, attraverso la distribuzione, il calcolo esatto dei bisogni, in cui il beneficiato viene trattato come un oggetto. Anche il dono privato è sceso al livello di una funzione sociale, a cui si destina una certa somma del proprio bilancio, e che si adempie di mala voglia, con una scettica valutazione dell'altro e con la minor fatica possibile. La vera felicità del dono è tutta nell'immaginazione della felicità del destinatario: e ciò significa scegliere, impiegare tempo, uscire dai propri binari, pensare l'altro come un soggetto: il contrario della smemoratezza. Di tutto ciò quasi nessuno è più capace. Nel migliore dei casi uno regala ciò che desidererebbe per sé, ma di qualità leggermente inferiore. La decadenza del dono si esprime nella penosa invenzione degli articoli da regalo, che presuppongono già che non si sappia che cosa regalare, perché, in realtà, non si ha nessuna voglia di farlo. Queste merci sono irrelate come i loro acquirenti: fondi di magazzino fin dal primo*

giorno. Lo stesso vale per la riserva della sostituzione, che praticamente significa: ecco qui il tuo regalo, fanne quello che vuoi; se non ti va, per me è lo stesso; prenditi qualcosa in cambio. Rispetto all'imbarazzo dei soliti regali, questa pura fungibilità è ancora relativamente più umana, in quanto almeno consente all'altro di regalarsi quello che vuole: dove però siamo agli antipodi del dono.

Di fronte alla maggior dovizia dei beni accessibili anche al povero, la decadenza del dono potrebbe lasciarci indifferenti, e le considerazioni in proposito sembrare sentimentali. Ma anche se, nell'abbondanza, il dono fosse diventato superfluo – e questo non è vero, sul piano privato come sul piano sociale, perché non c'è nessuno, oggi, per cui la fantasia non potrebbe scoprire proprio quell'oggetto che è destinato a fare la sua felicità –, continuerebbero a soffrire la mancanza del dono quelli che non donano più. Deperiscono in loro quelle facoltà insostituibili che non possono fiorire nella cella isolata della pura interiorità, ma solo nel contatto con il calore delle cose. Un gelo afferra tutto ciò che essi fanno, la parola gentile che resta non detta, l'attenzione che non viene praticata. Questo gelo si ripercuote, da ultimo, su coloro da cui emana. Ogni rapporto non deformato, e forse l'elemento conciliante nella stessa vita organica, è un dono. Colui in cui la logica della coerenza paralizza queste facoltà, si trasforma in cosa e congela.

(T. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M 1951; tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino 1954, pp. 38-39).



## Introduzione

---

Ora, l'idea del dono possiede le sue difficoltà specifiche, che possono essere scomposte in due momenti. Innanzitutto, è importante riconquistare la dimensione reciproca del dono rispetto a una prima caratterizzazione come unilaterale. Si tratta, poi, di restituire, nel cuore stesso della relazione di scambio, la differenza d'altezza...<sup>1</sup>.

La questione del dono sembra essere ritornata d'attualità nel dibattito filosofico, soprattutto grazie alle riprese dovute – da prospettive differenti – rispettivamente a Derrida e a Marion. Più in generale, il dono sembra esercitare una fascinazione provocata dal suo abitare ai margini della filosofia e dell'esistenza – precisamente *tra* esse, come tra la possibilità e l'impossibilità, la visibilità e l'invisibilità, la presenza e l'assenza. Questa funzione *mediatrice* del dono esprime perfettamente la rinuncia della filosofia alla potenza e il suo rinnovato impegno d'ascolto nei riguardi della verità. Il dono serve così a riavvicinare la verità cercata dalla filosofia alla verità che si rivela nell'esistenza. La filosofia come ricerca della verità, anche attraverso l'attenzione al dono, riacquista una lucidità che non sempre è riuscita a mantenere: si mette al servizio della verità, rinuncia a prender-

---

<sup>1</sup> P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2001; tr. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Jaca Book, Milano 2003, p. 680.

ne possesso. La filosofia cede il suo posto alla verità, l'accoglie ospitandola nel varco dell'esistenza, nell'eccedenza del senso che sporge irriducibilmente dall'esperienza autentica dell'essere al mondo. La filosofia rinuncia alla potenza non costituendo la verità, ma *riconoscendola*. Quest'affermazione richiede allora un radicale ripensamento del metodo e dello statuto filosofico. Mentre la "costituzione" della verità passa per un'attenzione alla formalità della conoscenza e alle sue leggi, il "riconoscimento" di essa passa per un iniziale "rispetto" nei confronti di ciò che è in questione.

A ben vedere, entrambe le possibilità sono sviluppi possibili della svolta fenomenologica attribuita a Husserl. Da un lato la tentazione della costituzione, espressa per esempio in alcune recenti interpretazioni della formulazione husserliana del principio fenomenologico: «ogni intuizione donatrice originaria è una sorgente legittima per la conoscenza, tutto ciò che ci si offre originariamente nell'intuizione [...] deve semplicemente essere ricevuto per il fatto che esso si dà, ma senza oltrepassare i limiti nei quali esso si dà»<sup>2</sup>. I limiti dell'intuizione sono i limiti della coscienza, e il compito della fenomenologia è riportare ogni possibile trascendenza all'immanenza, «restringere l'intuizione nei limiti dell'intenzionalità»<sup>3</sup>. Dall'altro lato l'apertura del riconoscimento, come per esempio s'esprime in un'ulteriore formulazione: «verso le cose stesse!»<sup>4</sup>. Invertire la rotta della filosofia, dunque, non rimanere in attesa della verità preparando *a perfezione* il luogo dell'incontro – la coscienza o anche l'idea

---

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *Ideen*; tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, pp. 50-51. (Sul tema cfr. anche M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, in «Revue de Métaphysique et de morale», n.1 [1991]).

<sup>3</sup> J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997; tr. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 12.

<sup>4</sup> E. HUSSERL, *Idee*, cit., p. 42. È evidente come l'assunzione esistenziale di questo principio – che già si trova in *Essere e tempo* di Heidegger – consumi un inevitabile tradimento rispetto all'*intentio* husserliana. Questo tradimento consiste nel mettere tra parentesi il primato fenomenologico della riduzione.

di un metodo formalmente pronto ad essere riempito dalle intuizioni –, ma muoversi verso la verità, approssimarsi e andarla a cercare nel luogo in cui essa ci attende. Al di là del seguito di questa storia e della sua possibile conclusione – quale fenomenologia prevale? Qual è più fedele al suo intento originario? – ciò che ci preme sottolineare è come questa doppia opzione accompagni di fatto tutto il percorso filosofico contemporaneo.

Un approccio filosofico al dono, come vorrebbe essere il nostro, può avere inizio solo dichiarandosi, rispetto a queste opzioni, favorevole alla seconda, riconoscendo che l'esistenza non è una regione della coscienza ma, piuttosto, la coscienza è una regione dell'esistenza. Una volta che la filosofia ha preso posizione scegliendo di non stare ferma ad attendere la verità, dove cercare se non nel cuore dell'esistenza, lì dove le esperienze *individuali* attestano significati *universali*, consensi intorno ad un senso che per frequentare la vita non rinuncia alla sua pretesa d'essere condiviso da tutti? La verità cercata dall'esistenza reclama dalla filosofia questa capacità di traduzione condivisa: attestare che la verità di ogni *singola* esistenza è al contempo la verità di *ciascuna* esistenza, secondo un desiderio di comunità che appartiene alla natura relazionale dell'essere umano. Così al primo movimento – la filosofia va in cerca della verità – ne segue subito un altro – anche la verità va in cerca della filosofia. Proprio per questo la rinuncia al primato non richiede una resa, ma un'estrema resistenza della filosofia dinanzi alle istanze (e ai fraintendimenti) della contemporaneità: anche attraverso la filosofia l'umanità non rinuncia a reclamare un senso per la propria vita e, insieme, ad offrirlo ad altri.

È bene però avvertire il lettore: questo libro non tematizza la questione della verità sul piano più tradizionale dell'epistemologia, bensì su quello dell'esperienza che noi possiamo averne nelle relazioni intersoggettive e, in particolare, nelle dinamiche intersoggettive. La nostra convinzione è infatti che, nella messa in questione filosofica del dono, ciò che è *veramente* in questione sia la verità: gli eventi di dono attestano infatti che la verità dell'esistenza non è né neutra né formale. Da Heidegger in poi, invece, la filosofia sembra fare i conti con una verità che si manifesta primariamente come apertura. Una verità tradotta sotto

il segno esclusivo dell'apertura rischia di declinarsi secondo la sola modalità della possibilità: la verità che ci ospita è apertura di possibilità dell'esistenza. Ora, l'apertura permette al pensiero di rivelare una verità che ha il respiro della trascendenza, ma allo stesso tempo rinuncia a svolgere qualunque discorso sull'effettività di tale verità. Che noi siamo dentro un'apertura che ci custodisce e ci trascende limitando la tentazione filosofica del dominio – sia quest'apertura nominata come mondo, essere, *Ereignis*, vita, Dio – è forse solo la penultima parola della filosofia in ascolto della verità dell'esistenza, e certo non ne è la prima. Riconosciuta la verità in quanto apertura di possibilità per l'esistenza, vale la pena cercare anche di riconoscere che non ogni possibilità vale un'altra: non è lo stesso far vivere o dare la morte, non è lo stesso comprare o donare, non è lo stesso aprire possibilità all'esistenza o chiuderle. Il valore *reale* di ciascuna possibilità apre un ulteriore e originario spiraglio alla verità, la nomina senza correre il rischio di determinarla. Il dono rappresenta precisamente una di queste possibilità il cui valore reale permette di orientare l'apertura della verità in senso ontologico ed etico.

Che cos'è il dono? È in primo luogo un fatto dell'esistenza umana, ma è un fatto che eccede l'ontologia della semplice-presenza. L'esperienza del dono rimanda ad un paradosso ontologico, quello per cui l'essere di cui facciamo esperienza non c'è, non si dà alla presenza come si danno alla presenza gli oggetti o gli enti. Questo paradosso ontologico rilancia la questione dell'essere attraverso una referenza negativa e un guadagno positivo. La referenza negativa è evidentemente quella per cui il rinnovamento dell'ontologia passa attraverso il rispetto della differenza ontologica – che il paradosso del dono declina in modo paradigmatico. Il guadagno positivo è il fatto che questo rispetto non rigetta la questione dell'essere di nuovo fuori dall'esistenza, ma anzi la ripropone nel cuore stesso di essa: è il fatto che noi esistiamo la condizione perché l'essere si riveli nella sua differenza. È proprio tale rinnovamento dell'ontologia che, dal momento che si gioca nel cuore stesso della nostra esistenza, richiede d'essere approfondito e tradotto anche attraverso l'irruzione dell'etica. Ritroviamo qui la necessità dell'intrigo tra on-

tologia ed etica che il dono rilancia: se esso ci offre un essere irriducibile alla semplice presenza, al contempo offre un essere che non è mai indifferente. Donare è un evento che apre una costellazione di senso che è *evidentemente* etica: si dona sempre a qualcuno, e questo dono consiste sempre in un'intenzione connotata eticamente. Ripulito filosoficamente ed esistenzialmente dalle sue ambiguità, il dono manifesta un'*apertura* all'altro che è in verità *preferenza* all'altro, attenzione e cura secondo la modalità del voler-bene. La possibilità del dono è legata alla cifra della sua bontà: *se il dono non è buono, esso non è dono*.

Ma questo legame essenziale tra il dono e la bontà si presta subitaneamente ad un'obiezione radicale: se anche fosse affermato tale legame, per quale motivo la bontà che inerisce al dono dovrebbe inerire anche alla verità? La connotazione etica del dono non farebbe anzi che confermare la neutralità della verità come apertura, poiché il dono sarebbe precisamente una possibilità buona all'interno di un orizzonte d'apertura che comprende anche le altre possibilità. Se anche la verità del dono è buona, la verità che *apre* la possibilità del dono rimane indifferente. La messa in questione del dono richiederebbe così una mera ontologia regionale, e non avrebbe alcun valore rispetto alla nozione di verità. Contro quest'obiezione, il nostro tentativo opporrà la convinzione che il dono non fa che tradurre esistenzialmente la forma stessa del nostro iniziare, e in questo non fa che ricordare che non solo il dono appartiene all'apertura della verità, ma anche che la verità della nostra esistenza appartiene alla semantica del dono: il nostro incontro con la verità (ma anche il nostro *essere in verità*) avviene come un'esperienza di dono. La questione filosofica del dono finisce per essere allora un'interrogazione radicale del senso e del valore della verità: essa non consiste più soltanto nell'essere un'apertura di possibilità dell'esistenza, ma molto più nell'essere un'apertura di possibilità *buone* per l'esistenza. Attribuire alla verità una bontà – la verità *buona* – non è ricadere nella determinazione di essa, ma attingere alla sua rivelazione attestata dal dono, non accettando che essa rimanga *vuota*.

La nostra ricerca è suscitata allora dalla precomprensione di un significato ristretto e chiaro da assegnare al dono. Que-

sta pre-comprensione non è una falsa partenza, ma è l'unica (nostra) partenza possibile. *Noi* abbiamo interpretato filosoficamente l'esperienza del dono secondo questo significato. Il fatto che siamo stati *proprio noi* è dovuto all'intrascendibilità della situazione storica di ciascuno. È per questo che insistiamo tanto nel precisare che l'oggetto della nostra ricerca non è il dono ma la sua esperienza. Del dono infatti non c'è presenza se non attraverso l'esperienza. Certo, si può obiettare che anche queste pagine cercano di *attestare* la presenza del dono, ma a quest'obiezione si può rispondere che anche il linguaggio, in quanto sempre destinato ad altri, è un'esperienza *di* dono che, in questo caso, è anche *sul* dono. D'altra parte, il *limite* del nostro punto di vista è la *soglia* attraverso la quale abbiamo cercato di scrivere di filosofia, cioè dirigendo uno sguardo su un'esperienza particolare – il dono (e a partire da un'esperienza particolare di questa esperienza particolare: la nostra) – alla ricerca di un senso e di un significato che abbiano un respiro condiviso, che rispondano a quella verità che c'interpella tutti<sup>5</sup>. È anche per ciò che questa ricerca vorrebbe avere un taglio ermeneutico, in un doppio senso. In primo luogo quello di partire da alcune pre-comprensioni per cercare di verificarle in una circolarità virtuosa, che cominci dall'origine, attraverso un'interpretazione simbolica di alcuni miti fondatori, e, dopo un percorso di verifica attraverso il pensiero di tre autori della filosofia del Novecento, ritorni all'origine, cercando però di darne, infine, un'altra interpretazione. In secondo luogo nel senso di riconoscere sempre l'anteriorità dell'esperienza del

---

<sup>5</sup> Seguendo così la celebre indicazione, ricca d'ironia e profondità, di Adorno: «Al pensatore odierno non si chiede niente di meno che questo: *essere nello stesso momento nelle cose e al di fuori di esse*; e il gesto del barone di Münchhausen, che si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino, diventa lo schema di ogni conoscenza che vuol essere qualcosa di più che constatazione o progetto. E poi vengono i filosofi di professione a rimproverarci di non avere un solido e stabile punto di vista» (T. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951; tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino 1954, p.78 cn).

dono rispetto alla sua tematizzazione filosofica. Ciò significa: mettersi in ascolto del dono e della sua esperienza, lasciare che il suo messaggio possa pervenire attraverso differenti modi in cui la comprensione dell'uomo ha prestato orecchio alla verità che s'offre: il linguaggio del mito, il linguaggio della filosofia, il linguaggio delle scienze umane.

Tra i tanti nessi ricorrenti ci pare ce ne siano due che vale la pena segnalare fin d'ora per permettere a chi legge di sopporre alle inevitabili complicazioni della scrittura.

Il primo nesso è quello individuato nel rapporto tra dono e abbandono. Ad uno sguardo attento all'esperienza dovremmo credere che essi non debbano avere alcun contatto: mentre donare definisce un movimento di prossimità nei confronti di qualcuno, abbandonare definisce il movimento contrario: allontanarsi dall'altro. Ma, al contempo, uno sguardo attento non può che segnalare come accada assai di frequente di unificare i due termini. Quest'ambigua parentela non è soltanto linguistica, ma è anche e soprattutto concettuale. Avviene che la nostra comprensione di eventi oblativi si dia nei termini dell'abbandono. Ciò è dovuto, come avremo modo di vedere, ad una potenza prolettica dell'abbandono, per cui esso anticipa i significati dell'esistenza configurandosi come un modello vero e proprio di comprensione, il *logos dell'abbandono*, appunto. Questa potenza comincia ad agire nell'istante stesso della nascita – dal momento che ciò che è in gioco in essa è (anche) il riconoscimento ontologico circa la positività o la negatività della nostra esistenza individuata (cioè nell'incontro con altri come incrocio di prossimità e separazione – termini che spiegano perfettamente il *trauma* della nascita, ma anche il suo *dono*).

Il secondo nesso è allora quello tra dono e nascita. Questo nesso deve intendersi in due sensi: da un lato è in un'altra interpretazione della nascita che si gioca la possibilità di offrire una comprensione del dono senza il filo conduttore dell'abbandono. Dall'altro lato è l'esperienza mondana del dono ad offrire gli elementi di tale interpretazione – fino al punto di riconoscere che ogni dono trova la sua verifica nell'essere *memoria della nostra nascita*. A partire da questi due nessi – la cui ricorrenza è trasversale a queste pagine pur corrispondendo essi

all'inizio e alla fine del percorso – è possibile delineare brevemente la struttura di questa ricerca.

Il primo capitolo si propone di decifrare la legalità che inerte al logos dell'abbandono e il modo attraverso cui esso agisce nella *comprensione esistenziale* dell'esperienza del dono. Questa decifrazione avviene a partire da una convinzione metodologica, che consiste nel riconoscere che il dono richiede al pensiero l'assunzione formale della simbolicità come luogo del senso. Il fatto che il dono sia un simbolo, come vedremo, assume così contemporaneamente sia una funzione metodologica sia una funzione di contenuto: poiché il pensiero che intenziona il dono sotto la forma del simbolo deve infine riconoscere che esso non solo *si manifesta* sotto le spoglie del simbolo, ma al contempo *è* simbolo. Avendo guadagnato tale assunto di metodo, dunque, il percorso interroga il dono nel suo incrocio con l'abbandono a partire da nuclei originari in cui il senso si presenta sotto forma simbolica, e cioè i miti fondatori. La nostra attenzione è indirizzata in particolare al mito di Edipo, per la tradizione greca, e a quello di Abramo, per la tradizione giudaica. Questa scelta è motivata semplicemente dal fatto che in essi ci pare emergere chiaramente quell'incrocio da noi cercato. Infine, l'ultima parte del capitolo tenta di mettere in luce i significati esistenziali attraverso i quali l'esperienza del dono viene riportata al logos dell'abbandono.

Il secondo capitolo prova a fornire testimonianza di come tale logos abbia condizionato anche la *comprensione filosofica* del dono – riproponendo fedelmente le leggi che la comprensione esistenziale ha fatto emergere. Anche qui la scelta degli autori di riferimento può apparire arbitraria, ma ha una sua stringenza giustificativa. Derrida e Marion, infatti, sono i due autori che oggi prevalgono negli studi e nella letteratura filosofica sul tema, e Heidegger rappresenta, senza alcun dubbio, uno dei loro referenti più diretti. Tale scelta guadagna allora l'assoluzione dall'accusa dell'arbitrio, ma forse non si salva dall'accusa d'essere parziale. Accanto a questi tre autori, infatti, vi sono altri approcci filosofici al dono che avrebbero di sicuro meritato un'attenzione specifica (pensiamo a Marcel, a Levinas, alla Zambano). Il paradosso è che la nostra posizione, come emergerà an-



che troppo chiaramente, trova molti più accordi con questi altri autori che con i tre presi in considerazione. Ma ci è parso più corretto introdurci alla questione a partire dai luoghi della tradizione filosofica riconosciuti oggi come centrali rispetto al dono. D'altra parte, ciò che distingue i tre autori da quegli altri è precisamente il fatto d'essere implicati nell'ambigua comprensione del dono a partire dall'abbandono. In Heidegger quest'ambiguità emerge in particolare attraverso la lettura della conferenza su *Tempo ed essere*, dove in forma concisa vengono ripresi tutti i temi delle sue ultime opere, dallo *Es gibt* al misterioso concetto nominato come *Ereignis*. Attraverso l'analisi di essi proveremo a sostenere la tesi secondo cui in Heidegger il dono, che è sempre ontologico, viene interpretato infine secondo un doppio abbandono, dell'essere da parte dell'ente e dell'ente da parte dell'essere. In Marion l'ambiguità emerge già nella riduzione del fenomeno del dono alla sua semplice donazione; il che dà luogo ad un abbandono che configura, in ultima istanza, una perdita della possibilità stessa della relazione di dono. In Derrida l'ambiguità viene attraversata senza alcuna volontà di scioglimento: il paradosso designa precisamente il luogo del dono, così che l'abbandono rappresenterebbe il più fidato alleato del dono – dal momento che l'apparire del suo spettro permette di fare sempre memoria dell'irriducibilità del dono alla semplice presenza. La pre-comprensione che muove il nostro tentativo è differente, ma ciò non vuol dire che l'approccio con i nostri autori sia polemico. Riconosciamo in essi invece una profondità che nega qualunque lettura univoca: in questo senso in ognuno si può trovare il nesso dono-abbandono ma si possono rintracciare anche dei varchi e delle fughe in avanti che permettono di anticipare un pensiero del dono senza compromissione con l'abbandono. In questi varchi donati cercheremo allora di modellare la questione del dono secondo un codice autonomo, la cui capacità di essere filosoficamente rilevante è affidata tutta all'ultima parte del percorso.

Il terzo capitolo svolgerà questo tentativo attraverso lo scandirsi di tre tappe. La prima tappa cerca di dare forma organica a ciò che il dono non è, così da ribadire alcuni elementi d'irriducibilità che rappresentano a nostro parere l'eredità inaggira-

bile dei tentativi dei tre autori già trattati. La seconda tappa cercherà di riepilogare quali sono i caratteri positivi per cui il dono può essere interpretato a partire da se stesso – senza più alcun filo doppio a condizionarlo. Questa seconda tappa culminerà nell'affermazione di un modello universale del dono – da ritrovare nel fenomeno della nascita e, in particolare, nell'abbraccio ontologico del grembo. L'ultima tappa del percorso sarà dunque un ritorno all'inizio, in un doppio senso. Il primo senso è quello per cui si ritorna all'inizio del lavoro – che consisteva nella messa in questione della nascita compresa a partire dall'abbandono – per modificarne la lettura e cercare d'interpretare la nascita come un evento di dono, e non uno tra gli altri, ma l'evento originario e paradigmatico. Il secondo senso è proprio quello di riportare l'esperienza del dono al suo radicamento esistenziale – che è precisamente la *radice* dell'esistenza, il suo inizio.

Questo percorso riesce pienamente? Non tocca a noi la risposta, poiché esso è da noi semplicemente *donato*, nella libertà dell'accordo o del disaccordo. Quel che possiamo infine dire è che, come ogni dono, anche questo percorso è *finito* – nel senso che il suo termine rilancia la questione ad una compiutezza che è sempre di là da venire. Così, tra le tante imperfezioni, vorremmo segnalare almeno una. Il nostro tentativo s'interrompe con l'ermeneutica del grembo, nella convinzione che ogni dono ne riproponga i caratteri, sia di fatto un memoriale della nascita e, allo stesso tempo, un continuare a nascere. Ma tale conclusione apre ulteriormente la questione del dono, poiché richiede alla filosofia un altro sforzo, quello di interpretare gli eventi mondani del dono secondo il primato della nascita (e ciò vale soprattutto per due eventi in cui questa memoria emerge in modo trasparente: l'incarnazione erotica – come apertura del dono nel tempo futuro – e il perdono – come apertura del dono che concerne il tempo passato).

In effetti, ciò che ci pare *veramente* in gioco in questo tentativo d'interpretazione filosofica dell'abbandono, del dono, della nascita, è precisamente quella doppia possibilità indicata nella citazione di Ricoeur posta all'inizio di queste pagine. Attraverso la questione del dono, infatti, la filosofia mette in questione, più ancora che la possibilità dell'attestazione esistenziale di relazioni orientate positivamente secondo la reciprocità, la capa-

cità di *pensare* tali relazioni. Il paradosso del dono – e dunque la sua provocazione filosofica – è proprio questo: nessuno può negare che la vita attesta eventi in cui le pratiche di riconoscimento reciproco non sono legate ad una violenza necessaria: noi siamo dentro la reciprocità positiva – e ogni dono non fa che ricordarcelo. Ma il nostro pensiero non riesce ancora pienamente a dare ragione di questa reciprocità, riducendola o all'inesistenza o alla follia. Contro questa doppia resa, il dono provoca la filosofia a prestare ancora attenzione alla verità offerta dagli eventi di dono, per “ricquistare la dimensione reciproca” che il dono attesta e a cui il pensiero non può e non deve rinunciare. Ma al contempo il dono suggerisce alla filosofia che non può esserci reciprocità non violenta se non a partire dal rispetto della “differenza d'altezza” – a partire allora dal riconoscimento della *trascendenza* dell'altro, del suo valore irriducibile alla semplice partecipazione alla relazione. Essere in relazione è il modo umano di fare esperienza dell'altro, e, per questo, ogni relazione si misura sull'alterità dell'altro, tanto quanto la misura di ogni dono è la preferenza per l'altro cui doniamo. Non c'è prossimità possibile se non nel riconoscimento di quest'alterità in quanto movente del nostro approssimarci reciproco, non c'è alterità se non in quest'estroversione che c'impone, prima ancora che il dovere di lasciar essere l'altro, il desiderio di amare l'essere dell'altro.

Così, il pensiero che accoglie questa doppia sfida lanciata dal dono si riconosce in ascolto di una verità che, non essendo dell'uomo, è sempre per l'uomo – a partire dalla sua esistenza, dalle ombre che ci accompagnano e dagli sprazzi di luce che ci riscaldano ogni tanto. Anche andando incontro al dono, la filosofia sceglie di andare verso la *verità buona*, rilanciando un impegno che è etico, prima ancora che metodologico: incontrare tale verità significa averne cura, *amarla*, amando i volti e i corpi delle persone che ci offrono verità perché sono verità: «essere o non essere filosofo, è soprattutto una questione d'amore»<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> M. ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, Ediciones Siruela, Madrid 1995; tr. it. di E. Nobili, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 58.

## RINGRAZIAMENTI

*Scrivere un libro è un'esperienza maieutica, e nel momento in cui esso viene finalmente alla luce ci si rende conto di quanti, e in quanti modi differenti, ne hanno condiviso la gestazione. Allo sguardo di colui che scrive, il libro non ha solo le sembianze di un libro, ma anche e innanzitutto appare come una storia, la propria storia, e come un tempo, un tempo dentro cui ritrovarsi. Il libro nasce da un tempo fecondato in scrittura e seminato nell'esistenza. Tutti coloro che hanno abitato questo tempo, il mio sguardo li incontra nel libro: questo libro è loro poiché la mia vita è con loro.*

*In particolare vorrei ringraziare mia madre, mio padre e Luca, il cui affetto ha prestato attenzione anche alle mie disattenzioni; ringrazio mia madre anche per la premurosa ed essenziale rilettura del testo. I miei ringraziamenti vanno inoltre al prof. Giovanni Ferretti, il cui ammaestramento si è sempre tradotto in una vigilanza dei miei eccessi e in un affetto che rivela l'insegnamento più profondo: il fatto che la vita reclami alla filosofia l'aderenza alla propria verità; al prof. Roberto Mancini, la cui presenza quotidiana è un filo di senso con cui tessere insieme la mia incerta interrogazione filosofica e la mia esistenza imperfetta, e che mi insegna, tra l'altro, che il modo umano di sostare tra la bellezza e il dolore è il sorriso. Ringrazio ancora chi, con interrogazioni filosofiche o esistenziali, ha condiviso questa gestazione: Laura, Carla, Francesco, Fiammetta, Paola, Eliana, Filippo, Federica, Marina.*

*Questo libro parla del dono e anche dell'abbandono. Tutti coloro che hanno scelto di abbandonarmi o che sono stati da me abbandonati; tutti quelli che, come me, cercano di nascere e ancora non lo sono del tutto: questo libro è dedicato anche a loro, perché non perdano mai il desiderio d'esser felici insieme.*

Capitolo primo

---

**ABBANDONO ERGO SUM**

*And the end of all our exploring  
will be to arrive where we started  
and know the place for the first time<sup>1</sup>.*

Si potrebbe pensare che si tratti di un dono (la parola tedesca è *die Hingebung*: il dono a...), ma mettere a bando non è donare in bando, e quest'ultimo sintagma, che taluni hanno voluto cercare, non è attestato. L'essere non è donato nell'abbandono, se il dono presuppone la riserva e la provvista di una ricchezza, un'accumulazione primitiva, così come la generosità di un donatore. La legge non dona niente, essa ordina. *L'essere è donato* – o gli è stato fatto un dono – *solo nella misura in cui un dono*, molto al di qua di ciò che rappresentiamo e che pratichiamo con questo nome, è, *o dovrebbe sempre essere, abbandonato. Crediamo di sentire, vorremmo sentire "donare" in "abbandonare", ma è il contrario che è vero<sup>2</sup>.*

Perché sintetizzare un approccio critico nei confronti del dono assumendo come codice interpretativo il tema dell'abbandono? L'abbandono sembra richiamare intuitivamente il dono. Da un punto di vista linguistico l'abbandono, almeno all'apparenza, contiene in sé il dono. In effetti questa intuizione non viene suffragata da conferme filologiche. Abbandonare, molto più che *abban-donare*, vale per *ab-bandire*, bandire da, allontanare, mettere al bando:

---

<sup>1</sup> «Il fine di tutto il nostro esplorare sarà di giungere al punto da cui siamo partiti e di conoscere il luogo per la prima volta». T. S. ELIOT, *Four Quartets*, Basingstoke, London 1969; tr. it. di M. Praz, *I quattro quartetti*, Garzanti, Milano 1976.

<sup>2</sup> JEAN-LUC NANCY, *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995, pp. 19-20 cn.

L'origine dell'abbandono è la messa a bandono. Il bandono (*bandum, band, bannen*) è l'ordine, la prescrizione, il decreto, il permesso e il potere che ne detiene la libera disposizione. Abbandonare significa rimettere, affidare o consegnare a un tale potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo bando. Cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza<sup>3</sup>.

È però evidente che la malintesa convinzione che l'abbandono sia, in qualche modo, vicino di significato al dono deve essere suscitata da qualche movente. Il movente intuitivo potrebbe allora essere questo: se è difficile collocare l'abbandono dentro l'area semantica del dono (l'abbandono non è un dono, riferendo il suo senso al *bandire*, al rimettere il potere al bando del sovrano), non è altrettanto arduo collocare il dono nell'area semantica dell'abbandono (in fondo è l'abbandono a contenere il dono!). L'intuizione immediata, confondendo le acque, determina una svolta decisionale: leggere il dono alla luce del senso dell'abbandono, non il contrario. Il nostro intento, nelle pagine che seguono, sarà quello di mettere in luce i luoghi dove si esercita una lettura di tal fatta.

*Il primo luogo si colloca a livello fenomenologico-esistenziale.* L'abbandono si può dire in molti modi. Come per il dono, non potremmo mai parlare di "vissuto dell'abbandono", ma sempre di "vissuti dell'abbandono". Sperimentiamo abbandoni sotto le forme più disparate: abbandoni dolci, abbandoni crudeli, abbandoni insensati, abbandoni necessari, abbandoni costruttivi, abbandoni attivi, abbandoni passivi. I vissuti dell'abbandono non si differenziano soltanto nella loro forma, ma anche nella loro materia e nel loro soggetto agente. Di tutto ciò, evidentemente, in qualche modo dovremo dare conto, ma quel che più attiene al nostro discorso è cogliere piuttosto la correlazione vissuta di senso tra dono e abbandono. Questa correlazione di senso seleziona la tipologia di abbandoni che interessa.

Da un punto di vista esistenziale si danno alcuni vissuti di dono che noi siamo soliti interpretare come degli abbandoni. L'abbandono sembra essere alcune volte l'idea-guida della strut-

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.18.

turazione rappresentativa dei doni. La posizione del dono abbisogna di un sussulto senza respiro, di una rottura della continuità intenzionale. Donare è nascondersi, rimanere anonimi, perdere tempo, non chiedere né ritorno né riconoscenza. Se tutte queste condizioni non vengono rispettate, il sospetto del calcolo e dell'utile diviene uno spettro troppo vivo, spettro in carne e ossa. Cosa dunque, in questa modalità di correlazione di senso, permette di definire il dono in quanto dono? Appunto, *l'abbandono*. Solo la messa al bando del donatore dal dono (o del dono dal donatore? E il donatario?) dà vita al dono. Perché il dono vi sia, esso deve scaturire da un'esclusione, da una negazione radicale: *l'abbandono custodisce la verità del dono*. Solo la negazione permette alla positività di riconoscersi in quanto tale, di essere *per sé*. Il dono assoluto è così affermato attraverso il passaggio nella negazione.

Quale paradigma antropologico viene qui annunciato in forma evidente? Il dono alla luce dell'abbandono ripete la logica del sacrificio, come crisi da cui nasce la possibilità della società, come violenza necessaria<sup>4</sup>. Il donatore è investito del ruolo di vittima sacrificale, e, come ogni vittima, all'apparenza desiderando allontanare l'interesse egoista, in realtà eleva l'egoismo nella forma del sacro. Il dono vissuto come abbandono risponde fedelmente alla struttura del sacrificio<sup>5</sup>. Ma la questione esistenziale s'apre necessariamente ad una dimensione ancor più profonda: perché il dono deve seguire le regole dell'abbandono? La risposta ci porterà al livello di discussione più puramente filosofico.

---

<sup>4</sup> Ritorreremo abbondantemente su questa tesi. Sono evidenti qui i debiti rispetto alle intuizioni di Girard. Per una prima configurazione del rapporto tra la svolta sacrificale e il dono cfr. A. COLOMBO, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Morcelliana, Brescia 1999.

<sup>5</sup> Non a caso quasi tutte le analisi del dono, e da qualunque direzione esse provengano, hanno riconosciuto questo legame – poco importa se per consacrarlo o per contestarlo. Tra i tanti ricordiamo lo stesso Girard, Derrida, Horkheimer - Adorno (ma anche gli autori che fanno riferimento alla «*Revue du Mauss*», in particolare, cfr. n. 5 (1995), dal titolo *A quoi bon (se) sacrifier? Sacrifice, don et intérêt*). Cfr., sul tema, R. MANCINI, *Il silenzio via verso la vita*, Qiqajon, Magnano 2002, pp. 181-196.

La logica dell'abbandono è suscitata dai sentimenti della diffidenza e dell'ostilità, è mossa dall'*angoscia*: incontrare la differenza è già rischiare la sottomissione. Colui che dona non sembra che avere due strade: o si manifesta annientando la sua volontà, la sua soggettività, le sue pre-comprensioni, in modo da non condizionare il ricevere senza risposta del donatario, oppure dona senza manifestarsi, in fuga da subito e per sempre dal suo stesso donare. Detto altrimenti: *o si abbandona o abbandona*. Allo stesso modo colui che riceve o riceve non sapendo di ricevere, o riceve dimenticando che quel ricevere riguarda lui. Detto altrimenti: *o abbandona o si abbandona*. La conoscenza diffida oltremodo della riconoscenza.

Ecco perché la filosofia ha perlopiù sostenuto questa singolare coincidenza, il dono come abbandono. Le radici d'entrambi affondano, non a caso, nelle due zone d'ombra che non accettano di essere illuminate, nelle quali si nascondono forse i processi che hanno originato le regole del pensiero occidentale: la mistica e i miti fondatori. Abbiamo scelto di privilegiare nel percorso di questo capitolo l'analisi di alcuni di questi miti fondatori, nella convinzione profonda, che speriamo giustifichi tale scelta, che il mito sia il luogo delle origini, dove i significati profondi che si sono raccolti successivamente nel *logos* sono nati. In questo senso allora la logica dell'abbandono, il suo *logos*, che nutre l'occidente, appare primariamente in forma mitica e, come ogni mito, abbisogna di un pensiero simbolico per poter essere bene interpretato.

### 1.1. Il radicamento simbolico

Come un pensiero, che ha acceduto una volta all'immensa problematica del simbolismo e del potere rivelatore del simbolo, può svilupparsi secondo la linea di razionalità e di rigore propria della filosofia fin dalle sue origini? In altri termini, come articolare la riflessione filosofica sull'ermeneutica dei simboli?<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; tr. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 303.



Non è nostro compito in questa sede tracciare una storia e una direzione del percorso di reciproca co-implicazione e avvicinamento del logos e del mito. Discorso razionale e discorso narrato, potremmo definirli così, entrambi sono fedeli ad una verità la cui opacità s'incontra nei riverberi misteriosi dei racconti originari allo stesso modo che nelle aperture trasparenti che il logos abita per frammenti.

È indubbio però che la filosofia contemporanea sembra avere riscoperto questa prossimità di senso, superando una contraddizione metodologica interna ad un pensiero autoreferenziale. Il mito e il logos si toccano fin dalle origini, innescando quel versante della filosofia che potremmo nominare come "pensiero a partire dal simbolo". Ha scritto Paul Ricoeur, offrendo una delle interpretazioni più vive del valore filosofico del simbolo:

Il simbolo è appunto un segno che, come tutti i segni, mira al di là di qualcosa e insieme vale per questo qualcosa. Ma non ogni segno è un simbolo, poiché il simbolo cela nella sua mira un'intenzionalità doppia: vi è innanzitutto l'intenzionalità primaria o letterale... ma su questa intenzionalità prima si edifica una intenzionalità seconda. [...] Così, all'opposto dei segni tecnici perfettamente trasparenti, che dicono solo ciò che vogliono dire ponendo il significato, i segni simbolici sono opachi, perché il senso primo, letterale, patente, mira a sua volta analogicamente ad un senso secondo che non è dato altrimenti che in quello. *Quest'opacità è la profondità stessa del simbolo*, che è inesauribile...<sup>7</sup>.

Dunque, semplificando il discorso ricoeuriano, potremmo limitarci ad affermare che la classe dei simboli è un sottoinsieme dell'insieme dei segni. I segni rinviano ad un significato, la loro proprietà più generale sta nell'essere indicativi, nell'indicare. Il segno in questo senso vive di una *legge della trasparenza*. Quando un segno può soddisfare a pieno il suo impulso all'indicazione? Quando funziona come una soglia trasparente, segnalando il modo e il luogo d'entrata rispetto ad un significato preciso, ma anche mettendolo in mostra senza condizionamenti, riportando l'intelligenza cosciente alla trasparenza pura del sen-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 305-306 cn.

so. Eppure vi sono dei segni particolari che trasgrediscono la legge della trasparenza.

In primo luogo il segno s'allontana dalla sua trasparenza nel momento in cui questa trasparenza s'ispessisce, *diviene specchio*. Il segno, infatti, non s'avvicina al significato rispecchiandolo, ma *lasciandolo essere*. Mentre lo specchio chiude la mira, rimandandola a se stessa e così trasformando lo statuto conoscitivo del segno dall'intenzionalità alla riflessività, la trasparenza permette allo sguardo di seguire la sua mira senza distrazioni ottiche o prospettiche. Quando lo sguardo incontra il segno senza riconoscerne il senso primario allora il segno smette d'essere tale.

In secondo luogo, assai più interessante in quest'ambito, il segno s'allontana dalla sua trasparenza quando non riesce ad essere univoco, quando la sua intenzionalità si complica e si approfondisce. I simboli sono, in questo senso, i segni che fanno i conti con l'opacità del senso piuttosto che con la sua trasparenza. Segni particolarissimi, i simboli richiedono un'inversione dello sguardo, un ritornare a se stesso sempre insoddisfatto di ciò che si è dato a vedere, e, al contempo, una sua propensione, quasi un salto rispetto all'ordine dei possibili intenzionali, all'ordine del visibile. Lo sguardo intenzionale si dirige verso il significato recato dal segno – da quel segno a statuto speciale che denominiamo simbolo – per riconoscere in quel significato non il punto di arrivo della mira intenzionale, ma un altro rimando a..., un altro segno. Questa doppia intenzionalità, propria del simbolo, si configura come una cooperazione: l'intenzionalità prima trasporta l'intenzionalità nascosta a cui cede i diritti di significazione (poiché l'intenzionalità profonda ridisegna i margini del senso stesso dell'intenzionalità precedente). L'intenzionalità prima è condizione di ciò che la condiziona. Questo rapporto tra intenzionalità prima e intenzionalità seconda è definito da Ricoeur «legame analogico del senso letterale e del senso simbolico»<sup>8</sup>. L'opacità propria del simbolo è dunque dovuta a questo meccanismo specialis-

---

<sup>8</sup> P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 306.

simo di analogia<sup>9</sup>, che regola le inferenze e i collegamenti tra intenzionalità prima e senso secondo, legandoli dal di dentro, senza mediazione di altri elementi:

Dobbiamo comprendere bene questo legame analogico del senso letterale e del senso simbolico. Infatti mentre l'analogia è un ragionamento non conclusivo che procede secondo la logica del quarto proporzionale (A sta a B come C sta a D), nel simbolo non è possibile oggettivare la relazione analogica che lega il senso secondo al senso primo. È piuttosto vivendo nel senso primo che si è indotti per esso al di là di esso: il senso simbolico è costituito entro e attraverso il senso letterale, che opera l'analogia dando l'analogo<sup>10</sup>.

Il simbolo vive allora di quest'opaca confusione tra *res* e *signa*, tra cosa significata e segno significante, richiamando il *logos* (il *logos* dello sguardo, l'intelligenza tramutata in sguardo e modulata secondo le leggi della mira) ad una *via crucis*, segno, appunto, ma segno infinito, segno come *infinito intrattenimento* del senso in se stesso, opaca offerta dispersa nell'apparente trasparenza dei segni.

Quest'incessante consumazione *nel* cammino piuttosto che *del* cammino si rivela anche in una proposta apparentemente lontana dal modello ricoeuriano, quella di Pareyson. L'interpretazione pareysoniana, infatti, sembra rovesciare l'analisi precedente, riprendendo quella da noi definita "legge della trasparenza" per riconoscerla come affermata radicalmente proprio nei simboli. Il simbolo non sarebbe il riconoscimento di un'opacità originaria, che custodisce il segreto e il cuore del senso, ma piuttosto sarebbe l'estrema coincidenza tra segno e senso, tra significante e significato:

L'immagine sensibile del simbolo non è tanto un'immagine riflessa quanto un'immagine rivelativa, non tanto un segno arbitrario e insostituibile quanto la cosa stessa nella sua presenza visibile: non è tan-

---

<sup>9</sup> Scrive ancora Ricoeur, proprio all'inizio di queste celebri pagine: «Perché esiste qui un problema per il filosofo? Per il fatto che il ricorso al simbolo ha qualcosa di sorprendente e di scandaloso. Il simbolo rimane opaco, non trasparente, perché è dato per mezzo di una analogia, sulla base di un significato letterale, che gli conferisce insieme radici concrete e un peso materiale, un'opacità...» (*Ibid.*, p. 333).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 306.

to un'allegoria che, pur partendo da una somiglianza iniziale, nell'implicare un trasporto suppone una separazione e un allontanamento, quanto una vera e propria identità di rappresentante e rappresentato; non è tanto un duplicato dominato dalla disperazione dell'adeguamento quanto una significazione vivente in cui significato e significato coincidono; non tanto uno specchio che riflette e riproduce, quanto una limpida trasparenza in cui il mezzo scompare per dar luogo alla presenza diretta; non tanto un involucro esteriore o un rivestimento avventizio quanto la sede vivente della realtà indicata; in cui l'indicazione non è più un rinvio o un riferimento, ma è la cosa stessa nella sua palpitante realtà. Il simbolo, insomma, non si limita a rappresentare un oggetto attraverso un'allusione, un rinvio, ma, direttamente, lo è; esso è la realtà stessa in quanto presente e viva<sup>11</sup>.

Il simbolo definisce le immagini la cui essenza è quella di rivelare, e che s'oppongono alle immagini riflesse, la cui essenza è quella di rinviare a..., di riflettere.

Le immagini riflesse con le quali si potrebbe venire a confondere il simbolo sono l'*allegoria* (immagine che rinvia attraverso la distanza della separazione), la *mimesis del desiderio* (per cui l'immagine è una proiezione dominata dalla repressione di un carattere irraggiungibile<sup>12</sup>), le *immagini dello specchio*, le *apparenze esterne* che vestono la nudità del significato. Ora, secondo Pareyson, tutte queste immagini, proprio in quanto riflesse, non s'approssimano al loro referente significativo *attraverso la trasparenza*. La riflessione contraddice sempre la trasparenza. Riflettere significa mediare il rapporto con il significato, ma ancor di più significa caricare di tale mediazione il segno.

È solo la natura tautologica del simbolo che permette al pensiero di superare lo scacco della mediazione e di relazionarsi con il significato attraverso il segno. Cosa rimane del segno, destituito della capacità di mediare? Non rimane nulla; ma proprio per questo, in nome di questa destituzione radicale, emerge in modo trasparente il significato. Il segno, abbandonato da se stesso

---

<sup>11</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 104-105.

<sup>12</sup> Mimesi che potrebbe forse intravedersi anche nella figura filosofica dell'*adaequatio*: il dio dei filosofi come "un duplicato dominato dalla disperazione dell'adeguamento" al Dio vivente!

so, rimane affermato per quello che è, il suo significato. La via tautegerica s'opponne alla via analogica:

Le figure della trascendenza che ho avuto sopra occasione di descrivere e documentare aprono abissi vertiginosi, altitudini immani, vastità sconfinite, ch'è impossibile affidare al linguaggio concettuale, il quale con spirito di oggettivazione tenderebbe a determinarli e definirli in conclusi e precisi significati, e che sfuggirebbero anche ai più duttili e sapienti significati dell'analogia. Queste smisurate altezze ed estensioni e profondità sono invece alla portata del simbolo, che con il volo della poesia e la perspicacia dell'antropomorfo riesce a dare una figura all'invisibile, una voce all'indicibile, una misura all'incommensurabile, senza per questo arrestarne l'insondabilità e quindi tarparne l'inesauribilità<sup>13</sup>.

Queste due coppie di significati – opacità e trasparenza; analogia e tautegeria – marcano le differenti posizioni di Ricoeur e Pareyson. Eppure quel che ci preme sottolineare è che le differenze tra modelli capaci di ri-pensare il valore euristico del simbolo sono solo apparentemente radicali. In effetti la loro differenza si dà solo all'interno di un paradigma condiviso da tutti i modelli (Pareyson e Ricoeur ne sono solo due esempi, sebbene ad altissimo livello). In cosa consiste questa identità-valore del simbolo che le singole ermeneutiche non riescono a contestare ma, anzi, riconoscono? Consiste, probabilmente, in un movimento d'anarchia e d'autopresentazione del significato manifestato nel simbolo.

L'*anarchia* del simbolo designa qui la sua impossibilità di subire una colonizzazione da parte dello sguardo. Costringendo la mira ad oltrepassarsi il simbolo costringe la coscienza a riconoscersi in passività rispetto a ciò che intenziona: oltrepassata fin dall'inizio e, in quest'annuncio di passività, destinata oltre se stessa. Quest'anarchia permette al simbolo di riscattare il significato profondo da ogni (sempre rischiosa) compromissione con il significante. Se seguiamo la legge della trasparenza, infatti, la cosa stessa del simbolo, piuttosto che essere ostaggio del segno, lo rende ostaggio, se ne impossessa fino a trasfigurarlo, fino ad abitare nella sua profondità. In questo senso la

---

<sup>13</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 107.

trasparenza cui si riferisce Pareyson non s'oppone all'opacità di Ricoeur, ma, insieme, sia l'una che l'altra s'oppongono, in nome della profondità, all'estensione.

Se il simbolo ha a che fare con la trasparenza, è perché solo il segno divenuto trasparente permette di raffigurarsi il suo fondo. Allo stesso modo, seguendo la legge dell'opacità, solo una discesa nell'inconscio del segno permette di giungere al significato secondo che esso veicola.

Quest'anarchia stabilisce inoltre la novità euristica del pensiero simbolico: affidarsi al simbolo è una delle vie possibili per convertire la conoscenza da procedura di dominio a procedura di ascolto. La conoscenza come dominio si sottomette ad un rigore etologico: il primo atto di colui che domina è segnare i confini nei limiti della pura ragione, affidare la propria sopravvivenza alla possibilità del ritorno, vigilare rispetto a se stessa. La ragione domina attraverso la sua astuzia. La ragione in ascolto è invece, potremmo dire, una ragione anti-idealistica. Se la ragione dominante deve far discendere la propria legalità dal primato sulla realtà, giustificando tale primato attraverso una via astrattiva che separa l'infinito (l'assolutezza dello spirito, l'universalità e necessità delle intuizioni e delle categorie, la legalità dell'ego) dal finito (il corpo e i suoi luoghi: l'altro, la natura, la storia, il mondo), la ragione in ascolto si riconosce già incarnata, coscienza di un io dentro il mondo vivente dei significati. La ragione in ascolto è coscienza simbolica, il cui compito è decifrare il mondo dentro il quale è ospitata, immergersi dentro i significati della vita che, prima di ogni riflessione su di essa, ha dato luogo alla ragione stessa.

Dal punto di vista di colui che conosce, il pensiero simbolico richiede allora un abbandono dell'assolutezza della coscienza, che non viene negata del tutto, ma viene convertita al servizio e all'ascolto della propria origine. Questa conversione della coscienza, evento aperto dall'anarchia del simbolo, è il contesto nel quale s'inserisce l'analisi ricoeuriana del simbolo:

Un'interpretazione che ha inizialmente abbandonato il punto di vista della coscienza, non la elimina, ma ne rinnova radicalmente il senso. Ciò che è definitivamente negato non è infatti la coscienza, ma la sua pretesa a conoscersi da se stessa fin dall'inizio, il suo narcisismo. Bi-

sogna dunque raggiungere il momento dell'indigenza, in cui non sappiamo più che cosa significa la coscienza, per recuperare la coscienza come quel modo di esistenza che ha l'inconscio come suo altro [...] Tutto quello che possiamo dire sulla coscienza dopo Freud sembra incluso nella formula: "La coscienza non è immediata, ma mediata; essa non è una sorgente, ma un compito, il compito di divenire più cosciente"<sup>14</sup>.

Dal punto di vista di ciò che si conosce, il pensiero simbolico richiede il riconoscimento del primato dell'*autopresentazione di ciò che è*. Ciò che è, infatti, ci appare solo in quanto già è, non soltanto in quanto è previsto come *possibile*. Il dono, poiché si presenta sempre in forma sorprendente – come spiegheremo in seguito –, ottempera pienamente a questa condizione dell'autopresentazione. Anche per questo le forme rivelative del dono sono sempre simboliche; il dono è un simbolo, nel doppio senso (anarchia e autopresentazione) appena enunciato.

Il primo modo per pensare il dono non è infatti il donare, ma il ricevere. Colui che s'avvicina al dono per "conoscerlo" – vocazione inaudita del filosofo – deve infatti depotenziare la propria coscienza, deassolutizzarla, per riconoscere, seguendo le tracce del dono dentro di essa, che la prima traccia segnala un'assenza o un'anarchia, meglio dire una provenienza originaria: anche la coscienza, abdicando alla sua assolutezza, si scopre sotto la cifra simbolica dell'essere stata donata. Questo riconoscimento si conferma, anche in negativo, nell'esperienza concreta di dono. Quando ci sentiamo pienamente immersi in una relazione di dono? Non certo quando il dono s'inscrive in una contabilità – il dono e il contro dono, il valore e il plusvalore. Questa contabilità perde il senso proprio del dono. Non lo perde in senso moralistico (come si perderebbe una buona occasione per fare del bene!) ma lo perde nel senso più eminentemente filosofico, in senso ontologico. Se il dono non è un oggetto o un ente tra gli altri, esso deve seguire un'altra legalità. Se il dono, invece, segue la legalità degli oggetti o degli enti iscritti in una contabilità, misurati da essa, allora il dono è un oggetto, un ente, un fatto.

---

<sup>14</sup> P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 339.

Ora, quale legge hanno in comune gli oggetti e gli enti che comunemente incontriamo come a-portata-di-mano? Questa legge, che li ordina e li enumera, costringendoli dentro un mondo che non è che la concretizzazione della coscienza (è evidente qui il ribaltamento cui ci richiama il pensiero simbolico: dal mondo come concretizzazione della coscienza alla coscienza come concretizzazione del mondo), è *la legge del potere della coscienza*<sup>15</sup>. Gli oggetti e gli enti si conoscono attraverso una contabilità, perché è possibile una pre-visione, il vero tempo interno della coscienza: dal poter essere alla sua attualizzazione. Questa capacità di previsione permette alla coscienza di chiudere gli orizzonti. Il possibile diventa così ciò che si può prevedere e, per questo, non è mai impossibile. Il dono, come tutto ciò che viene significato nei simboli, riportata a quest'impossibile, *si presenta come impossibile*. La sua *autopresentazione* è precisamente la rivelazione di questa irriducibilità al potere di una coscienza che incontra i significati prendendone possesso.

Riprendendo il discorso, i simboli – e tra essi il dono – permettono di superare l'*impasse* della ragione monologica, e di aprire l'indagine filosofica a significati ulteriori. Come definire questo campo di significati cui accede il pensiero simbolico, al di là dell'immanenza e dell'autoreferenzialità della coscienza assoluta? In fondo questo campo è abitato da significati che appartengono all'origine e al destino stesso della filosofia. Il sospetto del filosofo dinanzi al pensiero simbolico è il sospetto di chi non riconosce come interrogazione fondamentale dell'uomo quella circa la sua provenienza dall'altro. Il nome filosofico di ciò che "oltrepassa" il potere del possesso e precede ogni coscienza è trascendenza. Il pensiero simbolico, lungi dal rappresentare una fuga dal concetto, ne rappresenta un ritorno essenziale: può infatti la filosofia rinunciare a pensare la trascendenza (o pensarla solo nella sua forma ontoteologica, cioè pensan-

---

<sup>15</sup> Rimandiamo alle analisi di E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, con testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980, pp. 159-171.



do i limiti della conoscenza ma rinunciando a interrogare tutto ciò che oltrepassa questi limiti)? Scrive Pareyson:

Nessuno vorrà negare che il concetto di trascendenza abbia un incontestabile diritto di cittadinanza in filosofia, anche quando la filosofia venga intesa nel senso più ristretto, con spirito di rigore e precisione, e quindi sia tale da rendersi accettabile e anzi da imporsi a tutti... Eppure devo ammettere che il concetto di trascendenza è uno di quelli che suscitano maggior sospetto, e ho sempre riscontrato una fortissima resistenza ad accettarlo, anche da parte di chi sul piano dell'esperienza non ignora aperture non riconducibili alla pura immanenza, tanto da farmi pensare ad un vero e proprio *idolum theatri*. Per verità non ho mai capito la ragione di tanta diffidenza, quando mi pare che l'esperienza fondamentale dell'uomo è un'esperienza di trascendenza: egli sa di non essersi fatto da sé, dappertutto si scontra con trascendenze irriducibili, e persino gli accade di trascendere se stesso. L'affermazione filosofica della trascendenza non ha in fondo altro significato se non il riconoscimento che l'uomo non è tutto, tant'è vero che egli ha sempre a che fare con qualcosa che non dipende da lui e spesso gli resiste. Confido dunque che nessuna posizione vorrà essere così "pregiudizialmente antimetafisica" da disconoscere il carattere irriducibile di certe realtà di cui l'uomo non riesce a venire a capo né giunge mai completamente a fare ciò che vuole [il dono non è una di queste realtà? S.L.]<sup>16</sup>.

È il riconoscimento del senso del dono come epifania della trascendenza che spiega la nostra scelta di partire dai miti: in essi è ancora custodita la ricchezza veritativa profonda e originaria delle esperienze di trascendenza. Accostarsi ai simboli richiede un'interpretazione infinita, poiché interpretare è l'unico modo per accedere al significato proposto dal segno. Ecco perché questo slittamento dell'origine che l'interpretazione del simbolico reca è anche una sostituzione del soggetto dell'agire conoscitivo: ora è il simbolo stesso che «dà a pensare». Dare a pensare, cioè ribaltare i termini e richiedere al pensiero di esercitare quella diaconia suddetta, di riconoscere la propria origine – la condizione della propria posizione – in una donazione:

Il simbolo dà a pensare. Questo aforisma che mi affascina dice due cose. Il simbolo dà: io non pongo il senso ma il simbolo lo offre; ma

---

<sup>16</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 89-90.

ciò che questo offre è da pensare, offre di che pensare. A partire dalla donazione, la posizione: l'aforisma suggerisce insieme che tutto è già detto in enigma e tuttavia che bisogna pur sempre cominciare tutto e ricominciare nella dimensione del pensiero<sup>17</sup>.

Se il simbolo dà a pensare, esso lo fa in quanto permette di accedere ad un livello del discorso nascosto alla *doxa* comune, ma anche al *logos* consolidato (*doxa* dei nostri tempi?). Proprio questo *élargissement* veniva messo in luce dalle parole appena citate di Ricoeur: il simbolo dà luogo (proprio nel senso preciso dell'ospitalità: il simbolo è un segno che si lascia abitare dai suoi significati) ad un incremento dell'orizzonte del senso. È in nome di questo incremento che noi ci affidiamo al pensiero simbolico; attraverso esso cerchiamo di fare emergere un significato profondo e sottinteso rispetto ad una tradizione logica ben precisa, la tradizione occidentale. Nell'ermeneutica dei simboli, infatti, s'apre un varco per giungere fino al metadiscorso, che guida e dirige tutti i discorsi espliciti, fino ad un'apertura di significato che il linguaggio della tematizzazione non permette. Solo il pensiero simbolico permette di andare al centro del mondo dei significati entro il quale siamo immersi. *Il simbolo ospita il segreto e il cuore del senso*. Scrive a questo proposito Mircea Eliade:

Oggi si sta comprendendo una cosa di cui il XIX secolo non poteva avere nemmeno un presentimento, ovvero che il simbolo, il mito, l'immagine appartengono alla sostanza della vita spirituale, che è possibile mascherarli, mutarli, degradarli, ma che non li si estirperà mai. Le immagini, i simboli, i miti, non sono creazioni irresponsabili della psiche; essi rispondono a una necessità ed adempiono una funzione importante: mettere a nudo le modalità più segrete dell'essere. Ne consegue che il loro studio ci permette di conoscere meglio l'uomo, l'"uomo *tout court*", quello che non è ancora sceso a patti con le condizioni della storia. Ogni essere storico porta con sé una grande parte dell'umanità prima della Storia. [...] Oggi si comincia a vedere che la parte anti-storica di ogni essere umano non affonda, contrariamente a quanto si pensava nel XIX secolo, nel regno animale e, in fin dei conti, nella "Vita"; anzi, al contrario deriva e si innalza ben al di sopra di essa: questa parte astorica dell'essere umano porta, come una

---

<sup>17</sup> P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 304.

medaglia, l'impronta del ricordo di un'esistenza più ricca, più completa, quasi beatifica<sup>18</sup>.

## 1.2. I miti dell'abbandono: Edipo re e Abramo

Una parte di vita, persino di quelle che non meritano attenzione, trascorre alla ricerca delle ragioni dell'esistenza, dei punti di partenza, delle origini<sup>19</sup>.

### 1.2.1. Il bambino abbandonato

È questo giorno che ti dà la luce, è questo giorno che ti distrugge...

*Edipo*: Non è Polibio che mi ha dato la vita?

*Messaggero*: Non più di quanto te l'abbia data io.

*Edipo*: Perché allora mi ha chiamato suo figlio?

*Messaggero*: Perché ti aveva ricevuto in dono<sup>20</sup>.

Al fondo d'ogni dono avvertiamo come una minaccia, un timore che tutto possa essersi svolto in forme diverse, come se ciò che pareva evidente nascondesse altre storie. L'astuzia della ragione, allenata a diffidare dell'esperienza, va alla ricerca di un'altra storia che permetta di esorcizzare il male possibile. Un'altra storia, la cui rimozione sta al fondo d'ogni storia poi raccontata, di ogni storia che si può raccontare.

L'*Edipo re*, nella sua versione più celebre, ma anche nelle sue versioni precedenti e in molte di quelle successive, non smet-

---

<sup>18</sup> M. ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952; tr. it. di M. Giacometti, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981, p.15.

<sup>19</sup> M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano*, Einaudi, Torino 1977, p. 34.

<sup>20</sup> SOFOCLE, *Οιδίπους Τύραννος*. Abbiamo scelto di seguire l'edizione italiana a cura di G. Paduano, *Edipo re*, in SOFOCLE, *Tutte le opere*, Utet, Torino 1982, p. 493.

te di scandalizzarci proprio in quanto, suo malgrado, racconta ciò che non può essere raccontato perché sta all'origine di ogni discorso (*logos*); ciò che, nel discorso, non ha parola (*logos*). Rimozione che sta all'origine del *logos* e che, in forza del suo sacrificio, permette di serbare una dimensione apofatica: dove il parlare è possibile perché la contraddizione del negativo è espulsa fin dall'origine o, ancor più fortemente, la contraddizione del negativo *s'insedia nell'origine*, è l'origine che, fissata su se stessa e resa immobile (e immemoriale), lega ogni verità espressa dal *logos* alla sua menzogna originaria, alla *dimenticanza dell'origine*. Da questa dimenticanza il *logos* non può destinarsi se non come erranza, fuga dalla menzogna originaria per non saperne la verità, *abbandono della verità originaria* che permette all'oggetto del discorso (*logos*) di svelarsi come ombra, secondo l'insegnamento platonico del mito della caverna.

Non è un caso che il registro tipicamente gnoseologico sia stato prevalente nelle interpretazioni recenti del mito di Edipo. Ciò che abbiamo prima accennato non è che una rielaborazione filosofica dell'intuizione freudiana; la doppia storia di Edipo rimanda al dualismo della conoscenza: una conoscenza *consapevole*, mediata dal linguaggio tematizzante e dalla logica, e una conoscenza *rimossa*, che abita i nostri sogni e vigila sulla stessa conoscenza consapevole. Il *logos* vigilato non vuole guardare ciò che lo ri-guarda, preferisce abbandonare quest'origine irriducibile ad ogni racconto ma che fonda il racconto in quanto *erranza dall'origine*<sup>21</sup>. Il *logos* che abbandona non viene però abbandonato da ciò che abbandona. Quell'origine, necessaria *quanto* abbandonata, necessaria *in quanto* abbandonata, si lascia indovinare nei sogni e nella dimensione preconsca, lì dove Edipo e Tiresia si scoprono essere la stessa persona. Ora, il valore es-

---

<sup>21</sup> Per una (in)felice traduzione un libro di D. Winnicott dal titolo originale *Home is where we start from* è stato tradotto con il titolo *Dal luogo delle origini*. In fondo questa erranza dell'origine è rappresentata dalla (presunta) identità di questi due titoli dello stesso libro: il luogo dell'origine è il posto dal quale partiamo! Cfr. D. WINNICOTT, *Home is where we start from*, Penguin Press, London 1968; tr. it. di A. M. Boivet e R. De Benedetti, *Dal luogo delle origini*, R. Cortina editore, Milano 1990.

senziale di questa procedura di rimozione è stato messo in luce da tanti interpreti del mito edipico. Quel che interessa in queste poche pagine è piuttosto cercare nel mito di Edipo, nella verità profonda in esso contenuta, l'incrocio di significati tra dono e abbandono, fino al punto di riconoscere in questo l'ultima parola rispetto al dono. La storia di Edipo è (anche) un mito dell'abbandono.

Ma perché Edipo dovrebbe esser interpretato come tale? Perché egli *nasce da un abbandono*, e il dono che permette, per così dire, di scongiurare il compimento proprio dell'abbandono non fa altro, in effetti, che dilatare il tempo dell'abbandono. Ad un primo sguardo ciò che accade pare potersi leggere in questo modo: il dono non è letto alla luce dell'abbandono, ma piuttosto esso gli si oppone quasi come una procedura di resistenza. Eppure questa resistenza deve cedere l'ultima parola all'abbandono. In questo modo, uno sguardo più profondo scopre di assistere ad una sorta di *doppio abbandono*.

Il primo abbandono è l'evento al centro di tutte le versioni del mito. La mano di Giocasta consegna Edipo al servo, affinché venga ucciso, per scongiurare la minaccia profetizzata: «che egli avrebbe ucciso suo padre»<sup>22</sup>. Sono evidenti qui i caratteri di quest'abbandono: esso risponde a dei caratteri sacrificali, ai quali la giustificazione religiosa rimanda incessantemente. Ma in esso vi è un carattere ancor più essenziale, almeno per il nostro discorso: l'abbandono originario di Edipo si insedia nel luogo dell'origine, nel seno della nascita. Così l'abbandono rimosso non è che un modello di nascita, una nascita la cui origine riporta ad un misfatto iniziale. S'inscrivono qui le successive interpretazioni psicoanalitiche, e di Freud in particolare. Tutte le letture attuali di Edipo, infatti, si comprendono solo a partire da quest'incrocio tra abbandono e nascita. Scrive ad esempio Freud:

Se il re Edipo riesce a scuotere l'uomo moderno non meno dei greci suoi contemporanei, la spiegazione può trovarsi solo nel fatto che deve esistere nel nostro intimo una voce pronta a riconoscere la forza coattiva del destino di Edipo. Il suo destino ci commuove soltanto per-

---

<sup>22</sup> *Edipo re*, cit., p. 503.

ché sarebbe potuto essere il nostro, *perché prima della nascita l'oracolo ha decretato la medesima maledizione per noi e per lui*<sup>23</sup>.

Siamo dunque portati da Edipo (e dall'interpretazione di Freud) ad un abbandono (una maledizione) che si compie *per noi e per lui* (la *medesima maledizione* – ciò che custodisce il segreto rimosso dell'umano e raccoglie in una comune verità le esistenze: il *legein* dell'umanità) *prima della nascita*. Questa affermazione va attraversata in tutte le sue sfumature. *Prima della nascita: come sostenere che la nascita non sia l'origine, ma sia già originata. Pensare la nascita* non sarebbe allora lo stesso che *pensare l'origine*. Ma un pensiero che *pensa* la nascita non sottomette già la nascita a se stesso, ricadendo nella tentazione egologica che sembra rimontare costantemente il pensiero occidentale nel quale in fondo anche la tradizione freudiana s'inscrive? Il pensiero pensa la nascita disconoscendone il significato d'origine, poiché già la pone in un'origine, come un *cogitatum*, assegnandole una legalità – l'abbandono, e un tempo – il tempo dell'origine e della coscienza.

Eppure, questa subordinazione segnala anche un metodo: se la nascita non è più l'origine ma un semplice contenuto della coscienza, allora la maledizione-abbandono non risiederà nella nascita stessa, ma piuttosto all'interno della coscienza stessa, nel *rimosso originario* (che la psicoanalisi definisce in più modi) da cui procede il lavoro della coscienza. È proprio per questo che, in chiave simbolica, la coscienza che arretra d'un passo dalla nascita per possedere del tutto la sua origine si consegna irreversibilmente all'accecamento finale. Conoscere se stessi fino al punto della rimozione interna, del motore profondo della coscienza che conosce, del suo logos, significa riconoscere che la procedura della visione – legge formale della coscienza –, piuttosto che essere immune dalla maledizione originaria, ne segnala i passi.

Il mito di Edipo, in questo modo, segue il percorso di un pensiero segnato dal logos dell'abbandono e, arretrando dinanzi alla

---

<sup>23</sup> S. FREUD, *Opere*, vol. 3, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1969, p. 242 cn.

nascita in nome di una purezza assoluta dell'origine, sceglie di costituirsi a partire da una maledizione iniziale, da un abbandono, e infine (o all'inizio?) trovandosi dinanzi questo vuoto iniziale, rimane accecato:

Il linguaggio di luce, visione e occhi pervade tutta la tragedia. L'autoaccecamento di Edipo viene comunemente inteso come rivelazione del suo vero carattere. Edipo alla fine è cieco materialmente perché è cieco psicologicamente all'inizio. L'accecamento di Edipo alla fine è in ogni caso l'esito del suo modo di procedere – seguire le tracce, interrogare, cercare la verità su se stessi, scoprimento di sé. Il “conosci te stesso” equivale qui alla cecità: quando, seguendo il metodo edipico, finalmente vengo a sapere chi sono, il risultato è l'accecamento, la cecità. Ciò che Tiresia chiama “la maledizione della madre e del padre” è il risultato del tentativo di Edipo di vedere per via d'interrogazione e di interpretazione. Il contenuto è dato dal metodo. Ciò che si scopre discende direttamente dal modo in cui si scopre. Le maledizioni parentali che emergono in un'analisi discendono dal racconto in cui siamo racchiusi quando entriamo nella cecità originaria che costituisce la premessa analitica, la sua fantasia di un viaggio, un *hodos* – dall'inconsapevolezza alla scoperta di sé passando attraverso l'illuminazione<sup>24</sup>.

Ma dunque questo rimosso della coscienza che ne costituisce la formalità più profonda – il suo logos – *si dà a vedere*<sup>25</sup>, accettando, per così dire, la sfida. L'origine che precede la nascita si rivela come «la maledizione della madre e del padre».

Prima della nascita – l'origine consiste in un abbandono che, precedendo ogni possibile libertà, si segnala come un radicale abbandono ontologico. L'abbandono del padre e della madre consiste, infatti, in una controlegge ontologica, legge che precede quella della nascita. Mentre la nascita viene tradotta ontologicamente (e in forma, per così dire, brutalmente superficia-

---

<sup>24</sup> J. HILLMAN, *Edipo rivisitato*, in K. KERÉNYI - J. HILLMAN, *Variazioni su Edipo*, R. Cortina editore, Milano 1992, pp. 118-119.

<sup>25</sup> Senza negare però che questa donazione avviene *contemporaneamente* alla scoperta d'essere ciechi, alla scoperta che ciò che si vede all'origine è in effetti una sottrazione continua, non una pienezza o un fondo d'essere, ma una deficienza originaria – deficienza che nemmeno la nascita serve a recuperare: la nostra origine sarebbe allora una mancanza d'essere, un *quasi nulla* a cui saremmo condannati fin dall'inizio.

le) nella legge della persistenza dell'essere (in più sensi: la persistenza dell'*essere* che, attraverso la nascita, si rigenera; la persistenza dell'*esistente* che nella nascita viene destinato al proprio desiderio di essere – *conatus essendi*), l'origine maledetta del padre e della madre si può tradurre come una legge di morte: colui che viene generato, viene subito destinato alla morte. L'impulso di morte sarebbe dunque, in questa prospettiva, ben più radicale d'ogni impulso di vita. *Se anche nasciamo per vivere, siamo originati per morire.*

Questa maledizione, il motivo centrale del mito edipico, attraversa tutte le sue varianti letterarie. Proviamo a percorrerne brevemente alcune per scoprire se è possibile rintracciare un nucleo trasversale che illumini il senso e il modo del logos dell'abbandono così come si mostra attraverso Edipo. Secondo l'autorevole lezione di Karl Kerényi, sono tre le varianti principali del mito di Edipo nella tradizione antica<sup>26</sup>.

Nella prima variante Giocasta, la detentrica del potere regale a Tebe, era anche la madre di Laio. Ella avrebbe potuto ricapitolare in sé ogni sovranità solo attraverso l'unione con lo stesso Laio (è evidente qui come la totalità del potere rimandi alla possibilità d'essere, ad un tempo e per lo stesso versante, regina, madre, sposa). Giocasta e Laio avrebbero però dovuto evitare di generare eredi. Ma essi non ci riuscirono; accadde invece che consumassero il matrimonio «come in un eccesso di follia», scrive Eschilo<sup>27</sup>.

Nella seconda variante Laio e Giocasta risultano aver vissuto lunghi anni di matrimonio senza generare. Interrogato da Laio a proposito di questa sterilità, il dio di Delfi diffida Laio dal proposito. Vinto però dalla voglia, Laio genera con Giocasta un figlio e, per coprire il misfatto, lo abbandona subitaneamente.

La terza variante è quella più semplice e più nota, dalla quale discende poi la ricostruzione letteraria di Sofocle. Laio e Giocasta vengono avvertiti del fatto che il loro figlio avrebbe ucci-

---

<sup>26</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Gli Dei e gli eroi della Grecia*, 2 voll., Garzanti, Milano 1982.

<sup>27</sup> ESCHILO, *Sette contro Tebe*, Bur, Milano 1995, p. 199 (cfr. i versi 750-757).



so il padre. Per scongiurare l'attuarsi di tale profezia decidono di abbandonare il figlio, uccidendolo.

Cosa emerge da questi nuclei differenti? In tutti i casi appare evidente l'inconsapevolezza dell'omicidio di Laio da parte di Edipo (il che, come è noto, rappresenta la contraddizione più evidente rispetto alla lettura freudiana<sup>28</sup>), ma appare soprattutto la necessità dell'abbandono rispetto alla possibilità stessa dell'esistenza familiare. Giocasta e Laio devono sacrificare la generatività possibile per poter conservare legittimamente la loro relazione.

Il nucleo profondo della maledizione di Edipo – maledizione che è sua e nostra, secondo le parole di Freud – si ritrova allora in questa *necessaria opposizione tra relazione e generatività*. Appare cioè possibile una relazione, ma solo a patto che essa rimanga chiusa in se stessa, s'inscriva in una circolarità finita, per cui ogni relazione deve conchiudersi in quanto destinata all'estinzione. L'abbandono dell'origine è allora l'impossibilità *di un'apertura della relazione*, ma anche l'impossibilità della relazione *di attraversarsi*, e, in questo modo, avere la forza di un altro *logos*, prendere *coscienza di sé*.

In fondo quest'opposizione centrale tra una relazione che si nasconde per difendersi da se stessa, riconoscendosi colpevole fin dall'origine, e la fecondità – rappresentata dalla nascita ma ancor di più dal desiderio rimosso della nascita – si può leggere in un doppio senso, *ontologico e gnoseologico*.

In chiave ontologica, la *generatività* rappresenta la possibilità per una relazione di aprirsi oltre se stessa, di allontanarsi da se stessa senza perdersi, secondo un ritmo ben descritto, per esempio, da Levinas in *Totalità e Infinito*<sup>29</sup>. La generatività ha anche un valore prolettico. Solo l'apertura della fecondità permette alla relazione duale di essere interpretata come un dono. Una relazione esclusiva, infatti, perderebbe ogni carattere oblativo poiché sarebbe misurata dall'abbandono sempre possibile. L'abbandono del potere del dono, cioè della *generatività* – *generosità* della re-

---

<sup>28</sup> Cfr. J. HILLMANN, *Edipo rivisitato*, cit., p. 81.

<sup>29</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, cit., pp. 275-289.

lazione, è misura sempre presente di una relazione escludente, poiché l'abbandono si compie anche nell'idea stessa di negare l'apertura (il *logos* dell'abbandono, in questo senso, ha bisogno della nascita inattesa di Edipo solo per essere *ricosciuto*, non certo per essere *attuato*, poiché l'abbandono si compie anche nell'impossibilità di ogni apertura). Così l'abbandono costringe l'essere ad essere sempre misurato da un non-essere più originario, cifra e condizione di ogni essere-in-relazione.

In chiave gnoseologica, la generatività rappresenta simbolicamente *il venire allo scoperto della relazione*, la sua istituzione positiva come oggetto di discorso razionale. In questo senso solo l'apertura della relazione duale dentro un altro spazio – spazio pubblico rappresentato dal terzo (il figlio ma anche la città) – permette alla relazione di uscire da una sorta d'oscurità conoscitiva, nella quale la diffidenza nei confronti della stessa la costringe ad essere considerata come impossibile e dunque a non poterne parlare. La *maledizione-abbandono* originaria consiste allora nella necessità della relazione di istituirsi solo a partire da una rimozione o da un nascondimento radicale. Questo nascondimento radicale si spiega in senso molto semplice: perché la relazione deve pagare il prezzo di un abbandono sempre minacciato e sempre presente? Perché essa è già maledetta dall'inizio, perché essa, dal punto di vista del *logos*, reca con sé *il veleno originario*. Ogni relazione si costituisce su un fondo rimosso ma sempre presente, quello della maledizione che ne è la condizione: ciò che è sempre presente è il rischio del tradimento, la fine della relazione stessa. Per questo Laio e Giocasta confondono ambiguamente inizio e fine, nascita e morte. La nascita di Edipo sarebbe la fine della loro relazione perché, costringendo la relazione ad avere coscienza di sé, illuminerebbe l'origine di quella stessa relazione, il tradimento come possibilità sempre presente, l'abbandono come condizione che s'insedia ad abitare l'origine d'ogni relazione<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> D'altra parte che la vera posta in gioco dell'*Edipo* fosse proprio il modello di relazione lo ha compreso molto lucidamente anche Girard, secondo il quale tutti i personaggi della tragedia cercano di sfuggire ad una

È importante notare come il gioco di *chiusura – apertura* concerna precisamente la coscienza e il suo rapporto con l'inconscio. La coscienza, così come sorge nel logos dell'abbandono, sarebbe, infatti, nascondimento, rimozione perenne dell'origine, tentativo di celare ogni traccia per evitare la scoperta della maledizione iniziale. La coscienza sarebbe la mistificazione che nasconde la sottrazione dell'origine, la relazione costituita sull'abbandono. Vedere sarebbe allora sempre distogliere lo sguardo, guardare davanti-a-sé-verso-l'oggetto, per evitare ogni autocoscienza. Il vedere se stessa della coscienza s'inverte in una cecità, in un autoaccecamento che opera fin dall'inizio confondendo ogni possibilità di afferrare ciò che è falso e ciò che è vero: la verità vista dagli occhi ciechi di Tiresia irrompe, con tutto il suo valore aletico, ad attestare la falsificazione della visione della coscienza. Edipo sarebbe allora il padre di un modello tipico di razionalità occidentale; come lui, anche noi ripeteremmo una visione che è dimenticanza e non voler vedere<sup>31</sup>, coscienza che costituisce i propri oggetti per evitare di portare all'aperto la sua propria origine<sup>32</sup>: l'incapacità di pensare la relazione senza la minaccia del veleno, dell'abbandono, della morte, dell'incesto (cioè il capovolgimento essenziale di ogni possibile positività, l'incrocio tra il positivo – rappresentato dalla figura archetipica della madre – e il negativo – rappresentato dalla figura tentatrice dell'amante<sup>33</sup>).

---

*reciprocità violenta*, che viene però in questo modo consacrata in quanto unico possibile modello di reciprocità: «ciascuno si crede capace di padroneggiare la violenza, ma è la violenza che padroneggia successivamente tutti i protagonisti, inserendoli a loro insaputa in un gioco, quello della *reciprocità violenta*» (R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, p. 99).

<sup>31</sup> Scrive in modo assai eloquente a tal proposito Hillmann: «siamo così affascinati da ciò che vediamo che non vediamo il nostro stesso vedere» (J. HILLMANN, *Edipo rivisitato*, cit., p.104).

<sup>32</sup> Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 115.

<sup>33</sup> Cfr. J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Maspero, Paris 1965; tr. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 343-361.

Questo legame tra abbandono e nascita, che abbiamo rintracciato attraverso lo sdoppiamento semantico di origine e nascita nel mito di Edipo, ci permette allora di introdurre la tesi centrale di questa parte, l'idea che guida la nostra interpretazione del mito in questione. *Il logos dell'abbandono si riconosce in quanto rimuove fin dall'inizio la possibilità di pensare un modello di relazione positiva.* Non per caso stiamo qui discutendo a partire dalle coppie relazionali primarie: madre-figlio, padre-figlio, madre-padre. La messa in discussione di tali coppie relazionali – che avviene attraverso il ritrovamento di un abbandono che le minaccia costituendone l'ombra ontologica –, rappresenta allora il luogo d'origine del logos in quanto originato a partire dall'abbandono. Il logos dell'abbandono nasce dal tentativo di rimuovere la verità temuta: *che ogni relazione possa scoprirsi in verità incestuosa*<sup>34</sup>.

D'altra parte, avendo definito il logos dell'abbandono come originato da questa scomoda rimozione dell'inizio, giungiamo a tale conclusione anche dal versante esperienziale. Le esperienze d'abbandono, come vedremo presto, sono molteplici e appare arduo ricondurre ciascuna di loro ad un significato univoco. Eppure, in prima approssimazione, non potremmo affermare che

---

<sup>34</sup> Il riferimento all'incesto valga qui in senso semplicemente simbolico-anticipatorio. La relazione incestuosa rappresenta il modello che assumiamo come paradigmatico delle relazioni inautentiche, in quanto intenzionate a partire dall'angoscia anticipatrice dell'abbandono. Avremmo così potuto e dovuto assumere, allo stesso modo, il parricidio, o l'orfanità. Privilegiamo l'immagine dell'incesto perché essa rende eloquente come ciò che è in gioco nell'abbandono è precisamente la comprensione autentica (a partire dal dono) o inautentica (a partire dall'abbandono e dal suo motore – l'angoscia), delle relazioni essenziali, e in particolare della prima forma di relazione ontologica, la nascita e l'esperienza relazionale del grembo. Come avremo modo di spiegare alla fine di questa ricerca, la comprensione dei significati essenziali dell'esperienza del dono passa precisamente per una fenomenologia del grembo capace di delineare tale relazione *sui generis* in termini differenti dall'angoscia di una doppia violenza: la violenza dell'incesto, in primo luogo, e la seconda violenza legata alla strategia dell'angoscia secondo la quale l'unica possibilità di scongiurare l'incesto rimane l'abbandono. Valga comunque come avvertenza che, dove parliamo di relazione incestuosa, intendiamo in senso ampio tutte le relazioni rese inautentiche dal primato dell'angoscia.

ogni abbandono rappresenta – materialmente o simbolicamente, a gradi diversi – sempre il fallimento e la crisi di una relazione, *una relazione ferita*<sup>35</sup>?

Questo significato mi pare attraversi quelle che possiamo provvisoriamente proporre come le due occorrenze idealtipiche dell'abbandono: da un lato l'abbandono come essere-abbandonato, dall'altro l'abbandono come stare in abbandono, abbandonarsi.

L'essere-abbandonato si sperimenta, perlopiù, come una sottrazione insensata dalla relazione, sottrazione che, negativamente, rende ragione della trascendentalità della relazione stessa. Chiunque venga abbandonato, infatti, sperimenta l'impotenza nei confronti dell'altro. Se anche l'abbandonato è consapevole che l'altro è vivo, che conduce un' "altra esistenza", essendosi quest'ultimo sottratto alla relazione non riesce comunque a percepirne la presenza<sup>36</sup>. La relazione permette di tessere il nostro incontro con i viventi attraverso la vita. Per questo, ogni abbandono s'insinua in questo spazio originario, ripropone la questione fondamentale traducendola però in forma disperata: non più "perché l'essere e non il nulla?", ma ora "perché io sono diventato nulla per te pur ancora essendo?".

Proprio il tema dell'abbandono come relazione ferita ci permette di interrogare l'altro versante del mito edipico (questa volta il riferimento sarà esclusivamente la versione sofoclea). Il progetto di Giocasta e Laio non giunge infatti a compimento. Quest'incompiutezza si deve spiegare a più livelli. Ad un livello più profondo esso non giunge a compimento perché non può compiersi: l'oblio non cancella il misfatto, ne cancella semplicemente le tracce. Nascondere qualcosa è riconoscere la presenza imba-

---

<sup>35</sup> Avremo modo di approfondire e motivare quest'affermazione nel prossimo paragrafo. È però chiaro come ogni abbandono ripropone la diffidenza edipica: la paura che una relazione di dono celi in effetti una relazione di veleno. Solo l'abbandono allora garantirebbe dal compiersi di questo pericolo, *poiché lo penserebbe come già compiuto*.

<sup>36</sup> Cfr. I. CARUSO, *Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes*, Huber Verlag, Stuttgart 1974; tr. it. di A. Cinato, *La separazione degli amanti. Una fenomenologia della morte*, Einaudi, Torino 1988.

razzante di ciò che va tenuto celato. Edipo rappresenta il senso del logos nel suo movimento autentico – come insegna Hegel: superare il negativo è in effetti conservarlo. Ma, da un punto di vista narrativo, quest'incompiutezza è spiegata in tutt'altro modo. In un contesto nel quale ciascuno sembra voler abbandonare il suo altro, l'incompiutezza è data da alcune azioni che sembrano essere suscitate da un movente che pare trasgredire tale legge-logos.

Il primo ad invertire, almeno apparentemente, l'ordine delle relazioni è il servo, colui al quale Giocasta aveva affidato il neonato per compiere definitivamente l'abbandono. Il servo sfugge all'ordine della sua regina consegnando il bambino ad un vecchio<sup>37</sup>. Quale motivo l'ha spinto ad opporsi all'abbandono progettato e, in qualche modo, suggerito anche dall'oracolo? «*Edipo*: Ma tu, come mai l'hai dato a quel vecchio? *Servo*: Ho avuto pietà di lui, pensando che comunque quest'uomo lo avrebbe portato in una terra lontana, da cui veniva lui stesso»<sup>38</sup>.

La pietà del servo s'oppone all'abbandono della madre. Ma ciò che s'inverte sembra essere lo sguardo. Mentre l'abbandono è uno sguardo rivolto a se stessi, sguardo che afferma l'altro solo in quanto funzionale al primato dello Stesso<sup>39</sup>, la pietà

<sup>37</sup> Ci pare importante sottolineare di passaggio come questo servo compia, nel silenzio della penombra letteraria – essendo egli un personaggio del tutto marginale –, un atto che risolve fin dall'inizio un dilemma che darà invece origine alla vicenda tragica di Antigone. Molto meno drammaticamente, il servo riconosce il primato non scritto della vita sul vincolo scritto dell'ordine e della legge. D'altra parte, proprio perché questa scelta viene compiuta così naturalmente, essa non pare appartenere allo spirito della tragedia, poiché risolve un dilemma spogliandolo dell'angoscia dell'interrogazione. In fondo il servo, nella sua risposta insieme così semplice e così profonda – «ho avuto pietà di lui» – mette in crisi tutta la struttura filosofica della tragedia, giungendo fino ad insinuare tra i lettori il legittimo dubbio che la *pietas* non abita che al di fuori dell'*habitus* tragico. Ma se anche la *pietas* fugge dalla tragedia, cosa rimane di essenziale in essa?

<sup>38</sup> *Edipo re*, cit., p. 503.

<sup>39</sup> La disumanità di Giocasta e Laio sta nella scelta di uccidere il proprio figlio per salvare se stessi – autocentramento dello sguardo che teme l'altro più prossimo a sé e sceglie di non vederlo per poter continuare a soddisfarsi da sé: la paura di essere uccisi dall'altro è così la paura dell'altro *tout court*.

del servo rimette al centro l'altro, riconoscendone finalmente la dignità del pronome personale: «ho avuto pietà di lui», ho aperto gli occhi permettendo all'altro di entrare nell'orizzonte della vista, ho visto finalmente l'altro.

È questa, in fondo, la vera nascita di Edipo, l'unica nascita che si contrappone all'abbandono: *nascere è essere riconosciuti, attraverso l'attenzione della cura e l'apertura al futuro*<sup>40</sup>. Il servo che ha pietà di Edipo sconvolge i piani del logos dell'abbandono, negando l'abbandono in nome dell'irripetibilità di ciascuno. Chi è Edipo per noi? È un mito, un personaggio, un re, uno sventurato, un assassino, un incestuoso. Solo la pietà del servo riconosce Edipo *per se stesso*: “poiché tu sei tu, e non sei colui che «avrebbe ucciso i suoi genitori»<sup>41</sup>, io posso riconoscerti e avere pietà di te”.

La paura dell'incesto (e del parricidio), la paura del veleno che si cela dentro ogni relazione di dono è in fondo questo sguardo che tradisce l'altro: “se anche mi doni, giungerà il momento in cui vorrai qualcosa in cambio”, “se anche ti vedo, devo vederti come colui che mi ucciderà”. L'unico modo per difendersi dall'incesto, secondo il logos dell'abbandono, è agire *come se* esso fosse già avvenuto, *come se* esso fosse l'origine d'ogni evento. *Se ogni dono può essere un veleno, ogni dono dovrà essere un veleno; se ogni relazione può essere incestuosa, ogni relazione dovrà essere incestuosa.*

Ma anche la pietà del servo, pietà umana che apre gli occhi sull'altro e si oppone allo sguardo cieco dell'egologia, si trova subito a fare i conti con la mediazione del pensiero. Il pensiero giunge a rimettere la pietà al suo posto, ricomprendendola dentro il logos dell'abbandono: «ho avuto pietà di lui, pensando che comunque quest'uomo lo avrebbe portato *in una terra lontana*». In queste parole vi è prefigurato tutto il percorso di Edipo. Se la pietà, per un attimo soltanto, ci riporta dal piano dell'abbandono al piano della relazione, essendo uno sguardo che ricono-

---

<sup>40</sup> Sul tema cfr. H. KOHUT, *The Search of Self*, Ornstein Ed., New York 1981; tr. it., *La ricerca del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1982.

<sup>41</sup> *Edipo re*, cit., p. 503.

sce l'altro, l'astuzia della ragione consegna alla pietà questa soluzione: all'abbandono contrapporre l'esilio, la lontananza.

Ma l'esilio e la lontananza non sono che un altro abbandono. In questo modo la fuga di Edipo ripropone la stessa dinamica: nessuna prossimità va tollerata, nessuna relazione va vissuta fiduciosamente. L'esilio reinscrive il dono nella logica dell'abbandono. Colui che fugge sceglie di pensare la propria origine come una condizione di spaesamento, come ciò da cui fuggire incessantemente. L'esistenza d'Edipo, in questo senso, non si chiude semplicemente con l'esilio, estrema forma di abbandono cui Edipo sente di doversi prestare; essa si struttura come un esilio infinito: esilio dalla verità scomoda, esilio dalla pietà che ha per un attimo invertito il cammino, esilio dalla cura innaturale dei genitori adottivi, esilio dalla donna amata che si rivela la propria madre, l'ultimo esilio, infine, che consacra l'inaggrabilità dell'abbandono: colui che si scopre abbandonato fin dall'origine non ha che da dover continuare a vagare.

Ma prima dell'esilio finale vi è da interrogare anche la figura vera e propria del dono che sembra abitare l'*Edipo re*. Interrogando colui che lo aveva consegnato nelle mani di Polibo, Edipo giunge a sapere la prima verità: coloro che credeva fossero suoi genitori non sono tali, in realtà. Eppure lo hanno trattato da figlio, pur essendo a conoscenza di questa verità, non rassegnandosi alla mancata paternità e maternità biologica. Perché il padre<sup>42</sup> ha fatto questo, lo ha trattato da figlio nonostante

---

<sup>42</sup> Edipo chiede ragione del gesto del padre, ignorando le ragioni della madre, come se soltanto gli atti maschili possano essere legati al principio di ragione. In fondo l'androcentrismo di buona parte del pensiero occidentale consiste precisamente in questo: pensare che solo il maschio può *rendere ragione* dei propri gesti, poiché solo lui risponde ad una razionalità legalizzata. Dinanzi ad un gesto che viene compiuto *insieme* – il padre e la madre adottano Edipo – il logos separa i generi attraverso un'esclusione gnoseologica: il padre è colui al quale si può chiedere perché, dando origine così al discorso razionale, la madre ha scelto di essere madre senza perché. Certo quest'androcentrismo ha anche i suoi lati positivi: quel che in Odisseo è astuzia della ragione, in Circe è soltanto magia! Per un'acuta analisi della possibilità della logica del dono di rappresentare un'alternativa filosofica al pensiero andro-



non fosse suo figlio? – si chiede Edipo. Risponde il messaggero: «perché ti aveva ricevuto in dono dalle mie mani»<sup>43</sup>. Vi è qui il riconoscimento di un legame che supera ogni vincolo naturale, ogni necessità. *Avendolo ricevuto in dono*, il padre lo ama come fosse il figlio. Il dono sovverte ogni linearità, inscrivendo la relazione in una circolarità di libertà, incrementando la possibilità stessa di comprendere il senso e la logica delle relazioni. Al di là della paternità e della maternità biologica, legata in fondo solo al momento dell'*origine* ma disinteressata alla *nascita*, il dono accolto rende la paternità un esercizio concreto di riconoscimento, un libero (poiché nessun legame biologico lo ha costretto) impegno di responsabilità: “Tu sei mio figlio poiché non sei una minaccia, un veleno, ma sei un dono”.

Così Edipo nasce. Eppure anche questo dono è infine sovvertito dal logos dell'abbandono. Viene sovvertito nel discorso stesso tra Edipo e il messaggero; viene sovvertito poiché esso non spezza il discorso dell'abbandono, non s'oppone all'origine come fosse un'altra radice, ma piuttosto ne sancisce definitivamente il trionfo<sup>44</sup>.

Questo sovvertimento è agito, di nuovo, dall'astuzia della ragione che, come con il servo di Laio, falsifica il discorso insinuando l'impossibilità del dono. Edipo, infatti, sfiora la no-

---

centrico cfr. M. GIANNINI, *Le don au féminin*, in «Revue du Mauss», n.6 (1995), pp. 207-219 e L. IRIGARAY, *Woman on the Market*, in A. D. SCHRIFT (ed.), *The logic of the gift. Toward an Ethic of Generosity*, Routledge, New York-London 1997, pp. 174-190.

<sup>43</sup> *Edipo re*, cit., p. 493.

<sup>44</sup> Non è un caso che Edipo, una volta conosciuta la verità sulla sua origine, maledice colui il quale, salvandogli la vita, aveva cercato per un attimo d'invertire il complesso intreccio degli abbandoni: «Maledetto l'uomo che mi ha liberato i piedi dalla selvaggia catena e mi ha salvato dalla morte quando ero sperduto sul Citerone, non mi ha fatto che male» (*Edipo re*, cit., p. 513). È la voce dell'angoscia che, volgendosi all'indietro, falsifica ogni esperienza di bene per poter trovare una continuità logica. In fondo, dal punto di vista della coscienza, il male non è mai uno scandalo (tanto che la tradizione filosofica si chiede da sempre donde provenga, cerca sempre di rendere ragione di esso). Il vero scandalo, per la tradizione occidentale, è il bene (che, non a caso, è l'impensabile per eccellenza).

vità dell'atteggiamento del suo padre adottivo. Non essendo suo figlio, lo ha riconosciuto come tale, lo ha amato. Ma l'irriducibilità del dono all'abbandono si mostra proprio in quest'apparente incomprendibilità del gesto di Polibo. Come riportare all'interno della logica dell'abbandono l'apparente follia di questo dono, la sua incomprendibilità che ne scardinerebbe i meccanismi? Chiede dunque Edipo: «Mi ebbe da mani estranee e mi amò così tanto?». Risponde il messaggero: «era senza figli»<sup>45</sup>. La reinscrizione dentro la circolarità logica dell'abbandono è qui compiuta. L'astuzia della ragione deve trovare una causa che renda ragione del dono, che dunque ne esorcizzi la novità, la sua incomprendibile logica. La risposta del messaggero non è che un ripristino della legalità dello sguardo sopra analizzata. Cosa infatti non si può tollerare del gesto di Polibo? Il fatto che esso fosse causato da uno sguardo eterocentrato, diretto verso l'altro. È perché Polibo vede Edipo *in verità* che lo riconosce come dono e lo ama così tanto. Ma come accettare tutto questo se i nostri occhi non vogliono correre il rischio di vedere l'altro fino in fondo, per timore che l'altro ci uccida? Lo sguardo dell'abbandono, che ritorna su di sé distogliendosi da ogni alterità, sguardo cieco e immutabile, sguardo dell'egologia che nulla vuole saperne di colui che fin dall'origine è condannato a temere, si riporta su se stesso, ricomprende l'altra razionalità del dono dentro il proprio *logos*: Polibo ha amato perché non aveva figli, causa che è ragion sufficiente a spiegare il dono dal punto di vista dell'io, come un atto che si consuma all'interno dell'egoismo radicale dal quale l'uomo greco (e anche il greco che è in noi) pare non sapere più uscire. Ma accanto al restringimento della relazione all'interno delle "cause egologiche" la risposta del messaggero contiene anche due ulteriori indicazioni assai significative.

In primo luogo, *la causa egologica è l'unica possibilità per estinguere il debito*, per chiudere la circolarità del dono. Se il dono è stato donato per il proprio utile, allora non sono più in

---

<sup>45</sup> *Edipo* re, cit., p. 493.

debito, colui che dona ha, in effetti, donato a se stesso<sup>46</sup>. In secondo luogo, *la ricomprensione del dono* all'interno dell'orizzonte dell'egologia avviene attraverso un procedimento mentale che *anticipa la moderna razionalità utilitaria*. Il *logos* dell'abbandono, in quanto mette in scena il primato della diffidenza nei confronti dell'altro, non può che accettare i principi dell'utilitarismo: l'utile individuale rimane l'unico paradigma di razionalità in grado di rendere ragione degli atti umani. D'altra parte solo in funzione del proprio utile – del massimo della propria utilità: la sopravvivenza – si spiega sia il comportamento di Laio e Giocasta – il primo abbandono – sia l'interpretazione subito offerta dell'accoglienza parentale di Polibo – secondo abbandono nel profondo d'un apparente dono. L'interrogazione del servo da parte di Edipo inverte allora l'ordine del discorso: nel momento in cui sembrerebbe esserci il dono, esso viene subito ricompreso all'interno della logica

---

<sup>46</sup> La violenza di quest'affermazione, che è evidentemente una proiezione difensiva, la sperimentiamo ogni giorno. Contrariamente alla preoccupazione della filosofia contemporanea, tesa soprattutto ad analizzare i casi in cui un falso dono si mostra sotto le spoglie di un vero dono, il misconoscimento più diffuso è quello che tende a non accettare un vero dono, ma a rifiutarlo come falso. Questa falsificazione è l'impotenza più radicale cui ci costringe il *logos* dell'abbandono: rifiutare i doni che nelle relazioni umane sperimentiamo, ma ancor di più misconoscere all'altro la possibilità che egli ci doni, negandogli così l'esistenza di donatore. In questo senso tutti noi facciamo esperienza dell'abbandono non solo nella passività del ritiro dell'altro – colui che ci amava improvvisamente non ci guarda più – ma anche nell'impossibilità di qualunque attività: *siamo abbandonati del tutto quando non ci è più concesso il diritto di donare*. Il primato accordato alla diffidenza ci porta così ad uno stile concreto di relazione: “fidarsi è bene, ma non fidarsi è meglio” (come se il meglio segnalasse uno scarto radicale rispetto al bene, il suo inverso, piuttosto che un eccesso di bene). I doni misconosciuti sono tracce di relazioni che *volutamente* abbiamo mancato, agendo secondo quella malafede ben descritta da Sartre. Ma non si configura così anche la relazione tra il dono e la filosofia, come se quest'ultima volesse sempre negare al dono la dignità d'essere tale, per indurlo sempre al sospetto dell'abbandono? Questa correlazione tra rifiuto esistenziale e rifiuto filosofico del *vero dono* dovrebbe, per poter essere colta in tutta la sua profondità, essere studiata attraverso l'analisi del sentimento di angoscia che agisce in entrambe le forme di rifiuto. Proprio l'angoscia dell'abbandono è infatti il motore di entrambe, poiché costringe entrambe ad *anticipare ciò che si teme possa avvenire*.

dell'abbandono che però, invece che giustificarlo come tale, lo perde svuotando ogni suo significato originale. Cosa rimane del dono di Polibo, infatti, una volta riportato dall'astuzia della ragione all'interno del logos dell'abbandono? La conseguenza più rilevante ci pare possa essere una contraffazione del senso della relazione stessa tra Polibo e Edipo, contraffazione cui nemmeno la memoria pare potersi opporre. Nello sguardo dell'abbandono, al quale Edipo si consegna, anche la relazione con Polibo è fondata su un agire funzionale, anche nella relazione con Polibo lo sguardo di quest'ultimo rimane cieco dinanzi a Edipo: nemmeno lui lo ha accolto in verità, ma lo ha accolto come sostitutivo dei figli mancanti, come *lo stesso figlio mancante*. Questa prassi di sostituzione, se permette di dare ragione del dono, allo stesso tempo ne sfuma i margini fino ad annihilarli: se dove si presenta il dono si cela una funzionalità dell'ego, un veleno, allora il dono non potrà che essere la forma più subdola e perversa d'abbandono.

L'*Edipo re* si configura allora come un mito attraverso il quale l'abbandono agisce come un *logos*, raccogliendo tutti i fili tessuti nella storia, compresi quelli che avrebbero potuto condurre da altre parti, dentro una coscienza che è esilio dall'origine e diffidenza sempre esercitata nei confronti di una relazione positiva. Proprio il rapporto tra tale logos e la coscienza tematizzatrice giustifica la soluzione finale, l'esilio di Edipo.

L'esilio definisce infatti il movimento tensionale della coscienza tematizzante. La coscienza nasce dalla rimozione dell'origine e dalla fuga da essa. Il *logos dell'abbandono* raccoglie tutti i dati d'esistenza codificandoli sotto la luce dell'abbandono attraverso il depotenziamento di ogni razionalità alternativa (il dono prima di tutto). La coscienza diventa allora falsa tematizzazione, mette a tema ciò che nasconde la propria origine, è il luogo dell'erranza dell'uomo dalla sua verità, dal veleno iniziale. Ma come potrebbe essere altrimenti, se l'origine si configura come abbandono, se la parola dell'origine, falsificando anche la nascita (svuotandola così d'ogni radicalità ontologica: essa non è più un'esperienza originaria ma è già all'interno di una coscienza costruita sulle macerie dell'ab-

bandono), nega ogni possibile relazione per l'angoscia del suo fallimento?

In fondo, la lezione di Edipo è proprio questa: *se è il logos dell'abbandono a fare luce sul dono, noi perdiamo necessariamente il dono*, consegnandoci alla sfiducia e all'angoscia. L'abbandono non possiede la forza per attraversare il dono e restituirlo nella purezza del suo significato. In fuga dall'abbandono iniziale, la coscienza, che è esilio ed erranza, fugge anche dal dono. Voler sapere significa riconoscersi accecati, allo stesso modo che il voler rimanere nell'ignoranza. Se l'origine della coscienza è una verità rimossa e da rimuovere incessantemente cancellandone ogni traccia, una *verità cattiva*<sup>47</sup>, allora comprendiamo bene cosa è in gioco nell'incrocio tra dono e abbandono: l'origine è un'espulsione, un'ombra la cui presenza incombe senza tregua, è una minaccia di un veleno mortale che è anche linfa vitale (poiché noi veniamo alla luce *attraverso* quel veleno). *Se l'origine è una violenza, il dono non può esserci che sotto forma di veleno e, infine, d'abbandono.*

Non interpretare il dono in questo modo, infatti, metterebbe radicalmente in discussione non soltanto l'esistenza concreta di Edipo, *il suo mito*, ma anche la sua origine ontologica, *il suo*

---

<sup>47</sup> Il testo sofocleo conferma questo intreccio tra teoria della conoscenza (*logos*) e origine come abbandono anche nel momento in cui la storia raggiunge il massimo della sua scientificità, quando cioè il racconto deve essere *provato*. Quali prove empiriche possono mai testimoniare quell'abbandono che è stato espulso dalla coscienza, la cui espulsione è precisamente la genesi della coscienza tematizzatrice e del suo *logos*? Come riinscrivere nella continuità della ragione quell'evento innominabile, dando una prova dell'inverificabile per eccellenza? Precisamente attraverso la continuità del dolore. Il dolore è la prova tangibile dell'abbandono dell'origine. Edipo vede la verità cattiva nel momento in cui il dolore diventa criterio di continuità e di verifica del racconto: «*Mess.*: possono dirlo ancora le giunture dei tuoi piedi. *Ed.*: Perché mi ricordi quel vecchio dolore? *Mess.*: Ti ho sciolto, avevi le caviglie trafitte» (*Edipo re*, cit., p. 493). Dal punto di vista del *logos* dell'abbandono, il dolore non è che il segno della finitezza dell'origine (ma non è così per l'interpretazione classica del dolore – *defectio* della nostra origine finita?). Il dolore custodisce la memoria di ciò che la memoria non può che dimenticare. Soltando dopo la prova inoppugnabile del dolore Edipo crede definitivamente al racconto del suo abbandono, vuole sapere la *verità cattiva*: «Per gli dei, chi è stato, mio padre o mia madre? Parla!» (*Ivi*).

*logos*. Se all'origine vi è la violenza, allora non ci può e non ci deve essere spazio per un dono che non sia abbandono, per una relazione che non sia astuzia dell'egologia. Solo l'erranza del *logos* dell'abbandono permette di illuminare la triste origine umana, di fare luce, per un attimo, sull'accecamento che noi siamo: «Ahimè, come tutto è limpido! Luce del sole, vorrei fosse l'ultima volta che ti vedo. È chiaro che sono nato da chi non dovevo, ho vissuto con chi non dovevo, ho ucciso chi non dovevo»<sup>48</sup>.

Dinanzi alla verità di Edipo, il coro evoca per noi il suo destino come il destino di ciascuno: «Generazioni di uomini, vi conto una dopo l'altra, tutte uguali, tutte viventi nel nulla. Quale uomo ottiene più che l'illusione della felicità? E dopo l'illusione viene il declino. Abbiamo davanti a noi l'esempio del tuo destino, infelicissimo Edipo, e dunque non diremo felice nessuno degli uomini»<sup>49</sup>.

Dentro quest'ontologia dell'umano, vi è ancora spazio per il dono? Dentro la logica dell'abbandono, vi è ancora la possibilità di pensare il dono? Cercheremo di intravedere un altro modello di quest'incrocio rivolgendoci all'altra fonte del pensiero occidentale, la tradizione ebraica, e in particolare interrogando il mito del (mancato) sacrificio di Isacco.

---

<sup>48</sup> *Edipo re*, cit., p. 503.

<sup>49</sup> Non bisogna d'altra parte esasperare questa comune origine violenta. Su di essa possiamo ricevere solo un ammonimento, poiché la consapevolezza comporterebbe la fine di ogni possibile coscienza, il sacrificio collettivo (concetto in sé contraddittorio). È proprio l'esilio di Edipo che permette di ripristinare la legalità dell'abbandono: assumendo su di sé il ruolo di vittima sacrificale, Edipo permette al *logos* dell'abbandono di continuare il suo lavoro: rimuovere incessantemente l'origine. La crisi sacrificale permette alla comunità di ricostituirsi a partire dall'escluso. Per questo l'esilio non è che il movimento di rigenerazione dell'abbandono. Scrive Girard: «I delitti di Edipo stanno a significare la fine di ogni differenza, ma diventano, per il fatto stesso di essere attribuiti a un individuo particolare, una nuova differenza, la mostruosità del solo Edipo. Proprio quando dovrebbero riguardare tutti o nessuno, essi diventano l'affare di uno solo» (R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 107).

### 1.2.2. Il paradosso del (l'abban) dono: il (non) sacrificio di Isacco

Il racconto del sacrificio di Isacco potrebbe essere letto come la portata narrativa del paradosso che abita il concetto di dovere o di responsabilità assoluta. Questo concetto ci mette in rapporto (senza rapporto e nel doppio segreto) con l'altro assoluto, con la singolarità assoluta dell'altro, di cui Dio è qui il nome. [...] L'assoluto del dovere e della responsabilità presuppone che ogni dovere, ogni responsabilità e ogni legge umana siano denunciati, ricusati, trascesi. [...] In una parola, *l'etica deve essere sacrificata in nome del dovere*<sup>50</sup>.

Abramo non è un eroe tragico. Tra Edipo e Abramo vi è una frattura che non si può e non si deve sanare. Già Kierkegaard notava quest'irriducibile separazione: «L'eroe tragico rinuncia a se stesso per esprimere il Generale; il cavaliere della fede rinuncia al Generale per diventare Individuo»<sup>51</sup>.

Ma questa distanza, che pure dovrà essere indagata poiché contiene in sé il paradosso di Abramo, non riesce ad eliminare due elementi comuni.

*Il primo elemento è d'ordine metodologico.* La storia di Abramo, come quella di Edipo, è giunta a noi sotto forma di narrazione mitica. È evidente come quest'affermazione non voglia destituire il senso e la verità delle parole raccontate nel Libro sacro. Un'interpretazione mitica degli avvenimenti biblici è uno dei tanti sguardi che l'umanità può rivolgere a se stessa attraverso la Bibbia. *Il secondo elemento è invece d'ordine teoretico.* Anche nella storia di Abramo, come in quella di Edipo, viene raccontato un evento di dono dal punto di vista dell'abbandono, qui portato al massimo della sua tensione, il sacrificio. La storia di Abramo cerca di rendere ragione del dono identificandolo con l'abbandono sacrificale. L'unico possibile dono sarebbe allora il sacrificio ma, dunque, l'unico modo per attraversare il paradosso del dono sarebbe interpretarlo attraverso il *logos* dell'abbandono.

---

<sup>50</sup> J. DERRIDA, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 100-101 cn.

<sup>51</sup> S. KIERKEGAARD, *Frygt og Baeven*; tr. it. di F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, *Timore e tremore*, Edizioni di Comunità, Milano 1977, p. 98.

È giustificata questa lettura teoretica del racconto di Abramo e di Isacco? Non vi è dubbio che l'interpretazione filosofica kierkegaardiana si diriga verso questo versante. Ma è soprattutto con la ripresa recente di Kierkegaard operata da Derrida che cercheremo di confrontarci per capire la legittimità di tale interpretazione (e infine per offrirne un'altra radicalmente differente).

Nelle pagine di *Donare la morte* Derrida traduce il paradosso tra fede ed etica, Individuale e Generale, Abramo e il suo esser padre, così come descritto dal filosofo danese, in un paradosso attuale e nuovo: quello tra dono ed etica, dovere incondizionato alla responsabilità nei confronti di uno e dovere condizionato alla responsabilità nei confronti di tutti.

Perché dono ed etica sarebbero in rapporto paradossale? Perché, mentre l'etica, distribuendo la responsabilità, si muove in un regime di contabilità, fa "economia ristretta", il dono, essendo per eccellenza ciò che spezza la simmetria economica della distribuzione, riserva la responsabilità dirigendola *incondizionatamente*, non distribuendola e non spezzandola. Il paradosso riguarderebbe dunque, da un lato la *simmetria* dell'etica, dall'altro l'*asimmetria* del dono. La scelta di Abramo manifesta allora la follia cui il dono si consegna – e attraverso cui esso rimane irriducibile a qualunque economia ristretta:

Per assumersi una responsabilità assoluta davanti al dovere assoluto, per mettere in opera – o in prova – la sua fede in Dio, in verità Abramo deve anche restare un odioso assassino, poiché accetta di dare la morte. In termini generali e astratti l'assoluto del dovere, della responsabilità e dell'obbligo esige di certo che si trasgredisca il dovere etico, ma nello stesso tempo in cui lo si tradisce, bisogna continuare ad appartenergli e a riconoscerlo. La contraddizione e il paradosso devono essere sopportati *nell'istante stesso*. I due doveri devono contraddirsi, uno deve subordinare (incorporare, rimuovere) l'altro. Abramo deve prendersi la responsabilità assoluta di sacrificare suo figlio sacrificando l'etica, ma affinché ci sia sacrificio, l'etica deve conservare tutto il suo valore: l'amore per il figlio deve restare intatto e l'ordine del dovere umano deve continuare a far valere i suoi diritti<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., pp. 99-100.



È proprio la paradossalità del dono a costituirlo per la filosofia contemporanea come oggetto d'interesse primario. Questa paradossalità rimanda, infatti, ad uno statuto ontologico del tutto nuovo. Lungi dall'essere una semplice eccezione dell'economia e dell'etica, il dono si presenta come radicalmente altro, richiedendo, per poter essere riconosciuto, una razionalità aperta al paradosso. Il dono non rappresenta un'eccezione dell'economia perché non è un oggetto, o più precisamente può anche essere un oggetto, ma le modalità e il significato della sua presentazione incidono essenzialmente sulla natura e sulla forma di quell'oggetto stesso, fino a modificarlo nella sua sostanza. Ciò è confermato dal fatto che l'oggetto è sempre un accidente rispetto al dono, e che l'essenza del dono si rivela nella sua forma d'evento, piuttosto che nella sua struttura materiale. Già questo mette in crisi qualsiasi classificazione categoriale a priori delle forme di presentazione del dono. Ma questa eccezionalità coincide al contempo con una doppia presenza o con un doppio registro ontologico: il dono, che non è un oggetto, è *anche* un oggetto; l'evento del dono, che non è mai un atto (poiché spezza la contabilità del passaggio dalla potenza all'atto), può *anche* essere interpretato come un semplice atto, senza alcuno statuto ontologico speciale. Quest'ambiguità del dono è il segno più evidente del suo paradosso. Esso abita il dono anche rispetto alla dimensione etica. Il dono rappresenta infatti un'eccezione rispetto all'etica perché non rimanda ad un imperativo della legge morale: il dono non *deve* mai essere donato. In effetti, la relazione tra dono ed etica è molto più complessa di quel che vorrebbe Derrida: è vero infatti che il dono non è un dovere poiché la sua origine è sempre libera, ma è altrettanto vero che il dovere etico non si configura (a meno di una interpretazione facile e fallace) come contrapposto alla libertà.

Derrida preferisce puntare invece sulla contraddizione radicale: se anche il dono appartiene alla sfera del dovere, esso ne accentua così tanto la tensione morale da diventare indeclinabile eticamente. Mentre il dovere dell'etica è mediato dalle leggi, è rivolto verso ciascuno e verso tutti, è contenuto nello spazio della coscienza morale (ma anche nello spazio concreto della storia, e dunque sottoposto a tutte le possibili mediazioni), il

dovere del dono fa esplodere la coscienza morale, poiché s'impone come un dovere incondizionato, esclusivo, assoluto. La costituzione ontologica paradossale del dono è anche qui evidente: il dono non può mai essere un movente dell'agire morale, perché esso rientrerebbe tra i ranghi delle azioni determinabili a partire dalla giustizia calcolatrice, sia essa giustizia distributiva o proporzionale.

Il dono eccede qualsiasi misura o criterio di giustizia, senza per questo perdere la sua dimensione deontologica, ma anche costringendo il dovere ad una curvatura ancora più ardua e radicale, la curvatura del dovere assoluto e incondizionato, il ripudio del Generale in nome e per fedeltà ad una scelta individuale. Il paradosso del dono rispetto all'etica riproporrebbe così fedelmente il paradosso della fede di Abramo rispetto all'obbligo morale della paternità.

Se Abramo non avesse acconsentito alla richiesta del suo Dio, egli avrebbe consacrato la dimensione dell'etica ma avrebbe negato ogni possibile dimensione di verità al dono. Perché, infatti, se si accetta pienamente il paradosso del dono, così come descritto da Derrida *attraverso* Kierkegaard e *attraverso* il mito abramico, non vi è altra possibilità di donare se non attraverso la *trasgressione* dell'etico, l'uscita dalla dimensione della legge e l'abbandono di ogni possibilità di relazione consapevole. Vi è apparentemente ancora la possibilità del dono all'interno della comunità etica, ma quest'asservimento alla legge annienterebbe il dono, poiché lo reinscriverebbe dentro la circolarità delle cose che si scambiano e ne ridurrebbe totalmente i caratteri dell'assolutezza, dell'incondizionatezza e dell'anarchia. Un *dono morale* non avrebbe più alcun significato autonomo, sarebbe un caso particolare dell'agire morale condizionato alla formalità della legge. Ci viene in aiuto, per comprendere quest'aspetto, proprio il paradosso simmetrico, quello tra l'uomo di fede e l'uomo etico. Si può mai avere fede all'interno della circolarità etica? Può la legge morale precedere e condizionare l'imperativo della fede? La risposta di Abramo, nella continuità delle interpretazioni di Kierkegaard e Derrida, sembra inequivoca. Bisogna essere consapevoli della *legge* ed essere pronti alla *trasgressione*, bisogna accettare d'essere assassini per essere fedeli al do-

vere richiesto da Dio. Come la fede e l'etica rimandano ad un doppio registro incolmabile, così il dono e l'etica devono rimanere inconciliabili, pur non potendo l'uno cancellare l'altra (infatti Abramo deve essere consapevole della sua trasgressione e questa consapevolezza deve essere avvertita anche come un rimorso rispetto a se stesso: la fede o il dono non richiedono nessuna scelta ma soltanto una decisione nel senso più stretto e violento del termine<sup>53</sup>). L'evento del dono rappresenterebbe, così, la trasgressione assoluta, trasgressione della legge e di ciò che permette di codificare la legge, la lingua.

Se attraversiamo fino all'estremo il paradosso del dono rispetto all'etica dovremmo infine dire che non c'è e non vi può essere nessuna *etica del dono*. Donare – la trasgressione assoluta – è anzi il gesto anti-etico per eccellenza, tanto quanto lo è la fede che costringe Abramo ad essere fedele alla richiesta di Dio accettando di diventare un assassino.

Allo stesso modo il dono non può sedimentarsi nel lavoro del linguaggio. Non essendoci nessuna etica del dono, non vi sarà nemmeno alcun *linguaggio del dono*. Abramo non può spiegare ai suoi congiunti ciò che sta per accadere, ma il limite con cui egli si scontra non è soltanto quello dell'impossibilità della spiegazione. Oltre al linguaggio della tematizzazione Abramo deve rinunciare anche al linguaggio enunciativo. Semplicemente: *Abramo non può parlare, poiché se del dono non si può parlare, del dono si deve tacere.*

Ora, quest'ineffabilità del dono non è un dato inessenziale (e infatti sia Kierkegaard sia Derrida lo sottolineano più volte<sup>54</sup>). Perché non è possibile alcun linguaggio del dono? Perché il linguaggio è nella sua essenza un lavoro, e come tale *produrrebbe* il dono – attraverso la tematizzazione ma anche attraverso la semplice enunciazione, che è già condizionata dal lavoro di sedimentazione della lingua.

---

<sup>53</sup> Sul tema cfr. R. MANCINI, *Il silenzio via verso la vita*, cit., in particolare pp. 137-167.

<sup>54</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., pp. 106-107 cn (cfr. anche S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, cit., pp. 104-144). In queste pagine Derrida riprende uno dei temi a lui più cari, il tema del *segreto*.

Se c'è linguaggio del dono c'è una produzione del dono, ma ciò contraddice la legge paradossale del dono: esso non è un oggetto, è ciò che scardina e rifugge qualunque circolarità economica, qualunque ciclo produttivo. Il dono non si produce mai (si può produrre l'oggetto che viene donato, ma non si può mai produrre il dono in quanto tale); per questo di esso si deve tacere<sup>55</sup>.

Ma dunque, se il paradosso del dono – il suo scarto ontologico rispetto alle leggi dell'economia ristretta – richiede la rinuncia alla dimensione etica e alla dimensione condivisa della lingua, in che forme il dono si può e si deve presentare, in questa prospettiva? È proprio la storia d'Abramo, secondo Derrida, a indicarci come il dono, per essere tale e per non corrompersi nell'economia, deve essere incondizionato ed assoluto. La sua incondizionatezza rinvia allo statuto del dovere, un dovere non sottoposto a leggi e riferito esplicitamente verso *tout autre*. Abramo non si sottrae alla richiesta paradossale poiché conosce il mandante, sa che quella richiesta è del suo Dio. Proprio questa asimmetria dei mandanti caratterizzerebbe, in questa prospettiva, il dovere incondizionato del dono: donare è attestare il primato di ogni altro su ciascun altro, «*tout autre est tout autre*»:

Il tremore della formula *tout autre est tout autre* può anche propagarsi. Può farlo fino a rimpiazzare uno dei “*tout autre*” con Dio: “*Tout autre est Dieu*”, “*Dieu est tout autre*”. La sostituzione non

---

<sup>55</sup> Derrida, in verità, ci ricorda con acume come la risposta di Abramo avvenga a parole, non sia muta. Eppure la risposta di Abramo si dà attraverso un linguaggio che non rivela nulla, che sta al di qua di ogni possibile verità o menzogna (Abramo non mente e non dice la verità, semplicemente *omette*): «Abramo non dice niente, ma si è conservata una sua ultima frase, quella che risponde alla domanda di Isacco: “Figlio mio, Dio stesso provvederà all'agnello per l'olocausto!”. Se avesse detto: “c'è un agnello, ne ho uno” oppure “non ne so nulla, non so dove si trovi l'agnello” avrebbe mentito, avrebbe parlato per dire il falso. Parlando senza mentire, risponde senza rispondere. Strana responsabilità che non consiste né nel rispondere né nel non rispondere» (J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 107). Nelle stesse pagine si accosta la risposta d'Abramo alla celebre risposta di Bartebly lo scrivano: «*I would prefer not to*» (cfr. H. MELVILLE, *Bartebly, the scribener*; tr. it. di G. Lonza, *Bartebly lo scrivano*, Garzanti, Milano 1994).

cambia nulla della portata della prima formula, qualunque sia la funzione grammaticale attribuita a tutte le parole. In un caso, si definisce Dio come infinitamente altro, il tutt'altro. Nell'altro caso si dichiara che ogni altro, ovvero ciascuno degli altri, è Dio perché è, *come Dio, tutt'altro*<sup>56</sup>.

Dunque *ciascun altro è tutt'altro*, trascendenza infinita e richiesta di esclusività – dovere incondizionato nei suoi confronti; ma anche *ogni altro è tutt'altro*, trascendenza che rende impossibile la posta in gioco dell'etica, fa saltare ogni condizionatezza richiedendo di trattare ciascuno come se fosse un assoluto, ma anche richiamando alla responsabilità da esercitare nei confronti di tutti, poiché ciascuno è un assoluto. *Ogni altro è Dio, anche Isacco, forse*. Ma dunque come operare in questo gioco di doppia responsabilità e di doppia esclusione? Chi scegliere, tra Dio e il figlio, tra la fede e l'etica, tra il dovere assoluto del dono e il dovere condizionato della giustizia? A chi attribuire il “privilegio del dono”? Come donare *veramente*, attraverso il dono o attraverso la giustizia?

Non siamo, evidentemente, troppo lontani dalle meditazioni levinassiane, cui Derrida esplicitamente fa riferimento: il paradossale del dono rievoca «il contrasto tra l'universalità e l'eccezione della singolarità»<sup>57</sup>.

Eppure questo paradosso non va sciolto: Abramo è sia un assassino sia un santo, tiene fede al comandamento del dovere incondizionato del dono (dovere senza dovere, lo definisce Derrida, cioè dovere senza regole e senza legge cui sottostare, dovere della singolarità che convoca e [s'] impone) e insieme, tradendo la legge del dovere condizionato, la consacra in quanto legge: la (anti) legge della trasgressione, come descritto precedentemente. Dal punto di vista del dono, allora, che valore viene ad avere quest'assolutezza cui esso rinvia? L'assolutezza del dovere incondizionato cui Abramo sottostà rinvia, in effetti, ad

---

<sup>56</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 119.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 95. Sul tema cfr. E. LEVINAS, *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; tr. it. di F. P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Genova 1984 e anche G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, in particolare pp. 288-300.

uno scioglimento del *valore di legame* del dono. Il dono, non potendo iscriversi nella circolarità dell'economia, deve rimanere irriducibile a qualunque possibile relazione positiva: il rapporto tra Dio ed Abramo è, infatti, un *rapporto senza rapporto*. Solo quest'eccezionalità della voce che convoca al dovere giustifica la scelta di Abramo: egli è letteralmente sequestrato dalla straordinarietà della chiamata, straordinarietà che s'impone al di là di ogni condizione, prima di ogni possibile risposta positiva o negativa che, in qualche modo, comporterebbe una mediazione relazionale e discorsiva (poiché Abramo retroagirebbe nel tempo, assumendo così una posizione precisa dinanzi a Dio e, rispondendo liberamente, avrebbe già posto delle condizioni al suo dono, riportandolo ad una strategia economica: *avendo già fatto i conti*).

*L'assolutezza del dovere rimanda ad un dono abbandonato a se stesso, ad una relazione senza relazione.* Se obbedisco al mio rapporto con Dio (ed è il dovere assoluto) soltanto per dovere, non sono in rapporto con Dio. Per compiere il mio dovere verso Dio stesso, occorre che non sia per dovere, per quella forma di generalità sempre mediabile e comunicabile che è denominata "il dovere". Il dovere assoluto che mi lega a Dio stesso deve portarsi al di là e contro ogni dovere:

"Il dovere diventa dovere quando è riferito a Dio, ma nel dovere in sé e per sé io non entro affatto in rapporto con Dio". [...] Kierkegaard vede nell'azione "per dovere", nel senso universalizzabile della legge, una trasgressione al dovere assoluto. È qui che il dovere assoluto (verso Dio e nella singolarità della fede) implica una sorta di dono o di sacrificio che si porta verso la fede al di là del debito e del dovere, del dovere come debito. In questa dimensione si annuncia un "dare la morte" che, al di là di ogni responsabilità umana, di là del concetto umano del dovere, risponde al dovere assoluto<sup>58</sup>.

L'assolutezza del dovere risolve il paradosso di fede ed etica mantenendolo volutamente attraverso una dinamica che si può ben definire di "dono assoluto". Le parole di Derrida indicano chiaramente come il doppio statuto del dovere rimandi ad un doppio registro della relazione stessa. Essere in relazione con il

---

<sup>58</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 98.

tutt'altro, rappresentato nel mito dal nome di Dio, implica resistere alla tentazione dell'entrata in una relazione che eserciti una funzionalità neutrale e mediana, che costringa l'estraneità del tutt'altro ad entrare nel consolidamento rappresentato dalla legge. Perché proprio il dono assoluto – il sacrificio – permetterebbe di uscire da questa sclerotizzazione della relazione? Perché esso ci trasporta al di là di ogni debito e di ogni *dovere come debito*. Ma proprio in quest'identità – *dovere come debito* – si cela una pre-comprensione che va messa in discussione. Noi comprendiamo che il dono si oppone radicalmente al debito (certo a patto d'essere assoluto, cioè d'essere astratto ontologicamente, di subire una riduzione eccessiva: non c'è più tempo né spazio nemmeno per *non* restituire – per questo il dono assoluto coincide qui con il sacrificio) solo se adottiamo un concetto di debito che venga collegato immediatamente ed esclusivamente alla circolarità economica. In questo senso il debito rimanda ad un dovere che elimina ogni spazio di libertà e riporta tutto al momento egoistico: io ti do qualcosa affinché tu, prima o poi, me la renda in cambio. In questa definizione ciò che vale veramente non è né l'atto del dono, né chi dona o chi riceve, ma piuttosto quel *“prima o poi”*. È la dilazione nel tempo, che permette al debito di poter essere saldato, a rendere questo scambio un meccanismo economico, anzi il meccanismo economico per eccellenza: il tempo misura il mio interesse, è misura del ritorno accumulativo di ciò che è stato scambiato. Per questo il dovere assoluto, non lasciando più il tempo per l'estinzione del debito, *eccede* l'economia ristretta.

Quest'eccezione del dono rispetto al dovere come debito ha luogo solo in quanto è preceduta da una precomprensione, quella che c'induce a pensare il debito (esclusivamente) come dovere. Ci pare importante mettere in luce questa riduzione del debito ad un solo significato. Perché è precisamente a motivo di questa riduzione che noi costringiamo il dono ad un'assolutezza che coincide con l'abbandono di ogni relazione positiva. Sarebbe infatti sufficiente riconoscere una struttura di relazione basata sul concetto di debito positivo per uscire dalla circolarità economica e far rientrare il dono nella concretezza del mondo – smarcandolo così da ogni purezza assoluta che lo rende un

atto sacro, mai un evento sul quale poter costruire una esistenza concreta.

Il dono assoluto nasce invece da un processo di astrazione: ad esso si giunge solo avendo eliminato ogni forma condivisa, ogni possibile *discorso sul dono*. Come abbiamo già scritto, è per questo che l'unica forma possibile di dono assoluto è il sacrificio, cioè il donare la morte. Nel donare la morte, infatti, si esce dalla circolarità economica poiché si esce dalla sua condizione trascendentale, *il tempo*. Il dono assoluto implica dunque una tangenza appena accennata ma non recuperabile né dal linguaggio né dall'etica (rimane forse solo l'estetica e la mistica religiosa!). Solo il paradosso rende ragione del dono arrendendosi dinanzi al suo non avere ragione. Quest'apparente salvezza coincide, non a caso, con un sacrificio. Se il dono, in quanto assoluto, appartiene ad una dimensione sacrale – sia riferito a tutt'altro come Dio o a Dio in quanto tutt'altro – esso deve abbandonare la condizione umana, e in particolare la stoffa che attraversa e rende possibile ogni esperienza umana: la relazione.

È evidente qui la differenza tra il modello di abbandono di Edipo e il modello di abbandono di Abramo. In Edipo l'abbandono comportava il disvelarsi della verità come reciprocità violenta – incesto e omicidio; in quest'interpretazione del mito di Abramo l'abbandono implica il sacrificio di ogni relazione umana per rendere possibile un rapporto senza relazione, senza intimità, senza conoscenza, senza prossimità, senza etica, senza reciprocità. Il *mysterium tremendum*, che è all'origine di ogni sacralità, non è che colui che incontriamo attraverso una relazione fondata sull'abbandono. Scrive Derrida, commentando il riferimento paolino<sup>59</sup> che Kierkegaard utilizza nella sua interpretazione del mito:

Senza sapere da dove viene la cosa e cosa ci attende, siamo abbandonati alla solitudine assoluta. Nessuno può parlare con noi, nessuno può parlare per noi, dobbiamo prendere su di noi, ciascuno deve prendere su di sé (*auf sich nehmen*, diceva Heidegger riguardo alla morte, alla nostra morte, a quel che è sempre “la mia morte” e di cui nes-

---

<sup>59</sup> «Così, miei cari, come mi avete obbedito, lavorate con timore e tremore per la vostra salvezza non solo in presenza mia ma molto di più ora che non ci sono...» (Filippesi 2, 12).



suno può farsi carico al mio posto). Ma c'è qualcosa di ancora più grave, all'origine di questo tremore. Se Paolo dice "addio" e si assenta chiedendo di obbedire, invero ordinando di obbedire (poiché l'obbedienza non si chiede, si comanda), è perché Dio stesso è assente, nascosto e silenzioso, separato, segreto – nel momento in cui bisogna obbedirgli. Dio non dà ragioni, agisce come crede, non deve dare ragioni né condividere alcunché con noi: né le sue motivazioni se ne ha, né le sue deliberazioni, e neppure le sue decisioni. Altrimenti non sarebbe Dio, e noi non avremmo a che fare con l'Altro come Dio o con Dio come *tutt'altro*. Se l'altro condividesse con noi le sue ragioni spiegandocele, se ci parlasse tutto il tempo senza alcun segreto, non sarebbe l'altro, e noi ci troveremmo in un elemento d'omogeneità: nell'omologia, ovvero nel monologico. Il discorso è anche quest'elemento dello Stesso. Noi non parliamo con Dio o a Dio, non parliamo con Dio o a Dio come con gli uomini o ai nostri simili<sup>60</sup>.

È chiaro come l'esigenza sia quella di far uscire l'altro dalla egemonia dello Stesso. Questa ragione del discorso filosofico, che ha impegnato tanti autori contemporanei, è la ragione stessa d'ogni discorso filosofico sul dono. Il dono è infatti, per una soggettività egologica, un atto contro-natura. In questa vettorialità diversa rispetto alla signoria dello Stesso riposa tutto il potere *sovversivo* del dono.

Eppure questa comune intenzione non è sufficiente. Bisogna anche chiedersi: in che modo il dono può sovvertire filosoficamente l'egemonia dello Stesso? Il logos dell'abbandono indica proprio una modalità che, pur salvando il dono dalla compromissione – attraverso il mantenimento del paradosso – ne perde ogni residuo sovversivo, a meno che la sovversione che la filosofia può raggiungere sia una semplice ritirata, una sacralizzazione del contenuto rivoluzionario, un'idolatria del dono che lo costringe, come tutti gli idoli, a non avere potere, a rimanere certo ammirato (la filosofia contemporanea ammira il dono!), ma a non poter essere toccato, frequentato, vissuto, progettato, sperato: maledizione dell'idolatria che, eccedendo nella distanza, rende il dono schiavo dell'economia. Proprio questa schiavitù del dono da parte dell'economia – cioè quel che voleva a tutti i costi evitare l'interpretazione del mito di Abramo data da Der-

---

<sup>60</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 92.

rida sulla scia di Kierkegaard – sarà il risultato inevitabile alla luce del logos dell'abbandono.

Riprendiamo l'ultima citazione del testo di Derrida. In essa il dono come abbandono si contrappone esplicitamente al dono come condivisione. Quest'ultimo sarebbe certo "lastricato di buone intenzioni", ma non riuscirebbe a salvarsi dalla circolarità – circolazione all'interno dell'economia dello Stesso. Il primo invece, come abbiamo già ripetuto abbondantemente, proprio in virtù della sua assolutezza, permetterebbe di uscire dall'economia e di mantenere (mantenersi) nel paradosso.

Ma è proprio vero che il dono assoluto – cioè il dono senza relazione – sia fuori dalla circolarità economica? In altri termini: è proprio vero che una relazione senza prossimità configuri un modello alternativo alla relazione simmetrica dell'economia (e dell'etica, per come la legge Kierkegaard)?

Per rispondere e chiarire quella che ci pare la debolezza intrinseca delle interpretazioni di Kierkegaard e Derrida dobbiamo proprio mettere in discussione la convinzione che il (mancato) sacrificio di Isacco configuri una relazione già fuori da ogni regime economico. Questa sostanziale ambiguità di sacrificio ed economia si manifesta, secondo la nostra interpretazione, nella risposta ad una domanda: "perché sacrificare Isacco?". Nel testo biblico non si dà risposta, se non dal punto di vista di Dio: «Dio mise alla prova Abramo e gli disse: "Abramo, Abramo!". Rispose: "Eccomi!". Riprese: "Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, vai nel territorio di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò» (Gn 22, 1-2). Dunque Dio richiede il sacrificio di Isacco per mettere alla prova Abramo. L'idea stessa di prova, piuttosto che rinviare ad una assolutezza della relazione, rimanda ad una contabilità della stessa: il valore della fedeltà di Abramo deve essere provato, deve passare attraverso la verifica o falsificazione del sacrificio. Il valore di Abramo deve essere conteggiato. E quale modalità più credibile di contabilità si può avere se non quella della concorrenza? È la legge economica della concorrenza a motivare la richiesta del sacrificio.

Ma accanto alla legge economica della concorrenza agisce qui un'ulteriore legge economica: la concorrenza può funzionare

solo se ciò che concorre in qualche maniera *vale allo stesso modo* (almeno all'inizio, in modo da poter produrre nel corso del processo ciò che rende dispari il rapporto: il profitto o il plusvalore giungono sempre alla fine). È per questo che non è sufficiente un capretto, ma si richiede il figlio più amato, l'unico che può pareggiare l'unicità dell'amore di Dio: «l'ordine richiede, come una preghiera di Dio, una dichiarazione d'amore che implora: dimmi che mi ami, dimmi che sei rivolto verso di me, verso l'unico, verso l'altro come unico – e prima di tutto, al di sopra di tutto, in modo incondizionato; e per questo uccidi [*donne la mort*], dai la morte al tuo unico figlio e donami questa morte che ti chiedo, che ti do chiedendotela»<sup>61</sup>.

Non ci pare allora che questa scena possa interpretarsi come un'uscita dalla logica dell'economico, come vorrebbe Derrida costringendoci a pensare il dono secondo il logos dell'abbandono. Quel rapporto senza rapporto si configura anzi come un radicale rapporto di scambio mercantile: *do ut des*. Vi è però una differenza tra l'economia del dovere assoluto e l'economia del dovere condizionato. Questa differenza, al contrario di quel che appare a prima vista, si può interpretare come un venire alla luce, nel dovere incondizionato del sacrificio, della logica propria di ogni relazione economica. L'ambiguità sta qui nel fatto che siamo soliti interpretare il modello mercantile come un modello indirizzato verso un pareggio sostanziale, un equilibrio per cui ciò che si dà corrisponde nel suo valore a ciò che si riceve. Ma se così fosse non avremmo nessun mercato e nessuno scambio: il motore della relazione economica rimane il profitto, cioè il tentativo di fondare la relazione su una radicale e irriducibile disegualianza finale<sup>62</sup>. Proprio per questo il dovere assoluto mette

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 105 (tr. it. mod.).

<sup>62</sup> Per questo quando si accusa il dono d'essere ambiguamente confuso con la logica mercantile, proprio perché esso tenderebbe ad una sostanziale equità tra ciò che si dona e ciò che si riceve, si afferma *esattamente* il contrario. Solo se la relazione di dono è simmetrica essa può proporsi come alternativa alla logica economica della disegualianza. La circolarità del dono è necessariamente simmetrica tanto quanto la circolarità dei beni economici è necessariamente asimmetrica!

in luce il codice nascosto che permette al dovere condizionato di funzionare: il dovere assoluto – cioè l'idea stessa della *dèpense*, della pura perdita fino al suo eccesso: il sacrificio – è il *logos* rimosso che rende possibile qualunque movimento economico. Ogni legge economica presuppone inconsapevolmente l'abbandono poiché ciò che verrà accumulato sarà una pura perdita dell'altro in relazione. *Il profitto è la materializzazione, dal punto di vista del capitalista, del sacrificio ottemperato da qualcun altro.* Invece di esserne il contrario, l'economia è la messa in scena in forma sistematica della prova di Abramo che il mito ci rivela.

Questa lettura è paradossalmente confermata dal punto di vista di Abramo. Egli, in verità, non risponde nulla a Dio, esegue silenziosamente (tanto da non rivelare mai la volontà di uccidere il figlio; strano destino quello di Abramo: non ha mai detto di voler uccidere il proprio figlio, e non lo ha mai ucciso, eppure non è soltanto considerato *come se* fosse un assassino, è proprio considerato un assassino!<sup>63</sup>). Eppure Derrida dà per scontata questa conformità di Abramo alla logica del suo dio; anche Abramo, in fondo, calcola, e lo fa ben due volte.

Il primo calcolo di Abramo avviene nel momento in cui decide che la morte possa valere quanto ciò che nella prova è in gioco, e cioè l'unicità della relazione con dio. Qui il donare la morte, piuttosto che essere un gesto assoluto, come appariva fino adesso, è un gesto calcolato, che anzi reinscrive la morte dentro la circolarità economica: per avere ciò che non ha prezzo devo pagare con ciò che non ha prezzo. Abramo non «uccide e basta» (in effetti non-uccide e basta...) ma dà la morte in cambio di qualcosa, seguendo una razionalità calcolatrice che consiste nel «dare la morte a suo figlio donando [ma qui donare vale per calcolare S.L.] questa morte a Dio»<sup>64</sup>. *Dare la morte a suo figlio* – cioè calcolare persino ciò che si sacrifica: non si può sacrificare ciò che si odia, svalutare il sacrificio: bisogna sacrifi-

---

<sup>63</sup> «Abominevole agli occhi di tutti, il sacrificio di Isacco deve continuare ad apparire com'è: atroce, criminale, imperdonabile - Kierkegaard insiste su questo fatto. Il punto di vista etico deve mantenere il suo valore: *Abramo è un assassino*» (J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 117 ccnn).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 96.

care ciò che si ama affinché questo sacrificio possa valere (qui il valore di scambio sacrifica, letteralmente, ogni possibile valore di legame). *Dare questa morte a dio* – scambiarla come una merce prodotta in funzione di un ritorno che non può avvenire se non assumendo il rischio del fallimento, della bancarotta.

Il secondo calcolo avviene all'origine del sacrificio, e coincide con l'astuzia della ragione calcolatrice. Abramo sa che solo non chiedendo nulla può ottenere ciò che vuole, poiché il tutt'altro, Dio, è ciò che non si può chiedere, *che vale troppo*. Solo accettando il prezzo fissato dal tutt'altro, prezzo altissimo ma mai all'altezza di ciò che è in gioco, Abramo può ottenere ciò che vuole. *Il sacrificio di Isacco ha la struttura di un buon affare, non di un dono*: «Rinunciando insomma alla vita, alla vita di suo figlio, di cui si può ben pensare che gli fosse più cara della sua, Abramo guadagna. Rischia di guadagnare. [...] Bella mossa, diranno i demistificatori di quel calcolo superiore o supremo che consiste nel non calcolare più»<sup>65</sup>. Il mito d'Abramo pare dunque potersi interpretare in modo differente rispetto all'interpretazione precedente. Invece che l'uscita dall'economia, il dono assoluto ne rappresenta la messa in luce della dinamica fondamentale: ogni atto economico compie un abbandono. Il sacrificio di Isacco, se interpretato come un abbandono (come il dovere assoluto che si può compiere solo attraverso il donare la morte, l'abbandonare) s'inscrive necessariamente dentro la circolarità economica, tradendo il presupposto paradossale del dono e non riuscendo dunque a renderne ragione in forma adeguata.

Lungi dal rappresentare credibilmente un altro modello rispetto a quello economico, il mito interpretato tradizionalmente legittima il logos dell'abbandono come unico movente razionalmente possibile sia del dovere condizionato dell'economia sia del dovere incondizionato del dono. La follia cui il dono viene rimandato non è che il riconoscimento (in negativo) dell'appartenenza di esso all'unico modello di razionalità che qui agisce: l'abbandono come *luogo del senso*, sacrificio necessario perché a tutto venga data ragione.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.127 cn.

L'abbandono rende infatti ragione della relazione tra Abramo e Dio, poiché solo il passaggio attraverso la prova (che consiste precisamente in un abbandono) inverte la relazione stessa, liberandola dall'angoscia della finitezza (Dio mette alla prova Abramo perché mosso da quest'angoscia tutta umana: che strano agire!).

L'abbandono rende anche ragione della relazione tra Abramo e Isacco, secondo una regressione che abbiamo già ritrovato in *Edipo*: se la paternità è semplicemente un ruolo, essa si trova già invischiata in un agire strategico: il figlio non è che una merce di scambio, una proiezione utile al mio profitto, alla mia realizzazione. Come altro viene rappresentato Isacco, se non come la merce più preziosa tra tutte?

Eppure questa interpretazione – la più diffusa e conosciuta, certo – va incontro, tra le tante, ad un'obiezione radicale: essa racconta una storia falsa, falsifica la storia che racconta. Poiché nessuno di questi abbandoni, infine, è avvenuto: *Abramo non è un assassino e Dio non è un carnefice (o il mandante di un assassinio)*.

Abramo non è un assassino non solo da un punto di vista giuridico – poiché non compie nessun omicidio – ma anche da un punto di vista morale: egli non esprime mai la parola d'assenso rispetto all'assassinio. Dinanzi alla richiesta di Dio, Abramo rimane in silenzio. Ora, questo silenzio non si deve per forza interpretare come una specie di silenzio – assenso. Questo silenzio può anche rimarcare la distanza e l'attesa della demistificazione della richiesta. Questo silenzio può indurre anzi a ripensare la figura di Abramo come a colui che appartiene ad un'altra dimensione dello sguardo: egli vede già ciò che veramente succede, ha fiducia in Dio ben oltre la richiesta insensata di dio. Le uniche parole di Abramo, quelle che rivolge al figlio, sono sempre state interpretate come un depistaggio: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!» (Gn 22, 8). Esse non sarebbero né parole di menzogna né parole di verità: eviterebbero di rispondere (come *Bartebly*). Strana interpretazione, che evita di considerare un aspetto assai semplice: quelle parole di Abramo stanno anticipando ciò che succederà veramente: *stanno rivelando la verità*. Rivelazione involontaria o profezia della verità, sguardo più profondo su ciò che avviene e che già sa quel che sta succe-

dendo, poiché conosce Dio – non sfugge alla relazione con lui e non crede alle inutili mediazioni che chiamiamo “prove”<sup>66</sup>?

Dio non è il mandante di un assassinio perché la sua parola finale è una parola diversa, è il rifiuto dell'abbandono come forma di relazione. Vale la pena approfondire questa tesi attraverso due considerazioni.

In primo luogo, il sacrificio di Isacco, molto più che la prova di Abramo, è una prova per Dio. Quale Dio infatti si rivela in questa storia? Vi sono due modelli contrapposti, che non a caso corrispondono ai due *logoi* che stiamo presentando in queste pagine.

*Da una parte il dio dell'abbandono*, che non dà ad Abramo alcuna scelta, togliendo ogni spazio di libertà, o limitandola all'apparente arbitrio della decisione. In effetti decidere non è mai una forma di libertà, è già una forma di schiavitù. Il movente della decisione è sempre l'angoscia della disperazione: comunque vada, qualunque cosa io decida, so già che dovrò abbandonare qualcosa, sacrificare qualcuno, donare la morte nella sua forma anticipatrice che chiamiamo male. Ritroviamo qui l'origine *incestuosa* del logos: l'entrata nella relazione scaturisce da una rimozione originaria. Quest'universalità dell'esperienza originaria del negativo è descritta assai bene da Derrida:

Non cerchiamo esempi. Ce ne sarebbero troppi, uno ad ogni passo. Preferendo ciò che faccio in questo momento [...] forse faccio il mio dovere. Ma sacrifico, tradendoli ad ogni istante, tutti i miei altri obblighi: nei confronti degli altri che non conosco o invece conosco, miliardi di miei simili (senza parlare degli animali che sono ancora più altri dei miei simili) che muoiono di fame o di malattia. Tradisco la mia fedeltà o i miei obblighi nei confronti di altri concittadini, nei confronti di coloro che parlano la mia lingua e ai quali non parlo e non rispondo, nei confronti di ciascuno di coloro che ascoltano o leggono e ai quali non rispondo e non mi rivolgo in modo appropriato, cioè

---

<sup>66</sup> Anche se è chiaro come questo mito debba mantenersi nell'ambiguità dei due sensi, come uno scontro tra due modelli d'identità divina e, al contempo, tra due modelli di relazione. L'ultima parte del discorso pare infatti rendere ragione alla prima interpretazione, poiché Dio riconosce Abramo per la sua disponibilità al sacrificio del figlio: «Giuro per me stesso, oracolo del Signore, poiché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, io ti benedirò con ogni benedizione...» (Gn 22, 16-17).

singolare, [...] dunque anche nei confronti di coloro che amo in privato, i miei, la mia famiglia, i miei figli di cui ciascuno è il figlio unico che io sacrifico all'altro, poiché ciascuno è sacrificato a ciascuno in questa terra di Moria che è il nostro *habitat* di tutti i giorni e di ogni secondo<sup>67</sup>.

In queste parole di Derrida c'è sia il suo merito, sia il suo limite filosofico. Il merito consiste, evidentemente, nell'aver colto l'estensione universale dell'abbandono, così da aiutarci a capire come esso non sia un caso particolare dell'esistenza, ma ne possa essere una categoria essenziale. Ogni nostro evento può essere descritto in termini di abbandono. Eppure, qui il limite di Derrida, all'ingente sforzo di descrizione ci pare non si accompagni un altrettanto urgente sforzo di comprensione. Descrivere, infatti, i meccanismi umani attraverso l'abbandono implica filosoficamente il riconoscimento che esso non è solo una somma di eventi, ma è anche il principio di strutturazione di questi eventi stessi. Derrida descrive l'abbandono, ma omette di pensarlo in quanto *logos*. Dell'abbandono è infatti possibile una fenomenologia solo in quanto esso si manifesta originariamente come una metafisica.

L'immagine più eloquente della metafisica dell'abbandono è precisamente il dio che mette alla prova Abramo. La relazione con il divino abbandonante s'insiederebbe in una doppia ferita: la ferita dell'omicidio – cioè dell'abbandono come istituzione (perlopiù rimossa) della relazione stessa – e la ferita della lontananza-dipendenza dei protagonisti; il divino abbandonante è un idolo, il cui *tremendum* dipende dallo sguardo degli uomini, dal momento che egli stesso si abbassa fino a mettersi alla prova, fino a dover chiedere la prova per poter amare pienamente<sup>68</sup>.

*Eppure, dall'altra parte, la storia di Abramo rivela Dio come dono.* La differenza essenziale tra Edipo e Abramo sta nel fatto che, mentre nel mito greco l'abbandono agisce effettivamente,

---

<sup>67</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit., p. 103.

<sup>68</sup> Questo Dio è veramente troppo umano per essere vero. Cfr. J.-L. MARRION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977; tr. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.



così da costringere la coscienza a dimenticarsi della sua origine, ma in questa dimenticanza a ripeterla incessantemente sotto forma di abbandono e di esilio, nel mito ebraico l'abbandono non si compie mai, e la sua eredità si manifesta come responsabilità affinché l'abbandono non venga mai compiuto, come promessa di prossimità e di bene.

Non è un caso che molte delle interpretazioni ebraiche del mito vadano in questa direzione: il senso non sta nell'abbandono, ma nella fine d'ogni abbandono, nella sua negazione attraverso l'instaurazione di una relazione del tutto differente.

Al di là delle questioni tecniche, se cioè questa interpretazione riesca a spiegare ogni aspetto (il testo è, infatti, forse troppo compromesso), rispetto al nostro percorso una verità sembra qui emergere: il Dio che si promette ad Abramo benedicendolo non è lo stesso dio che ha prima armato la mano del suo servo, come donare non è lo stesso che abbandonare.

Quest'insegnamento valga come criterio epistemico del nostro percorso tra i miti: mentre l'abbandono rimanda ad una crisi della relazione – che può essere iniziale, segnalandone così l'origine negativa – il dono rimanda ad una relazione in cui è il Bene a valere come origine.

Alla maledizione originaria di Edipo – maledizione per lui e per noi, maledizione che costringe il pensiero a sottomettersi all'abbandono – si oppone la benedizione del Dio di Abramo e di Isacco – benedizione che riguarda “tutte le nazioni della terra” (Gn 22, 18) e che ci convoca ad un pensiero diverso, ad un *salto di qualità* rispetto al pensare sotto misura dell'abbandono. Il vero salto non è, infatti, quello tra fede ed etica, o tra dovere incondizionato e dovere sottoposto a leggi, ma tra *logos* dell'abbandono e benedizione del dono, di ogni dono.

Ma prima di occuparci di questo, dobbiamo ancora attraversare l'abbandono. Se il mito è servito a chiarire come l'abbandono richiami sempre una relazione ferita, l'esistenza chiede di confrontarci con una modulazione di abbandoni. Noi sperimentiamo tanti abbandoni poiché sperimentiamo tante relazioni e tante ferite. Non tutte sono le stesse, per questo ci è richiesta una semantica dell'abbandono, approfondendo i significati essenziali cui ci riferiamo nominando l'abbandono.

### 1.3. Semantica e fenomenologia dell'abbandono

Questo paragrafo nasce come un tentativo di saldare un debito della filosofia nei confronti dei significati che sono custoditi dall'esperienza. Il *logos dell'abbandono*, avendo strutturato il pensiero secondo la sua legalità, ha sempre rimosso ogni possibile riflessione con il *se stesso* dell'origine, l'abbandono come *Erlebnis* prima ancora che come discorso razionale – *logos*. La filosofia s'approssima alla categoria in questione o per utilizzarla come codice d'interpretazione d'altri temi<sup>69</sup> o per ricondurla ad un presunto primato semantico della violenza<sup>70</sup>. Non esiste però una fenomenologia descrittiva dell'abbandono. Ora, come spiegare questa rimozione filosofica? Forse proprio attraverso il rapporto problematico che intercorre tra violenza e abbandono.

Mentre la violenza, in senso generico, definisce un movimento verso l'altro che tende alla sua negazione in vista della sua assimilazione dentro l'orizzonte dello Stesso, l'abbandono sembra rifuggire qualunque *in vista di...* della negazione.

L'abbandono è un movimento ontologico che possiamo comprendere in termini di alienazione, ma è un'*alienazione senza alcun'assimilazione*. Proprio per questo l'abbandono segnala un modello di violenza non interpretabile in una prospettiva dialettica: l'abbandono è radicalmente atetico, sfugge cioè ad ogni contrapposizione di tesi poiché definisce una relazione nella quale la violenza non consiste nel riportare l'altro allo Stesso ma piuttosto nella negazione assoluta della relazione, nell'impedire all'altro la persistenza di sé dentro la relazione stessa.

---

<sup>69</sup> In questo modo la categoria di abbandono è stata di volta in volta utilizzata come chiave per comprendere la relazione mistica, come forma privilegiata di alienazione-assimilazione, come traduzione filosofica dell'eccessività del dono.

<sup>70</sup> Per una introduzione al tema cfr., sul versante sociologico, J.-C. CHESSAIS, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Robert Laffont, Paris, 1981; tr. it. di A. Ferri, *Storia della violenza dall'Ottocento ai nostri giorni*, Longanesi, Milano 1982; sul versante più propriamente filosofico, H. DE VRIES - S. WEBER, *Violence, Identity and Self-Determination*, Stanford University Press, Stanford 1997.

In questo senso l'abbandono segnala, all'interno delle esperienze di violenza, un versante il cui opposto potremmo definire pre-potenza. L'abbandono e la pre-potenza sono i due momenti essenziali della manifestazione ontologica della violenza<sup>71</sup>.

Il legame tra violenza e metafisica è stato, come già ricordato, studiato abbondantemente dalla filosofia recente. La violenza della filosofia consisterebbe nella ripetizione, al livello della conoscenza del mondo, della procedura intramondana di riduzione dell'altro alla totalità dominata dal Medesimo:

La violenza non consiste tanto nel ferire e nell'annientare, quanto nell'interrompere la continuità delle persone, nel far loro recitare delle parti nelle quali non si ritrovano più, nel far loro mancare, non solo a degli impegni, ma alla loro stessa mancanza, nel far compiere degli atti che finiscono con il distruggere ogni possibilità di atto. Come la guerra moderna, tutte le guerre si servono da sempre di armi che si rivoltano contro quelli che le possiedono. Essa instaura un ordine nei confronti del quale nessuno può prendere le distanze. Perciò nulla è esteriore<sup>72</sup>.

Questa violenza si definisce allora come pre-potenza, volontà di ricomprensione attraverso il ripudio di ogni separazione: nessun altro è più esteriore. Attraverso la potenza, la violenza si manifesta come impossibilità di prendere le distanze, di rimanere a distanza, poiché la distanza presuppone uno scarto – la separazione, appunto – che metterebbe in crisi l'ordine conformato dello spazio della totalità. La violenza è in questo caso la riduzione d'ogni distanza sino alla sua totale estinzione.

Ora, la filosofia ha spesso analizzato la violenza come pre-potenza, riconoscendo il negativo soltanto in questa schiavitù dell'altro da parte dello Stesso. Quest'unilateralità interpretativa è assai importante poiché essa non vuole riguardare esclusivamente una fenomenologia della violenza, ma anche la struttura stessa del pensiero: il logos violento cui buona parte della filosofia contemporanea attinge è il logos della potenza, mentre il logos dell'abbandono è incessantemente rimosso<sup>73</sup>. Eppu-

---

<sup>71</sup> Sul tema cfr. R. MANCINI, *Il silenzio via verso la vita*, cit., p. 148.

<sup>72</sup> E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 20.

<sup>73</sup> È questo il pericolo che corre anche l'interessantissima ricostruzione di G. STRUMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari 2001.

re non ci pare che ogni esperienza di violenza possa essere ricondotta al movimento di asservimento messo in atto dallo Stesso nei confronti dell'altro. C'è una violenza che consiste nel ridurre la distanza come c'è una violenza che consiste nell'eccedere con la distanza, nell'abbandonare, sino ad interrompere ogni spazio di prossimità, ogni possibile relazione. Un modello filosofico esemplare dell'abbandono è quello di Heidegger, nel quale la ritirata dell'essere segnala precisamente un disimpegno. È curioso però come questo disimpegno sia stato interpretato contemporaneamente in termini di nonviolenza e di abbandono<sup>74</sup>. L'essere che si ritira sarebbe nonviolento, poiché il suo ritiro segnala una controfattualità rispetto all'inerzia violenta della presenza: è proprio per sfuggire alla violenza che l'essere è, per così dire, costretto a ritirarsi. Ma questo ritiro si configura come un abbandonare l'ente alla propria finitezza: l'Aperto è lo spazio lasciato-libero agli enti dalla deriva dell'essere.

Ciò che emerge da quest'interpretazione – cui dovremo ritornare presto – è uno strano controsenso filosofico: è possibile opporsi alla violenza solo attraverso l'abbandono, e, perciò, abbandonare vuol dire compiere un atto nonviolento, addirittura resistere alla violenza. È evidente come quest'interpretazione filosofica perda di vista il significato concreto del termine abbandono: non possiamo certamente descrivere la maggior parte delle nostre esperienze d'abbandono in termini positivamente nonviolenti: abbandonare vale per ritirarsi, eccedere nella distanza, ritrarsi dalla relazione, separarsi sino alla distanza assoluta, l'estraneità.

Tutte queste esperienze non solo s'accompagnano ad una ricezione esistenziale negativa (l'emozione che dirige il nostro incontro con l'abbandono non è il desiderio – se non il falso desiderio del masochismo – ma è la paura: nessuno desidera essere abbandonato, ciascuno ha paura d'esserlo) ma rimandano ad un'esperienza originaria della violenza che avviene precisamente come abbandono. In modo assai più saggio della filoso-

---

<sup>74</sup> Cfr., tra gli altri, G. VATTIMO, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in «Filosofia '86», a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 71-94.

fia<sup>75</sup>, le scienze umane ci ricordano che noi sperimentiamo per la prima volta la violenza come separazione dalla persona che si prende cura del bambino e a cui egli si attacca<sup>76</sup>. La prima violenza che l'essere umano sperimenta non è la pre-potenza del Medesimo, ma è il trauma della perdita della figura materna. Lungi dall'essere nonviolento, l'abbandono rappresenta il nostro più radicale incontro con la "violenza come attaccamento andato male".

Una delle rare interpretazioni che riconosce, nell'apparente nonviolenza della ritirata ontologica propugnata da Heidegger, un ultimo gesto di sacralità violenta – il *climax* della violenza metafisica – ci pare essere quella di Adorno<sup>77</sup>, per il quale la filosofia heideggeriana costringe il bisogno ontologico a rimanere insoddisfatto, poiché nega ogni possibile conciliazione tra finitezza ed essere, proprio a causa del movimento di abbandono di quest'ultimo: «La nenia della dimenticanza dell'essere è sabotaggio alla conciliazione: una storia dell'essere miticamente impenetrabile, cui si abbraccia la speranza, *la nega*»<sup>78</sup>.

Come precisare quest'intuizione adorniana, se non descrivendo i luoghi esistenziali nei quali quest'intreccio tra abbandono e violenza si manifesta più chiaramente? Il logos dell'abbandono rappresenta l'altro versante del logos occidentale della violenza, versante rimosso volontariamente proprio perché esso con-

---

<sup>75</sup> Vi è qui una divergenza assai evidente su ciò che concerne il discorso dell'origine: mentre la filosofia pensa l'inizio solo in chiave di primato epistemico – riconoscendo così la violenza come più originaria dell'abbandono in quanto, in qualche modo, lo contiene –, le scienze umane riconoscono alla violenza un'origine traumatica che va ritrovata nelle esperienze primitive di dolore e di abbandono. Sul tema cfr., per es., F. DE ZULUETA, *From Pain to Violence*, Whurr Publishers, London 1993; tr. it. di C. Pessina Azzoni, *Dal dolore alla violenza. Le origini traumatiche dell'aggressività*, Cortina Editore, Milano 2001.

<sup>76</sup> Sono tanti i riferimenti a tal proposito. Colui che più di tutti ha studiato le dinamiche patologiche della separazione, legandole ad un'originale teoria dell'attaccamento è J. BOWLBY, *Attachment and Loss*, 3 voll., Hogart Press, London 1973; tr. it. di C. Sborgi, *Attaccamento e perdita*, 3 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1975. Per un'introduzione generale cfr. M. AMMANITI e D. N. STERN (a cura di), *Attaccamento e psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1992.

<sup>77</sup> Cfr. Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; tr. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 326.

diziona la nostra relazione con la violenza fin dall'origine, essendone l'origine nel trauma della perdita della relazione ancestrale con la madre. In questo senso allora non solo l'abbandono appartiene alla violenza, pur non coprendone tutti i versanti, ma per così dire costringe la violenza ad una profondità che il pensiero deve indagare in quanto profondità radicale, fondo che custodisce l'origine della violenza e del logos violento<sup>79</sup>. La categoria di abbandono rimanda perciò ad una intuizione esistenziale che ne è condizione di comprensione. Quale valore semantico dare all'abbandono? Possiamo comprenderne a pieno il senso attraverso un processo di riduzione di significati, depurandone ogni carattere mondano? Che rimane dell'abbandono, una volta abbandonato il suo significato al suo concetto, senza più alcun rinvio alle esperienze concrete d'abbandono che noi sperimentiamo? L'abbandono abbandonato a se stesso diventa un concetto troppo ambiguo, troppo legato al contesto del discorso. È per questo che, per recuperarne un valore euristico, bisogna consapevolmente mettere tra parentesi il discorso direttamente filosofico (cui invece si può giungere solo dopo aver effettuato questa ricognizione che permette di riportare l'abbandono a se stesso): non esistendo nessuna filosofia dell'abbandono, bisogna prima recuperare il senso attraverso la sua mitologia e attraverso la sua descrizione semantica.

Non che l'esperienza riesca a riunificare l'ambiguità d'ogni discorso sull'abbandono sotto un unico significato. L'esperienza, lungi dal dipanare l'ambiguità dell'abbandono, la approfondisce. Eppure questa profondità comporta inevitabilmente un chiarimento: pur riconoscendo che l'esperienza dell'abbandono rinvia a costellazioni semantiche differenti, cercheremo di mostrare come

---

<sup>79</sup> Poiché anche il logos della totalità nasce, in ultima istanza, dall'abbandono del volto dell'altro che, irriducibile alla totalità – il volto non si deve uccidere poiché non si può uccidere –, costringe l'etica a ripensare il perché del male come interrogativo sul movente e sull'origine dell'abbandono. Proprio quest'aspetto, così originario rispetto ad ogni discorso sulla fondazione del male, sembra sfuggito alla riflessione di Levinas: il volto, che non si può uccidere, si può sempre abbandonare! Sul tema ci permettiamo di rimandare al nostro *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella editrice, Assisi 2000, pp. 108-130.

ogni esperienza di abbandono comporta infine un elemento comune, che già l'ermeneutica dei miti ci ha mostrato essere la contestualizzazione di ogni abbandono dentro una crisi della relazione.

Ci pare che la semantica dell'abbandono comporti almeno due insiemi di eventi radicalmente differenti, la descrizione dei quali avviene attraverso l'utilizzo lessicale del termine abbandono come significante, rimandandolo però a due differenti significati: l'abbandono nel senso dell'abbandonare o dell'essere abbandonati, l'abbandono nel senso dell'abbandonarsi, dell'affidarsi.

### *Abbandonare, essere abbandonati*

È la lezione sopra ricordata della teoria psicoanalitica dell'attaccamento a mettere sulle tracce del significato che emerge e unifica i vissuti dell'abbandono nel senso dell'abbandonare e dell'essere abbandonati.

Abbandonare vuol dire essere messi da parte, a distanza, al di fuori della relazione costituita (il *bandum* cui richiama l'etimologia). Quest'abbandono avviene come una compromissione radicale della relazione originaria – nella forma dell'essere lasciati soli –, o come una compromissione di una o più delle condizioni che costituiscono una relazione vissuta positivamente dal soggetto: fiducia, riconoscimento, cura, fedeltà. Abbandonare qualcuno attraverso il ritiro di uno di questi elementi significa *mettere in crisi la relazione* e rinnovare nel soggetto l'angoscia (prefigurata o realmente attualizzata) del trauma della perdita, trauma vissuto originariamente nella relazione con la nostra figura materna di riferimento.

L'*abbandono assoluto* si sperimenta come un ritiro incondizionato dalla relazione. Più ancora della morte della persona amata esso ci ferisce nel momento in cui manifesta la finitezza della relazione che ci sosteneva. Essere abbandonato significa dover riconoscere l'impotenza radicale dell'io dinanzi a se stesso, riconoscere cioè che egli non basta a se stesso, ma è costitutivamente relazionato con altri che divengono figure di riferimento rispetto alla narrazione ontologica della nostra esistenza. L'abbandono assoluto rimanda a questa deficienza ontologica primaria: ciò che è essenziale nell'esistenza dell'io – in quanto custo-

disce dei significati senza i quali non vi sarebbe nessuna possibile conoscenza intima del sé – ritirandosi si manifesta allo stesso tempo come accidentale: *pur essendo essenziale, esso non è persistente*. L'abbandono assoluto è dunque vissuto come il ripudio della relazione fondamentale e come il rifiuto della nostra narrazione ontologica. L'abbandono assoluto può anche presentarsi, quando dalla relazione a due si passa ad una relazione più complessa, come *espulsione*. Essere espulsi vuol dire essere messi fuori da una comunità<sup>80</sup>. Questa messa al di fuori della relazione raddoppia la sua brutalità, poiché essa non comporta la fine della relazione, ma la percezione che quella relazione persiste e si radica *attraverso* l'atto dell'abbandono. Colui che è espulso, pur continuando a percepire la presenza di ciò che prima rappresentava lo spazio intimo delle relazioni, è costretto a guardare dall'esterno: ciò che prima era intimo diventa adesso estraneità irriducibile. Abbandonando le relazioni costitutive della propria identità, l'espulso è perennemente costretto all'esilio da se stesso pur nella pena del dover continuare a dirigere lo sguardo verso ciò da cui è stato espulso: *l'espulso è colui che è costretto a vedere il proprio non essere visto*.

L'*abbandono come sfiducia* rappresenta una delle esperienze più radicali di crisi della relazione. La fiducia è, infatti, la parola

---

<sup>80</sup> In questo senso la forma più grave d'abbandono politico consiste nell'esperienza dell'emigrazione come allontanamento coatto dalle proprie radici. L'emigrato è oggi l'espulso che rende possibile la coesione sociale. Tutte le politiche repressive sull'emigrazione mirano in ultima istanza proprio a questa consacrazione. Per questo sono così sentite, poiché permettono il consolidamento dell'identità sociale. Esse però compiono un'ulteriore espulsione: all'emigrato viene negato il diritto di partecipare all'esistenza comunitaria, il che coincide con la messa tra parentesi del riconoscimento del suo essere persona. L'espulsione dell'emigrato permette la coesione sociale attraverso il suo abbandono assoluto o funzionale: egli, non essendo più persona, o è nulla o è un ruolo (per esempio un lavoratore extracomunitario i cui diritti fondamentali sono subordinati ai diritti del lavoro!). In questo modo l'emigrato sperimenta un'ulteriore espulsione nei luoghi che ha scelto per fuggire dalla prima espulsione, quella dal luogo delle origini. Sul tema cfr., tra i tanti, A. SAYAD, *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris 1999; tr. it. di S. Palidda, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, R. Cortina, Milano 2002.



che avvolge e rende vera ogni relazione, il metadiscorso che rende sensato ogni altro dialogo. L'incontro con l'altro avviene a partire da una fiducia che si respira, nella quale noi percepiamo due aspetti diversi. In primo luogo percepiamo d'*essere degni di fiducia*, cioè ci sentiamo riconosciuti in quanto soggetti capaci di sostare in una relazione nella fisiologia dello scambio di dono: non soltanto ricevendo, ma anche donando<sup>81</sup>. In secondo luogo percepiamo di poter corrispondere all'altro della relazione *attraverso il tempo*. Il tempo rappresenta infatti l'unico modo perché nella relazione ci sia uno scambio (donare – ricevere – ricambiare) ma anche la minaccia più grande a quello scambio (poiché nel tempo la relazione si può trasformare: il mio compagno può nascondersi, può approfittare, può abbandonarmi). La fiducia custodisce il tempo della relazione nella certezza che l'altro non si ritirerà, che quella relazione non è esposizione all'abbandono ma è esposizione alla cura e alla prossimità dell'altro. Proprio per questo la sfiducia rappresenta una forma assai violenta d'abbandono. Revocare la fiducia significa mettere in discussione sia la dignità dell'altro sia la benedizione del tempo. Quest'abbandono può essere agito secondo una semplice revoca – colui che abbandona non si allontana da colui che è abbandonato, semplicemente arresta il movimento della prossimità, rimane letteralmente fermo, astraendosi dalla relazione fino a voler contemporaneamente recitare la parte di protagonista e la parte di giudice – o può anche essere agito come un'inversione del movimento di prossimità – colui che abbandona non solo non si mette più in relazione ma si ritira fino a voltarsi dalla relazione stessa, a negarsi.

L'inversione dalla prossimità non concerne soltanto l'abbandono da sfiducia, ma appartiene anche ai vissuti dell'*abbandono come tradimento*. Il tradimento è l'abbandono come inversione radicale dello sguardo: abbandonare l'altro disconoscendo la sua irripetibilità attraverso una sostituzione. Colui che abbandona revoca all'altro la sua unicità, lo rimpiazza, riportando la relazione ad uno spazio autoriferito, come se colui con il quale

---

<sup>81</sup> Sul rapporto tra dono e fiducia cfr. A. BASSI, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nella società complessa*, ed. Lavoro, Roma 2000.

sono nella relazione fosse solo un ruolo o una proiezione. Tradire è accecarsi dinanzi all'altro: non riconoscerlo più nella sua unicità, smetterla di chiamarlo per nome, abbandonarlo al destino dei senza nome, dell'umanità povera di coloro che non sono riconosciuti per sé. Ma questo abbandono non è solo la messa a parte della silenziosa mancanza di invocazione. Colui che viene abbandonato sperimenta non solo la solitudine dell'assordante silenzio – attendendo di essere chiamato per nome: atto ontologico per eccellenza, poiché riconosce l'essere-valore di ognuno e sconfigge l'insignificanza dell'essere anonimo<sup>82</sup> – ma anche la ferita dell'essere tradito – l'essere dell'abbandonato si scopre all'improvviso luogo di passaggio, attraversato da qualcuno funzionalmente, in vista di qualcun altro. Il tradimento designa così non solo la fine della relazione ma anche una negazione retroattiva: “non c'è stato che questo attraversarmi per poi giungere fino a colui il cui essere veramente vale per te”.

Un ultimo significato che ci pare essenziale rispetto ai vissuti dell'abbandono riguarda la *mancanza di cura*. La nozione di cura rimanda ad un'attenzione che si dirige verso qualcuno spostando continuamente l'ordine della relazione, declinando l'intenzione in base alla variabile dei desideri, approssimandosi all'altro per esserne sempre in presenza, pur non riducendolo mai alla semplice presenza (proprio per questo la cura è diretta verso – da una chiamata inoggettivabile che, nell'esperienza umana, coincide con il chiedere del desiderio).

Una *defaillance* dell'attenzione nei confronti dell'altro comporta un abbandono di fatto, attraverso il disconoscimento della soggettività inoggettivabile e la deiezione della presenza dell'altro nell'ordine dell'*Anwesenheit*. Non aver cura dei desideri dell'altro implica una sua sostituzione ontologica (dal riconoscimento dell'essere-desiderante all'incontro con una presenza ormai oggettivata) e, dunque, il suo necessario abbandono.

Eppure la non-cura rinvia, per un altro versante, ad un significato ulteriore dell'abbandono. Alcune volte sperimentiamo l'ab-

---

<sup>82</sup> Secondo il progetto di E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris 1947; Vrin, Paris 1978 (2<sup>a</sup> ed.); tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, con una premessa di P. A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato 1986.

bandono come rinuncia alla cura nei confronti dell'altro in nome di un primato della sua libertà: non aver cura – abbandonare – come lasciar liberi. Il ritirarsi dalla prossimità sarebbe l'estremo atto d'amore, di nuovo il dono assoluto. Eppure nel lasciar-liberi si compie un falso abbandono. Lasciar-liberi non è infatti né mancare di cura né abbandonare. Lasciar liberi non è una deficienza della cura, poiché attraverso la libertà ci si prende cura precisamente del mistero dell'altro, riconoscendone una dignità insopprimibile e un'originalità che nessuna previsione può contenere. Allo stesso modo lasciar liberi non vuol dire abbandonare, poiché l'abbandono segnala una rottura della linea dello sguardo – colui che abbandona perde di vista l'altro – mentre il lasciar liberi segnala una vigilanza dello sguardo che, pur non costringendo l'altro a rimanere all'interno dell'orizzonte visivo, si sposta incessantemente per recuperarlo e non perderlo di vista<sup>83</sup>.

Proprio questo falso significato d'abbandono ci permette di sottolineare, e se possibile dipanare, anche un'ulteriore ambiguità esistenziale. È necessario, infatti, non cadere, in nome dell'abbandono, in una sorta di demonizzazione della separazione. È chiaro che, nella nostra prospettiva, ciò che si contrappone all'abbandono è una relazione di prossimità, ma è altrettanto evidente che, nell'esperienza concreta, questa prossimità deve declinarsi come *dialettica di vicinanza e separazione*. Tale dialettica, intuita anche da Levinas, è sottoposta mondanamente alla finitezza dell'esistenza umana: ogni relazione può interrompersi, annodarsi, mal comprendersi, può finire.

Eppure questa finitezza della relazione non coincide con un abbandono se, anche nella interruzione storica, non si smette di confermare all'altro e a se stessi il senso irriducibile (e incancellabile) di quella relazione: pur interrompendosi, una relazione

---

<sup>83</sup> Segnaliamo come questo movimento, in cui la libertà e la memoria del legame s'incrociano virtuosamente, sia quello descritto paradigmaticamente nella parabola del figliol prodigo. È ben strano dunque che, al contrario, assai spesso questa parabola venga portata ad esempio per sostenere che il dono sia, in ultima istanza, un abbandono. A noi pare invece precisamente il contrario: testimonianza di un dono che attraversa i territori dell'abbandono senza lasciarsi corrompere.

può evitare di corrompersi – poiché il senso e il valore dell'altro non vengono disconosciuti e negati.

La finitezza della relazione rimanda allora ad una sua traduzione in modelli ulteriori e differenti, piuttosto che ad una sua crisi definitiva, alla rottura dell'abbandono. *Lasciare qualcuno non è lo stesso che abbandonarlo.*

Quali caratteri trasversali possiamo trarre da questa breve fenomenologia dell'abbandono?

In primo luogo l'abbandono conferma controfattualmente il primato della relazione. L'abbandono è possibile solo come messa in crisi di una relazione precedente. È per questo motivo che, mentre la prepotenza può appartenere ad una soggettività solipsistica – anzi ha come suo punto di arrivo proprio il solipsismo radicale –, l'abbandono non può attuarsi se non a partire da una relazione codificata da un ordine di significati del tutto differenti: come la perdita può avvenire solo come il negativo dell'attaccamento originario, così l'abbandono può avvenire solo come insoddisfazione dell'attesa originaria di una relazione di affidamento e dedizione, di dono. Lungi dall'essere un modello originario di relazione, l'abbandono s'insedia come una ferita nel cuore di una relazione connotata ontologicamente come reciprocità non-violenta (il modello è sempre quello della relazione madre-figlio). Abbandonare vuol dire allontanarsi da questa relazione originaria, attraverso un movimento repentino e definitivo – è il caso dell'abbandono assoluto – o attraverso un movimento graduale ma vissuto dall'abbandonato come riproposizione dell'angoscia originaria della perdita e anticipazione dell'angoscia della morte<sup>84</sup>.

In secondo luogo ci pare che i vissuti d'abbandono richiamino il discorso filosofico a porre fine ad una lacuna a nostro avviso decisiva rispetto alla possibilità di riconoscere il senso dei vissuti del dono: la capacità di pensare in forma positiva la separazione. È proprio per questo che sosteniamo che ogni esperienza di abbandono ripropone in effetti la stessa dinamica dell'archetipo dell'abbandono, la separazione del bambino dalla madre:

---

<sup>84</sup> In ogni abbandono agisce infatti l'angoscia per eccellenza. Come sano bene gli amanti, ogni abbandono è una piccola morte. Per questo, chi ama ripete all'amata "Tu non morrai" attraverso la prassi del non-abbandono.

Ne consegue che probabilmente il modello della figura di attaccamento e il modello dell'Io si sviluppano in modo da essere complementari e confermarsi a vicenda. Così è facile che un bambino che non è stato desiderato non solo si senta non voluto dai genitori, ma pensi anche di essere essenzialmente poco desiderabile, cioè di essere non voluto da tutti<sup>85</sup>.

Ora, questa separazione consta di due elementi che sembrano riproporsi incessantemente.

Il primo elemento sta nel fatto che essa, essendo una fase necessaria, ha una *fisiologia* – nella quale non viene vissuta assolutamente come perdita – e una *patologia* – nella quale viene percepita come un trauma, il primo e il più grave di tutti, la *ferita dei non amati*<sup>86</sup>. La separazione è cioè naturale, ma essa non deve necessariamente dar luogo ad un sentimento d'abbandono. Mentre Bowlby ha preso in considerazione perlopiù il versante traumatico della separazione, un autore come Winnicott, per esempio, mettendo a tema l'emergere del sé nella relazione madre-bambino<sup>87</sup>, ha messo in luce proprio questa fisiologia positiva della separazione, rappresentata dalla capacità del bambino di uscire dalla fase simbiotica attraverso uno stato di solitudine vissuto senza il timore dell'abbandono:

Winnicott ci fa riflettere sulla solitudine non come condizione di paura o di desiderio, ma come particolare condizione di benessere e introduce l'impensabile concetto della "capacità di essere *solo in presenza* della madre"<sup>88</sup>. È questa un'altra risorsa dell'io sono, che si dibatte tra il silenzio del disinvestimento, fonte di pace, e il sentimento di non esistenza, proprio della dissoluzione dell'essere. L'Io ha la capacità di stabilire un rapporto con se stesso (*ego-relatedness*), con un'emozione positiva di esistere, in quanto è sostenuto da una madre non più adattiva ai suoi bisogni, né richiedente qualcosa, bensì affidabile e non impegnativa, che accetta di esser messa tra parentesi senza il rischio di perderla e consente di gioire del proprio esser solo<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> J. BOWLBY, *Attaccamento e perdita*, cit., p. 260.

<sup>86</sup> Cfr. P. SCHELLENBAUM, *Die Wunde der Ungeliebten*, Kosel-Verlag, München 1988; tr. it. di D. Besana, *La ferita dei non amati. Il marchio della mancanza d'amore*, Red edizioni, Como 1991.

<sup>87</sup> Cfr., soprattutto, D. WINNICOTT, *Dal luogo delle origini*, cit.

<sup>88</sup> D. WINNICOTT, *La capacità di essere solo*; in ID., *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma 1970, p. 35.

<sup>89</sup> M. T. ALIPRANDI, *Winnicott: l'emergere dell'esperienza del sé*, in AA.VV., *Modelli di sviluppo in psicoanalisi*, R. Cortina Editore, Milano 1995, pp. 205-206.

Proprio quell'impensabile concetto della separazione come "essere soli in presenza della madre" permetterebbe al discorso filosofico di declinare in modo radicalmente nuovo il riconoscimento e la ricognizione dei significati del dono, slegandolo definitivamente dal *logos* dell'abbandono. È vero infatti che il dono ha a che vedere con una relazione di separazione – poiché concerne la libertà della risposta e uno scambio che spezza la contabilità dell'economia –, ma è altrettanto vero che questa relazione di separazione non è interpretabile soltanto in modo traumatico e violento, ma può e deve essere ripensata come una separazione non violenta, separazione nella prossimità. D'altra parte, quando noi facciamo esperienza del donare (il donare come modo d'esistenza e non come evento mediato dalla mondanizzazione attraverso un oggetto donato), non ci ritroviamo dentro una relazione nella quale «poter essere soli *in presenza* di qualcun altro»<sup>90</sup>? È forse attraverso la dimensione del gioco, uno dei modi con i quali siamo soliti sperimentare il dono, che accediamo a questa significazione essenziale. Nelle relazioni di dono *noi giochiamo a nasconderci*, poiché non abbiamo paura d'essere abbandonati<sup>91</sup>.

Il secondo elemento filosoficamente rilevante della separazione madre-bambino sta nel fatto che essa coincide con l'affermazione d'esistenza del bambino. Il bambino che esce dalla relazione simbiotica si riconosce come sé, come identità autonoma. Proprio quest'aspetto ci pare approfondisca la gravità ontologica del *logos* dell'abbandono. Lasciare il dominio della comprensione all'abbandono significa infatti far coincidere l'affermazione di esistenza con il significato negativo e traumatico della separazione. Se separarsi è essere abbandonati, la mia

---

<sup>90</sup> Cfr. anche G. MARCEL, *Le Mystère dell'être*, Aubier, Paris 1963-64, 2 voll.; tr. it. di G. Bisacca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Torino 1987, pp. 180ss.

<sup>91</sup> Proprio nella dimensione del gioco il bambino sperimenta la separazione senza sperimentare l'abbandono. Il bambino sa di potersi allontanare perché percepisce che non sarà abbandonato. Solo la fiducia – come potere più forte dell'abbandono – instaura una relazione di prossimità e separazione. Scrive brillantemente Winnicott: «se è una gioia nascondersi, è pure un disastro non essere trovati» (D. WINNICOTT, *Lo sviluppo della capacità di preoccuparsi*, tr. it. in ID., *Sviluppo affettivo e ambiente*, cit., p. 99).

esistenza si comprende solo a partire dall'abbandono – *ontologia dell'abbandono* – e solo riproponendo il trauma della perdita posso donare agli altri la loro stessa esistenza e insediarmi nella continuità rispetto all'affermazione della mia esistenza: *se abbandonato esisto, abbandonante persisto*. L'esclusività del *logos* dell'abbandono ci costringe ad un'ontologia negativa senza alcuna speranza: *abbandono ergo sum*.

### *Abbandonar-si, affidar-si*

Accanto ai significati dell'abbandono ritrovati nelle precedenti pagine vi è un ulteriore significato. Decliniamo secondo la semantica dell'abbandono anche un'esperienza del tutto positiva, l'abbandonarsi che sperimentiamo nel momento in cui rilasciamo le nostre difese, percependo all'improvviso di non dover temere più nulla. Quest'esperienza preziosa appartiene a tanti vissuti dell'esistenza umana, ma certo essa ha a che vedere sempre con delle relazioni.

Noi ci abbandoniamo quando percepiamo una prossimità amorevole, un'accoglienza che precede ed eccede ogni conto. Ci abbandoniamo, per esempio, dinanzi alla natura, quando riusciamo a sentirci ospitati in una pace che giunge senza rivendicazioni e che non reca con sé alcuna minaccia (siamo noi che possiamo uscire da quest'esperienza di relazione con la natura, perdendo questa dimensione emotiva, ma non possiamo dubitare che essa rimanga tale e quale: ci accolga). Sperimentiamo l'abbandonarci in alcune esperienze intersoggettive, soprattutto quando in esse la chiacchiera cede il posto al silenzio – il silenzio come nudità essenziale dinanzi all'altro: mi abbandono così tanto che non ho paura di sostare in silenzio –, e all'ascolto intimo – l'ascolto della narrazione autobiografica, quando offriamo tutto di noi poiché non temiamo nulla per noi. In altro modo l'esperienza dell'abbandonarsi è descritta dai mistici, quando percepiscono l'unione totale con Dio come un abbandonarsi a lui.

Tutte queste esperienze sono prefigurazione della pienezza umana dell'abbandonarsi, che concerne la relazione amorosa. Non è un caso che quando ci sentiamo accolti dalla natura ci descriviamo come “abbracciati da essa”, quando siamo in intimità con

un amico manifestiamo quest'intimità anche attraverso un linguaggio corporeo: ci teniamo per mano, ci stringiamo; quando un mistico descrive il suo abbandono utilizza la retorica dell'amore.

L'abbandonarsi si manifesta nella sua forma più pura nell'abbraccio degli amanti, quando l'amata si sente completamente abbandonata nell' "amorosa quiete delle tue braccia":

Per il soggetto, il gesto dell'abbraccio amoroso sembra realizzare, per un momento, il sogno di unione totale con l'essere amato. Oltre all'accoppiamento vi è quest'altro abbraccio, che è una stretta immobile: siamo ammalati, stregati: siamo nel sonno, senza dormire; siamo nella voluttà infantile dell'addormentamento: è il momento delle storie raccontate, della voce che giunge a ipnotizzarmi, a estraniarmi, è il ritorno alla madre. Tuttavia, nel bel mezzo di questo abbraccio infantile, immancabilmente, il genitale si fa sentire; esso viene a spezzare l'indistinta sensualità dell'abbraccio incestuoso; la logica del desiderio si mette in marcia, riemerge il voler-prendere, l'adulto si sovrappone al bambino e, a questo punto, io sono contemporaneamente due soggetti in uno: io voglio la maternità e la genitalità (l'innamorato potrebbe definirsi un bambino con il membro eretto: tale era il giovane Eros)<sup>92</sup>.

L'abbraccio tra due amanti pare rappresentare dunque perfettamente quest'esperienza dell'abbandono. Colui che m'abbraccia, nel rilasciamento silenzioso di due amanti ormai spodestati dalla loro sessualità, permette d'essere completamente riunificato con lui, di sperimentare, per un frammento di tempo, quella fusione ancestrale che riporta alla simbiosi del bambino con la madre. Nella lettura di Barthes si mettono in luce alcuni caratteri dell'abbandonarsi che possono però essere messi in discussione e, allo stesso tempo, possono servire per approfondire il nostro discorso.

In primo luogo l'abbraccio degli amanti non appartiene ad un tempo discontinuo, ma piuttosto contiene come una latenza del tempo, simbolizzata nella promessa di quell'abbraccio: "questo affidarsi non teme il tempo, poiché esso vale per sempre, non ha paura dell'abbandono negativo". Proprio per questo la distinzione tra genitalità e sessualità indistinta appare assai discuti-

---

<sup>92</sup> R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris 1977; tr. it. di R. Guidieri, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979, pp. 13-14.



bile: la genitalità non è soltanto la fine dell'abbandonarsi tra le braccia dell'amato, ma ne rappresenta anche l'inizio. Le braccia dell'amato, dentro le quali abbandonarci, si promettono fin dall'inizio delle carezze istintuali, *come il vero compimento dell'atto amoroso* (anche la fine biologica, rappresentata dall'orgasmo, infatti, trova un abbraccio che l'accoglie, trova una carne che nella sua prossimità la precede, la rende possibile, persiste anche successivamente). Abbandonarsi, in questo senso, non è un atto asessuato, ma è un evento che appartiene contemporaneamente al bisogno e al desiderio, al bambino e all'adulto.

Viene da chiedersi, d'altra parte, perché l'abbraccio degli amanti è asessuato. Perché esso rappresenta il desiderio risultante da un'ascesi del bisogno: il desiderio non sarebbe altro che un'astrazione del bisogno (un bisogno senza bisogno, purificato da ogni ombra). Questo procedimento logico induce non solo Barthes a descrivere l'abbandonarsi in questo modo, ma anche la maggior parte della filosofia ad interpretare l'esperienza erotica o come elevata alla pura spiritualità o come decaduta necessariamente all'autoerotismo. La fenomenologia proposta da Barthes risponde pienamente ai criteri del *logos* dell'abbandono: se si può parlare di desiderio, lo si può fare solo avendo sacrificato prima l'elemento istintuale e avendo riportato l'abbraccio ad un tempo impossibile. Anche l'abbraccio degli amanti è un dono *assoluto e folle*, poiché entrambi – sia l'abbraccio sia il dono – vengono interpretati alla luce dell'abbandono.

Questa subordinazione opera anche nella descrizione, offerta da Barthes, dell'abbraccio come l'esperienza del "*ritorno alla madre*". Siamo qui ad un nodo essenziale del nostro discorso: ciò che nominiamo attraverso l'abbandono (l'abbandonarsi dell'amata tra le braccia dell'amato) si compie attraverso una dinamica contraria rispetto agli abbandoni precedentemente analizzati. Mentre l'abbandonare – l'essere abbandonati rimandano, sia attivamente sia passivamente, all'esperienza primitiva della *separazione dalla madre*, l'abbandonarsi è precisamente la rievocazione dell'emozione simbiotica, il *ritorno alla madre*. Ma allora perché nominare queste esperienze così radicalmente contrarie – essendo che l'una compie il movimento rovesciato dell'altra – attraverso la stessa semantica, attraverso l'abbandono?

no? Per rispondere a quest'interrogativo possiamo ancora analizzare le parole di Barthes. Anch'egli, infatti, cede alla tentazione del negativo. Il ritorno alla madre viene subitaneamente descritto in termini gravemente negativi – secondo una misura che abbiamo già incontrato nel nostro percorso: «In *quest'incesto rinnovato*, tutto rimane sospeso: il tempo, la legge, la proibizione: niente s'esaurisce, niente si desidera: tutti i desideri sono aboliti perché sembrano definitivamente appagati»<sup>93</sup>.

Perché riportare “il ritorno alla madre” alla misura negativa dell'incesto? Proprio perché l'abbandonarsi rappresenta l'esperienza più radicale del ritorno alla separazione positiva, per la quale non possediamo né i termini né il logos. In verità dal punto di vista semantico incontriamo un'altra possibilità: leggere questo movimento di resa nelle braccia dell'amato non come un *abbandono* ma come un *affidamento*.

Questa sostituzione rivela un altro modello interpretativo: affidarsi è riconoscersi in una situazione di totale fiducia nell'altro, arrendersi nel senso positivo dell'abbassare le difese, dell'uscire dalla logica della diffidenza e dell'ostilità propria dell'abbandono. L'affidamento diventa così il contrario dell'incesto, poiché nell'incesto noi percepiamo la contronaturalità dell'atto, ci riconosciamo insieme colpevoli e vittime, aderendo ad una logica che si distende a partire dall'angoscia del male e dalla diffidenza nei confronti di esso<sup>94</sup>. Il ritorno alla separazione positiva – simbolizzato dal materno – si configura allora come una radicale inversione d'ogni discorso sull'abbandono: la resa nelle braccia dell'amato è il superamento dell'angoscia che quel dono sia (o sia stato) un veleno, che quella relazione sia un incesto.

---

<sup>93</sup>*Ibid.*, p.14.

<sup>94</sup> Incrociare in un sottile gioco di ambiguità e correlazione l'angoscia al desiderio è un procedimento filosofico tipico del *logos* dell'abbandono. L'esempio forse più illustre è il Kierkegaard della *Malattia mortale*, ma un'interessante ripresa di quest'incrocio la propone Michel Henry attraverso una fenomenologia dell'erotico: «Il desiderio non è possibile che nell'angoscia; il mondo dei desideri è il mondo dell'angoscia» (M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001, p. 234).

Nel suo abbandonarsi l'amata offre (ma anche si offre) la trasparenza più spirituale della sua carne, offre la sua carne trasfigurata in respiro. Per questo gli amanti trasfigurati in un respiro concorde non cedono alle parole, per non spezzare il ritmo di questa rivelazione della verità profonda di ciascuno che avviene *attraverso* l'incontro dei corpi ma anche *malgrado* quell'incontro, come una rivelazione su se stessi che giungesse dal profondo senza volere, come la scoperta di un'intimità che *si abbandona* a se stessa, che giunge attraverso il respiro alla vita *fidandosi* di rivelarsi a colei che si possiede. Malgrado l'angoscia sempre in agguato l'amata si abbandona attraverso l'altro *a se stessa*, senza temere che quest'abbandono possa rivoltarsi. Esperienza del rovesciamento della coscienza, quest'abbandono inverte il processo della conoscenza: colei che si riconosce nell'abbraccio si conosce per la prima volta attraverso il respiro concorde dei corpi prossimi, s'abbandona alla propria verità profonda che sopraggiunge attraverso l'ultramaterialità del corpo. Nel suo abbandonarsi, senza spezzare il silenzio, l'amata avvicina il suo respiro al respiro dell'amante, *lo bacia* sussurrando un discorso a se stessa e all'amato: "Ora so la verità. Ora veramente vedo ciò che i miei occhi ciechi m'impedivano, ora veramente ritorno alla mia nascita senza paura che essa possa contenere una maledizione per me e per te".

Ma perché allora siamo soliti lasciare quest'esperienza avvolta nell'ambiguità, non scegliere tra affidarsi e abbandonarsi – come se essi riportassero alla stessa fonte di senso?

Non vi è dubbio che quest'esperienza rappresenti per chi la sperimenta come un passaggio, un esodo (o anche un parto). Nell'esperienza dell'esodo è inevitabile lasciare qualcosa. Ma, come scritto prima, lasciare qualcuno o qualcosa non vale come abbandonare.

Barthes individua ciò che viene sospeso nel «tempo, la legge, la proibizione». Il tempo che viene sospeso è il tempo dell'orologio, scandito dalla soddisfazione dei bisogni. Non essendoci più bisogni, non c'è letteralmente più tempo, o almeno noi non ne sappiamo più nulla: *non c'è tempo* per sapere del tempo<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Gli amanti subiscono quest'uscita dal tempo al loro risveglio, quando si rendono conto che il tempo è trascorso più velocemente di quanto credevano, poiché in realtà non credevano *nulla* del tempo.

La legge e la proibizione vengono sospese insieme, poiché non c'è più l'impulso alla trasgressione, rappresentato dall'egoismo degli istinti. Non domandando più nulla, gli amanti stanno al di sopra di ogni legge e di ogni trasgressione, rappresentano una piccola comunità nella quale è abolita qualunque eventualità di male. Eppure, continua Barthes, «niente si esaurisce e niente si desidera: tutti i desideri sono aboliti perché sembrano essere definitivamente appagati».

Questo lasciare non ha a che vedere dunque con una mancanza, con un abbandono. Nulla si abbandona: l'abbraccio è il compimento di tutto, persino dei desideri che, ormai appagati, sono sciolti dalla loro ambigua connivenza con i bisogni. Il discorso di Barthes pare non distinguere tra quest'ultimi e i desideri, perdendo così una preziosa opportunità di rispondere alla domanda precedente. Proprio perché il desiderio non è un bisogno – pur manifestandosi anche attraverso esso – non rimanda semplicemente ad una modalità differente di uno stesso essere, ma designa invece un movimento di *conversione ontologica*: nel desiderio dell'amata colui che ama non è più lo stesso. Così ciò che si abbandona è proprio ciò che appartiene alla dimensione della semplice presenza: l'impulso erotico senza profondità spirituale, l'angoscia dell'esser-oggettivati, la mediazione del "si" rispetto alla possibilità del discorso comune. L'affidar-si rimanda all'abbandono della presenza nel mondo del "si" per affidare il proprio "sé". È per questo che il discorso degli amanti affidati l'uno all'altro non sa più nulla del mondo che è al di fuori di quell'abbraccio. *Gli amanti parlano di loro come se loro fossero il mondo, poiché loro sono il mondo.*

Se le cose stanno veramente in questo modo, l'abbandono serve a spiegare una parte per nulla essenziale dell'esperienza che stiamo prendendo in esame. Noi attraversiamo qualcosa, nel passaggio ontologico dal mondo del si alla comunità duale del desiderio, ma senza perdere nulla: nell'amorosa quiete dell'abbraccio noi sperimentiamo una pienezza e mai una perdita, un dono che non chiede nessun preliminare abbandono e ha abolito persino l'angoscia anticipatrice, per la quale prefiguriamo ogni relazione come gettata irreversibilmente verso l'abbandono finale. Perché allora avvalersi di una semantica negativa per sviluppare l'autocomprensione di vissuti del tutto positivi?

La nostra ipotesi, dopo quanto scritto precedentemente, non può essere che questa: una parte forse maggioritaria della tradizione occidentale pare preferire il *logos dell'abbandono* per pensare la relazione. L'impossibilità di pensare la relazione positiva, come incrocio virtuoso di prossimità e separazione, ci costringe a privilegiare il negativo che sta nell'affidamento invertendo però il suo significato reale: mentre concretamente il negativo viene attraversato dal positivo – che è donatore di senso primario – il *logos dell'abbandono* costringe il positivo ad essere attraversato dal negativo, così che sia questo ad avere l'ultima parola.

Così, se i corpi degli amanti si arrendono infine al primato del bene attestandosi l'uno con l'altro che non vi è da aver paura delle relazioni, il pensiero diffida sempre del positivo, richiama il corpo alla resistenza, lo implora di smettere di credere che vi sia un ritorno alla madre senza incesto, di smettere di credere che vi sia un donatore del quale potersi fidare.

Nel fondo della resa assoluta, della relazione di dono per eccellenza – l'abbraccio degli amanti – il *logos* ricompare sotto la forma più umana della sua potenza, l'angoscia dell'abbandono. Nell'oscurità tiepida degli amanti sorge pian piano il richiamo dell'abbandono, la voce dell'angoscia: e se persino questa resa fosse troppo bella per essere *vera*? E se persino quest'abbraccio fosse il gusto dolce che cela l'amaro veleno? Il *logos* dell'abbandono vuole sapere che l'angoscia è già lì, alberga dentro di noi. Esso silenziosamente ci chiede di esorcizzare il pericolo nominandolo, rammentandone l'esistenza. L'abbandono è anche quando non c'è, poiché si pone all'origine della nostra esistenza: se nasciamo da un abbandono, non possiamo che vivere nell'angoscia dell'abbandono, rinominando ogni evento secondo l'abbandono, all'ombra della sua presenza. Come in Edipo, come in Abramo, l'abbandono non appartiene a ciò che accade, appartiene al modo in cui ci osserviamo al mondo. *L'abbandono è uno sguardo*. All'improvviso, nell'amorosa quiete delle sue braccia, si ridesta nell'amata questo sguardo: "mi sono abbandonata, dunque mi sono consegnata nelle mani di un altro. Ho vissuto, certo, e sono stata bene, ma così è stato perché ho rischiato la morte, dunque sono già morta". Queste parole osservano l'abbraccio con uno sguardo diverso, lo riconfigurano

ontologicamente: per il solo fatto di poter essere abbandonati, io (mi) sono abbandonato. Nominare l'affidamento come abbandono è già farlo sparire, uscire fuori da esso. Così anche l'esperienza più intima dell'amore carnale viene riportata ad un'esperazione sacrificale secondo la quale il con-te dell'abbraccio non può coabitare simultaneamente con il per-te: "la felicità di quest'abbraccio dovrà essere pagata dal mio farmi da parte per te", "abbiamo dovuto lasciarci per continuare ad essere"<sup>96</sup>.

Quest'esperazione sacrificale – che previene l'andamento della relazione istituendone un prezzo e, in questo modo, sequestrando l'affidamento sotto l'egida dell'abbandono – trova il suo paradigma letterario nel *Romeo e Giulietta*, e in particolare nel suo epilogo. Esso è costruito su due livelli di scena, i quali ripropongono forse lo stesso duplice gioco che viene messo in scena nei vissuti degli amanti. La prima messa in scena prevede il passaggio attraverso il sacrificio del *con* in funzione però di una successiva, possibile e celata unità: ciascuno, nell'esperienza della separazione d'amore, mette in moto dinamiche di comprensione nelle quali continua a sperare che quel perdersi non sia solo per l'altro, ma anche per ritrovare l'altro: perdersi per ritrovarsi. Ora, nel momento stesso in cui si attraversa la perdita s'apre il sospetto della gratuità condizionata; se essa è già in attesa di una conciliazione, essa appare come una farsa, poiché la gratuità della perdita ha senso solo a condizione d'essere incondizionata e disperata, di esser certa della propria definitività. L'attesa del ritorno costringe quel sacrificio a somigliare troppo ad un dono, e per giunta ad un dono non sacrificale! Giulietta e Romeo giacciono apparentemente morti, in effetti solo addormentati, in attesa del reciproco ritrovarsi. Proprio nel cuore di questa messa in scena avviene il colpo di teatro: si scopre che quella tragedia *falsa* non può che essere una messa in scena di una rappresentazione *vera*, poiché solo nel sacrificio assoluto e non sottoposto alla speranza del ritrovamento, l'amore si sacrifica in nome dell'amata e dell'amato. Gli inna-

---

<sup>96</sup> Per un'analisi rigorosa di queste esperienze cfr. il libro di I. CARUSO, *La separazione degli amanti. Una fenomenologia della morte*, cit., pp. 29-35.

morati traducono radicalmente la versione sacrificale del loro discorso amoroso soltanto nel momento in cui accettano che non è attraverso l'abbraccio nel sonno ma è attraverso l'avvinghiarsi della morte che conquisteranno l'immortalità. Shakespeare, a ben vedere, non si ferma qui. Egli apre la possibilità di comprendere anche lo scacco della reciprocità e il suo cupo trionfo. Poiché quella reciprocità che ciascuno, per l'altro, ha scelto di sacrificare, trionfa infine, dal momento che *entrambi* si sacrificano. Se il sacrificio è reciproco, il sacrificio fallisce: l'amata che lascia l'amato esige che l'amato non faccia lo stesso, poiché se entrambi sciolgono il vincolo, il *per-te* è divenuto *per-nulla*. Sacrificando la persistenza della reciprocità, gli amanti consegnano infine la vittoria all'ombra di quella reciprocità: sono condannati alla perdita sia del *con-te* sia del *per-te*. Quest'anticipazione della morte nel conflitto tra l'amore *per-te* e l'angoscia del *con-te*, messa in scena da Shakespeare, viene rappresentata nel teatro oscuro della notte degli amanti, nell'angoscia ricorrente che turba il loro affidarsi nominandolo come abbandono. Ora la notte degli amanti sta per finire, ricomincia la vera notte dell'abbandono<sup>97</sup>. Coi che si è affidata all'amato e, attraverso l'amato, a se stessa, s'abbandona per ritornare in sé, per riconsegnare la propria verità all'angoscia dell'abbandono<sup>98</sup>. L'abbraccio si spezza, si ritorna in sé, ma ormai lontani da sé, di nuovo ad abbandonare la propria origine all'abbandono, rimuovendo la memoria delle carezze per percepire le cicatrici delle ferite. Gli

---

<sup>97</sup> È Romeo che alla fine dell'incanto dell'amore pronuncia le parole che ripetono da sempre gli amanti nella notte, quando l'angoscia dell'abbandono s'insinua dentro la pienezza del dono: «Devo andare e vivere o restare e morire? (*I must be gone and live or stay and die?*)» (W. SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, tr. it. di A. Obertello, *Romeo e Giulietta*, Mondadori, Milano 1990, p. 160).

<sup>98</sup> D'altro lato l'angoscia da abbandono non fa che confermare quanto in esso venga custodito il dolore dell'origine. Così coloro che hanno sperimentato la comunione dell'amore, nel tempo in cui l'abbandono si compie veramente sotto forma di separazione (che è un'esperienza anticipatrice della morte), riconoscono quanto la pienezza dello scambio dei doni fosse ontologicamente rilevante per loro, rivelasse il loro statuto d'essere. Sul tema cfr. I. CARUSO, *La separazione degli amanti. Una fenomenologia della morte*, cit., p. 41.

amanti ritornano nel tempo, sottoposti alla legge e alle proibizioni. Cessato l'abbraccio, l'angoscia dell'abbandono s'impossessa infine dello sguardo degli amanti:

Stasera sono tornato solo all'albergo; l'altro ha deciso di rientrare più tardi. Le angosce sono già lì, come il veleno preparato (la gelosia, l'abbandono, l'inquietudine); per potersi manifestare pienamente, esse aspettano che passi un po' di tempo. [...] L'angoscia sale; ne osservo la progressione, come Socrate chiacchierando sentiva accrescersi il freddo della cicuta; la ascolto precisarsi, sollevarsi, come una figura inesorabile, sullo sfondo delle cose che sono lì. [...] "la paura clinica del crollo è la paura di un crollo che è già stato subito (*primitive agony*) e vi sono dei momenti in cui il paziente ha bisogno che gli si dica che il crollo la cui paura mina la sua vita è già avvenuto". Lo stesso avviene, a quanto sembra, per l'angoscia d'amore: essa è la paura di una perdita che è già avvenuta, sin dall'inizio dell'amore, sin dal momento in cui sono stato stregato. Bisognerebbe che qualcuno potesse dirmi: "non essere più angosciato, tu l'hai già perduto (a)"<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> R. BARTHES, *Frammenti di un discorso amoroso*, cit., p. 27. La citazione contenuta nel testo di Barthes è tratta da D. WINNICOTT, *La crainte de l'effondrement*; tr. it., *La paura del crollo*, in ID., *Esplorazioni psicoanalitiche*, Raffaele Cortina editore, Milano 1995, p. 110.



## Capitolo secondo

---

### TRA DONO E ABBANDONO. TRACCE DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

L'esistenza umana, dunque, non è solo gettata tra le cose, ma rilegata dalla radice. L'essere rilegato – *riligatum esse, religio*, religione in senso primario – è una dimensione formalmente costitutiva dell'esistenza. [...] E così come l'essere aperto alle cose ci discopre, in questo suo essere aperto, che "ci sono" cose, così l'essere rilegati ci discopre anche che "c'è" ciò che rilega. Questo costituisce la radice fondamentale dell'esistenza<sup>1</sup>.

Il logos dell'abbandono sembra avere una forza tale da prevalere spesso nelle nostre rappresentazioni epistemiche delle esperienze di dono. Attraverso esso, come osservato nelle pagine precedenti, il pensiero sembra aver innalzato un fortino che permette di tematizzare il positivo in quanto assediato dalla minaccia del negativo *irreversibilmente*, senza sosta. Mettendo ai margini la possibilità di pensare la relazione in termini di circolarità virtuosa tra prossimità e separazione, il logos dell'abbandono sospende il dono tra la minaccia della fusione (per la quale la prossimità riduce ogni distanza fino al punto d'esercitare un dominio) e la minaccia dell'incomunicabilità<sup>2</sup> (per la quale la separazione riduce ogni prossimità fino al punto di get-

---

<sup>1</sup> X. ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, «Revista de Occidente», Madrid, 1935.

<sup>2</sup> Cfr. J. D. CAPUTO, *The prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington 1997, p. 170.

tarci nella solitudine più radicale – solitudine metaontologica, à la Sartre<sup>3</sup>). In ogni caso ogni relazione non può che configurarsi, secondo gradi differenti, come trauma, perdita, sacrificio. Invertendo i termini delle esperienze di dono, come analizzato attraverso una fenomenologia dell'abbraccio degli amanti, il logos dell'abbandono interpreta il positivo attraverso il negativo, ritrovando, infine, in esso sia il significato primo sia la destinazione ultima.

Anche la recente apertura della filosofia contemporanea nei confronti del dono non supera del tutto, a nostro avviso, la prevalenza del logos dell'abbandono come (falso) criterio di verità del dono. Questa pre-comprensione viene confermata dal fatto che nei tre autori che prendiamo come riferimento, i cui contributi sul tema hanno sollevato la questione del dono in termini filosofici, al di là dei tanti elementi di discontinuità – che del resto avremo modo di sottolineare in seguito – vi sono almeno due elementi che permangono.

Il primo elemento potremmo definirlo il *movente* dell'interesse filosofico nei confronti del dono. Secondo questi autori il dono rappresenterebbe il varco fenomenologico attraverso il quale uscire dalla deriva dell'*Anwesenheit*. È proprio il carattere ambiguo e inafferrabile del dono che permette di continuare un discorso sull'essere senza però costringere l'essere alla tematizzazione che si cela in ogni argomentare filosofico. Il doppio statuto del dono, il fatto che esso sia contemporaneamente dono ed oggetto ma ancor di più il fatto che questo doppio registro ontologico si regga su una irriducibilità sostanziale (l'ambiguità *de facto* si scioglie in una differenza irriducibile a qualunque identità *de iure*) permettono alla filosofia di continuare la sua vocazione *naturalmente* ontologica nel rispetto della differenza ontologica. Come vedremo, questa radicalità ontologica viene declinata in forme assai differenti dai tre autori da noi

---

<sup>3</sup> Questo riferimento a Sartre è puramente indicativo, poiché, al di là della *vulgata*, Sartre presenta una prospettiva assai complessa, anche riguardo al dono, come mette pienamente in luce R. KIRCHMAYR, *Il circolo interrotto. Figure del dono in Mauss, Sartre e Lacan*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2002, pp. 99-111.

interrogati. Ma queste forme non fanno che riproporre, ciascuna a suo modo, una medesima strategia del pensiero e un'uguale destinazione ontologica.

Il secondo elemento di continuità è dato dunque dalla strategia e dalla *destinazione* a cui il dono sembra rinviare. In Heidegger la modalità del dono sarà precisamente il movimento di ritrazione, che come vedremo comporta un doppio abbandono. In Marion il dono viene colto nella sua assolutezza solo quando è ridotto alla sua donazione, e quando questa si muove fino in fondo, *fino all'abbandono*, secondo una formula assai significativa del filosofo francese. In Derrida il dono si rende possibile solo quando è impossibile, quando si cela sotto forma di resto, di traccia, di sacrificio, di cenere: quando è abbandonato a se stesso fino al punto di essere abbandonato persino *da se stesso*: non potendo essere riconosciuto (e nemmeno riconoscersi) in quanto dono. Dunque nelle riflessioni di questi autori sul dono, all'apparenza così distanti (tanto da incrociarsi a più riprese polemicamente tra loro), quest'elemento comune ritorna e determina la destinazione: la filosofia che pensa il dono lo riduce, sotto varie forme, all'abbandono, sancendone così un primato epistemico che nel terzo capitolo di questo lavoro cercheremo di interrogare e, se possibile, superare.

Intanto ci pare importante anticipare un aspetto che forse può servire da *fil rouge* nella lettura di questi autori. Perché proprio l'abbandono pare essere l'ultima parola filosofica sul dono? Perché esso permette, attraverso il sacrificio della relazione, di salvare il carattere della *gratuità* delle esperienze oblativo. Il nesso tra dono e gratuità è, anche secondo l'attitudine comune (ancorché non rozza), indissolubile. Se c'è dono, esso è gratuito; se il dono non è gratuito, non c'è dono. Non è un caso che nella letteratura filosofica sul dono i due termini siano usati quasi come sinonimi.

Come salvare questa supposta identità se non sacrificando la relazione del dono? La relazione reinscriverebbe il dono dentro la contabilità del tempo, della storia e dell'economia, poiché essa necessariamente non solo tollera, ma anzi addirittura richiede il ritorno, pena la fine della sua stessa sussistenza.

Il primato della gratuità richiede allora una negazione della relazione e, conseguentemente, una idolatria del dono, che diviene, nello stesso tempo, il gesto dell'instaurazione della relazione e il gesto della impossibilità di quella relazione, secondo un *double bind* che ripropone la dinamica del sacrificio (e, infatti, tutti i saggi filosofici sul dono finiscono per essere dei saggi filosofici sul sacrificio). Quest'idolatria del dono determina, per motivi assai diversi, il percorso seguito dai tre autori cui ci riferiremo.

Sarà proprio questo presunto *aut aut* tra gratuità e relazione di dono a costringere la filosofia a pensare il dono facendolo un semplice oggetto, oltretutto irreali, poiché non tiene in conto l'esperienza concreta del dono e le esistenze che ne testimoniano una legalità diversa. Questo *aut aut*, che apparentemente non lascia altre soluzioni, costituisce una falsa partenza, se non altro perché esso, di fatto, non sussiste mai. Quando doniamo, infatti, facciamo esperienza *insieme* di una gratuità intenzionale e di un possibile riconoscimento di tale movente che rilancia il dono dentro una relazione positiva. Ciò che la filosofia deve ancora pensare è allora una circolarità virtuosa tra gratuità e relazione positiva, riuscendo a difenderla con rigore dall'accusa di contraddirsi. Avremo modo di ritornarci nel capitolo successivo, soltanto dopo aver ascoltato la testimonianza di questi tre autori.

## 2.1. Heidegger e il doppio abbandono

O noi siamo solo ora nell'enigma, perché ci lasciamo indurre in errore dal linguaggio, più precisamente dall'interpretazione grammaticale del linguaggio, e in virtù di quell'errore ci ostiniamo su un "Es", cui è demandato di dare, ma che esso stesso come tale non si dà?<sup>4</sup>.

Pure si pone la questione se e come questo procedere che riviene su se stesso e che costituisce il modo in cui si muove questo pensiero, è

---

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1969; tr. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 125 (da ora in poi questo testo verrà citato con la sigla TE).

in rapporto al fatto che l'*Ereignis* non solamente come destinare, ma piuttosto come tale sia il ritrarsi (*der Entzug*)<sup>5</sup>.

### 2.1.1. Analisi

Per quanto il tema della donazione, sotto le forme dello *Es gibt*, abbia attraversato il percorso filosofico heideggeriano per intero – fin dai tempi di *Sein und Zeit* per giungere alla celebre conferenza su *Tempo e essere* del 1962 e agli scritti successivi – non esistono monografie specifiche che indaghino la genesi e lo sviluppo della questione nel filosofo tedesco<sup>6</sup>. Noi non possiamo che accennare a questo percorso, e in particolare alla sua progressione che raggiunge il punto di massima tensione nella conferenza già citata del '62, e non certo con l'obiettivo di illuminarne ogni sfumatura. Piuttosto il nostro obiettivo sarà di verificare fino a che punto nella comprensione ontologica del dono che Heidegger propone agisca il logos dell'abbandono da noi delineato nel precedente capitolo. Non vogliamo, dunque, chiarire il valore filosofico del riferimento al dono nel percor-

---

<sup>5</sup> TE, *Protocollo seminariale*, p. 138.

<sup>6</sup> Pur non esistendo monografie specifiche sul tema del dono in Heidegger, si trovano ormai numerosi scritti che approfondiscono la questione dello *Ereignis* anche nel suo rapporto con lo *Es gibt*. Gli studi che più di tutti puntano sulla tangenza tra *Ereignis* e donazione sono quasi tutti in lingua inglese, e i loro autori sono, non a caso, assai sensibili al tema del dono nelle sue sfumature filosofiche, secondo quella scansione triplice che anche noi abbiamo scelto di seguire in questo capitolo: Heidegger, Derrida, Marion. Per quanto riguarda l'area anglosassone, si vedano almeno J. D. CAPUTO, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993; R. HORNER, *Rethinking God as Gift*, cit., pp. 19-45; R. COMAY, *Gift without Presents: Economies of Experience in Bataille and Heidegger*, in «Yale French Studies», n. 78 (1990), pp. 66-89. In lingua francese, oltre alle pagine dedicate da Derrida, Marion e Greisch ad Heidegger, cfr. anche P. CAPELLE, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2001. In lingua italiana cfr., almeno, P. CODA, *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'essere*, in P. CODA - A. TAPKEN (a cura di), *La trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 123-161; U. REGINA, *Dono e tempo*, in *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, a cura di G. FERRETTI, IEPI, Pisa 2003, pp. 103-123.

so del Nostro, ma piuttosto assumere le pagine di Heidegger come testimonianza diretta dell'ambigua tensione tra dono e abbandono, operata da larga parte della filosofia contemporanea. È celebre il passo centrale della conferenza di Heidegger:

Dell'essente noi diciamo: esso è. Riguardo alla "cosa" essere e riguardo alla "cosa" tempo, noi restiamo prevalentemente cauti. Noi non diciamo: l'essere è, il tempo è, ma diciamo "si dà essere", si dà tempo. A prima vista abbiamo solo mutato, con questa diversa locuzione, l'uso linguistico. Invece di "esso è" (*es ist*) noi diciamo "si dà" (*es gibt*). Per ritornare alla cosa, al di là dell'espressione linguistica, noi dobbiamo mostrare come questo "*Es gibt*" si lascia esperire e ravvisare. Il cammino appropriato in questa direzione è che noi, meditandovi, si riesca a cogliere il luogo dove si raccoglie e da cui scaturisce ciò che è dato nello "*Es gibt*", cosa significa "essere", che "c'è", "si dà" (*es gibt*); cosa significa "tempo", che "c'è", "si dà" (*es gibt*) (TE 107-108).

Lo "*Es gibt*" viene allora introdotto in modo tale da poter pensare con preveggente avvedutezza (*Vorsichtig*) alle cose (*Sachen*) qui in questione. Con preveggente avvedutezza, questo significa in primo luogo: "non aggredirle affrettatamente con rappresentazioni inverificate, ma al contrario meditarvi raccogliendovisi con cura" (Ivi). Ma a quali cose la questione si riferisce? E la questione non è precisamente quella di verificare se le cose in questione possono essere interrogate *in quanto* cose? Procediamo con ordine.

La conferenza parte da una premessa d'ordine metodologico, ma ancor di più d'ordine storico, rispetto allo sviluppo del pensiero heideggeriano. Si tratta di cercare l'essere senza riguardo ad una fondazione dell'essere a partire dall'essente. Heidegger consacra e chiarisce il senso della *Kehre*. Ora, questo essere che si tratta di cercare sfugge precisamente ad ogni essere che si trova: esso, semplicemente, non c'è. Per averne traccia dobbiamo nominarlo insieme al tempo, in rapporto ad esso. Questo rapporto non è una scelta arbitraria (o semplicemente un rovesciamento postumo di *Sein und Zeit*). Cercando l'essere senza riguardo all'essente – l'essere che *non c'è* – noi ritroviamo un'ambigua correlazione tra tempo ed essere. Quest'ambigua correlazione ha due facce, come Giano bifronte. Da un lato essa agisce *in negativo*, poiché *l'essere che cerchiamo si oppone all'essere come*

*Anwesen*, all'essere come presentificazione dell'essere, come esser-presente. Nell'essere dell'*Anwesenheit* «parla il presente (*Gegenwart*)» (TE 104). Dunque l'essere, che non è-presente, deve in questo modo ritrarsi dal tempo estatico, poiché «l'essere in quanto presenza è determinato dal tempo» (TE 105). Ma questo rapporto si complica nel momento in cui pensiamo al tempo che si ostende attraverso la presentificazione degli enti: «noi nominiamo il tempo quando diciamo: ogni cosa (*Ding*) ha il suo tempo» (Ivi). Ora, se ogni cosa *ha* il suo tempo – cioè è inserita lungo la linea delle estasi della temporalità – nessuna cosa è il suo tempo. Ancor più precisamente: l'unica “cosa” (*Ding*) che potrebbe essere il tempo è il tempo stesso, ma di esso non possiamo dire che è nel tempo. Mentre le cose si temporalizzano, il tempo non si presenta mai, non entra nel tempo. Il tempo sfugge all'insieme di ciò che è determinato tramite il tempo (*das Zeitliche*). Il tempo non è una cosa (*Ding*). L'essere che non c'è, in quanto non presente, non è una cosa (*Ding*). La correlazione *in negativo* – l'essere che non è presente deve per questo sfuggire al tempo – si complica e si approfondisce nella correlazione *in positivo* – l'essere condivide con il tempo la ritirata dal temporale.

Ma come pensare il rapporto tra tempo (che non è niente d'essente) ed essere (che non è niente di temporale) senza rientrare nell'insieme delle cose e all'interno del temporale (*das Zeitliche*)? Prima di rispondere a tale domanda ci pare importante rilevare un elemento: la difficoltà che condividono essere e tempo riguarda quasi un doppio statuto ontologico. Nominando l'essere nominiamo ciò che si presenta nel presente – *Anwesenheit* – ma anche l'essere che è in quanto non c'è. L'essere può nominare *entrambe* le cose – ma non nomina la *stessa* cosa. Nominando il tempo noi nominiamo ciò che permette alla cose di presentificarsi, ma anche ciò che è in quanto nessuna cosa può averlo. Il tempo può nominare *entrambe* le cose – ma non nomina la *stessa* cosa.

Quest'ambiguità semantica (e ontologica) dell'essere e del tempo non ripropone il doppio statuto della presenza del dono? Nominando il dono noi nominiamo qualcosa che si scambia e che si presenta all'interno dell'insieme degli oggetti, ma anche

ciò che è irriducibile agli oggetti, poiché il suo valore ontologico è ricavato da altro (non coincide con il valore economico). Il dono<sup>7</sup> può nominare *entrambe* le cose – ma non nomina la *stessa* cosa.

Non è Heidegger a cogliere quest'assonanza (lo *Es gibt* viene introdotto con altre motivazioni) ma certo l'attualità filosofica del dono si spiega soprattutto così: il dono ripropone la radicale rivendicazione del valore della differenza ontologica permettendo però di mondanizzare tale differenza – ritrovandola cioè in un'esperienza concreta dell'esistenza umana. Ma, ancor di più, tale assonanza ci spinge non soltanto a sottolineare il paradosso del dono – che tanto somiglia a quello dell'essere e a quello del tempo – ma anche e soprattutto a proseguire il cammino fino alla possibilità di nominare *la presenza dell'essere che non c'è*: il dono, a partire dal suo paradosso, può permettere di pensare in termini concreti un essere che si rivela nel mondo senza ridursi ad *Anwesenheit*. Proprio per questo, a nostro avviso, ripensare positivamente il dono (avendolo liberato dall'incrocio con l'abbandono) vuol dire (cercare di) pensare l'essere in termini di (una nuova) presenza.

L'essere e il tempo, che non sono cose, si rapportano l'un l'altro, non sono *nulla*. Poiché anzi non sono cose (*Ding*), essi sono la cosa (*Sache*), l'essenza del pensiero in quanto lo riportano fino al limite del suo fondamento abissale. Il pensiero che pensa il rapporto tra tempo ed essere si rapporta alla verità dell'essere senza passare attraverso le cose, senza tematizzare l'essere e così ridurlo ad ente. La distinzione tra cosa (*Ding*) e cosa (*Sache*) ci pare abbia una conseguenza che fino adesso non è stata messa sufficientemente in luce. Il fatto che l'essere e il tempo siano la cosa (*Sache*) del pensiero non permette infatti

---

<sup>7</sup> È evidente come l'utilizzo della categoria del dono sia qui un riferimento al dibattito attuale su di esso, e dunque al centro dell'interesse filosofico di tutto il nostro discorso. Non ci stancheremo mai di avvertire, infatti, come in Heidegger tale questione sia subordinata alla questione ontologica e dunque non sia mai tematizzata in forma diretta. Ancor di più, da un punto di vista strettamente semantico, Heidegger quasi mai parla di dono (*Gabe*), ma assai più spesso di donazione e di donare (*geben*). *Ciò che è in questione nel pensiero heideggeriano è la donazione, non il dono.*



soltanto di salvarli dalla deriva ontica – la deriva dell’essere tra gli essenti, la deriva del tempo dentro il temporale – ma li garantisce anche da un’altra deriva, quella del nulla. Il tempo e l’essere, pur non essendo presenti, non sono nulla, ch  anzi sono la cosa stessa del pensiero<sup>8</sup>. Se cos  non fosse dell’essere (e del tempo) non potremmo dir nulla, e non invece che esso si d  (*es gibt*). Poich  la risposta alla questione precedente   precisamente questa: l’essere (che   una cosa ma che non c’ ) *si d *, come il tempo. La donazione permette di riattivare il discorso senza farlo cadere nel corto circuito del presente e del nulla. Comprendiamo appieno adesso come lo *Es gibt* possa aver senso solo riconoscendo questo versante oscuro del percorso heideggeriano, la diffidenza nei confronti di questa seconda deriva.   solo perch  il tempo e l’essere s’inscrivono all’interno della questione ontologica che essi incontrano la donazione. Se dell’essere non possiamo pi  dir nulla, non incontriamo lo *Es gibt*. E, d’altra parte, l’ambiguit  linguistica di tale forma, che sfugge ad ogni possibile traduzione, non consiste precisamente in questa doppia affermazione? L’*Es gibt*, che non indica pi  l’esser-ci, il c’  dell’essente, ma il darsi, il si d  dell’essere, coniuga, a suo modo, il verbo “essere”.   l’infinito dell’essere a coniugarsi nel modo della donazione. Il *Geben* non sostituisce il *Sein*, ma lo traduce, lo rimodula ospitandolo dentro l’altra presenza dell’essere, non pi  il presente, ma il donare. Lungi dall’eliminare la questione ontologica, il *Geben* la rimette al centro, permettendo al discorso di continuare positivamente: *l’essere, che non c’ , si dona*. Questa donazione apre il pensiero all’essere senza il timore dell’oggettivazione. La questione dell’essere si dice attraverso la donazione. La questione della donazione si rivela essenzialmente come questione dell’essere. Non vi sarebbe essere senza donazione, non vi sarebbe donazione se l’essere, che non c’ , non fosse pi  nulla.   proprio questa radicalizzazione ontologica la prima tappa del nostro percorso tra le pagine heideggeriane. Potremmo riepilogare quanto scritto finora in questo

---

<sup>8</sup>   chiaro come questa affermazione non rimuove la lezione di *Che cos’  la metafisica?*, ma anzi cerca di svolgerla in forma insieme fedele e critica.

modo: il tema del dono, che lo *Es gibt* introduce attraverso, perlomeno, una sorta di evocazione, serve a superare lo scacco della presenza del presente in funzione del ritrovamento dell'essere in quanto cosa (*Sache*) del pensiero, ma anche della cosa (*Sache*) del pensiero in quanto essere al di là di ogni entificazione. Lo *Es gibt*, dunque, trae senso proprio perché permette di superare l'*impasse* della critica al concetto di presenza. Se l'essere è senza che ci sia, esso (si) dà, è sotto la forma della sua donazione.

Ma quest'affermazione è un passo che apre ulteriori percorsi, tanti possibili sentieri. Se le cose stanno in questo modo, infatti, dobbiamo necessariamente riproporre l'interrogativo che c'insegue dall'inizio: che cos'è il dono? Quale forma ha il dono, se esso è ciò che si dà? Ma ancor di più: è sufficiente che qualcosa si dà (*Es gibt*) perché essa sia dono (e donatore, al contempo)?

Agiscono qui due livelli del discorso. Il primo livello investe l'itinerario interno alla filosofia heideggeriana: se la questione ontologica s'apre al discorso attraverso lo *Es gibt*, sarà studiando le forme e le leggi di questo darsi che si potrà sapere di più sull'essere, che il pensiero potrà approssimarsi alla sua cosa. Questo livello è estremamente interessante, ma noi non lo approfondiremo. Esso infatti ci porterebbe fuori strada: non vogliamo approfondire il senso del percorso heideggeriano attraverso l'analisi del tema del dono, ma piuttosto vogliamo giungere al senso e alla verità del dono attraverso le pagine di Heidegger. Questo secondo livello – cui fa riferimento l'ultima questione proposta poc'anzi – ci chiede di interrogarci sull'effettiva ragione che il dono giunge ad avere in questa prospettiva. Vi è una *ragion sufficiente* del dono in questa sua evocazione da parte dello *Es gibt*? La questione essenzialmente ontologica, quella per cui il dono avrebbe a che fare con l'essere ritiratosi oramai dal mondo – irriducibile a qualsiasi concretizzazione – *rende ragione* del dono?

È proprio la risposta a questa domanda che ci permette di incontrare di nuovo all'opera il *logos* dell'abbandono. Dobbiamo infatti rilevare due indirizzi teoretici prevalenti che dirigono le interpretazioni di queste pagine heideggeriane.

In primo luogo, pur riconoscendo ad Heidegger l'intuizione fondamentale della radicale conversione ontologica cui il linguaggio del dono costringe il pensiero filosofico, dobbiamo anche sottolineare, sulla scorta delle critiche mosse da Marion al filosofo tedesco, come infine il linguaggio del dono venga subordinato al primato dell'*Ereignis*, primato che compromette ogni possibile discorso sul  *dono a partire da se stesso*:

Con quale diritto si può giustificare quest'interpretazione? Per analogia: allo stesso modo che "... il si dà nomina, nell'uso corrente della lingua, l'essere, in modo più netto rispetto al semplice essere che è", cioè allo stesso modo in cui la donazione si sostituisce all'essere, che essa illumina meglio di quanto esso stesso potrebbe fare – ciò che Heidegger stesso ha appena mostrato –, allo stesso modo, anche l'*Ereignis* si sostituisce oramai al "si" del "si dà", dunque anche alla donazione. Questa pretesa più grande luce si oscura dunque, essa arriva ad offuscare, attraverso l'avvento dell'avvento, tanto l'essere (cosa coerente con il progetto) che la donazione (cosa che contraddice il progetto). Heidegger del resto lo riconosce letteralmente: "Il dono della presenza ritorna all'avvento (*Eigentum des Ereignens*). L'essere sparisce nell'avvento"<sup>9</sup>.

Ma non è soltanto in nome dello *Ereignis* che il dono diviene una semplice funzione originaria, e, a partire da questa subordinazione, perde ogni possibilità di avere una propria razionalità, di ottenere ragione *a partire da se stesso*. Ancor prima dello *Ereignis*, infatti, è già la questione dell'essere che pregiudica la comprensione autentica del dono. Pur avendo ripetuto costantemente che il dono rinvia ad un nuovo statuto ontologico, comprendiamo attraverso (e contro) Heidegger che il *novum* ontologico del dono rimanda essenzialmente ad un ritorno dell'essere nell'orizzonte esistenziale. La questione dell'essere, che mette tra parentesi l'ente, non può che mettere tra parentesi anche il dono. Se la questione dell'essere comporta, infatti, una riduzione di ogni ele-

---

<sup>9</sup> J.-L. MARION, *Étant donné*, Puf, Paris 1997; tr. it. di R. Caldarone, *Dato che*, Sei, Torino 2001, p. 44 (le citazioni di Heidegger sono tratte da TE, p. 154 e p. 128. Contro quest'interpretazione U. Regina, secondo il quale il primato dell'*Ereignis* non va inteso come un superamento del versante della donazione, ma come una sua rielaborazione in chiave pratica. Sul tema cfr. U. REGINA, *Dono e tempo*, in *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, cit., p. 104.).

mento mondano di esso, una ritirata progressiva dal mondo delle presenze, che rimane del dono? Quale ragione rende ragione del dono? La risposta è qui, sorprendentemente, comune a tutti e tre gli autori che stiamo trattando: *la ragione del dono rimane la sua donazione*, il fatto che esso si dà (*Es gibt*).

Se il dono diventa una determinazione di un principio più originario – sia esso l'essere o l'*Ereignis* – allora esso sarà sottoposto ad un regime di radicale *epoché*. Heidegger, quando tematizza il dono, l'intenziona solo dopo una riduzione propedeutica<sup>10</sup>. Questa riduzione corrisponde al percorso astrattivo cui viene costretto l'essere nel pensiero heideggeriano (dopo la *Kehre*). Sia dell'essere che del dono bisogna ridurre tutti i significati concreti, quelli appartenenti al Mondo della vita (*Lebenswelt*). Così la questione dell'essere può (ri)cominciare soltanto dopo aver perso ogni determinazione positiva: l'essere è ciò che non incontriamo mai, per questo esso è (*Es gibt*). Percorrendo questo processo astrattivo giungiamo infine ad una sorta d'*autismo dell'essere*, dove l'autismo non rimanda ad una *patologia* ma all'unica possibilità di *essere dell'essere*: essere al di fuori della relazione. *L'autismo rappresenta lo stato salutare dell'essere*. Cercando di salvare la relazione ontologica dalla relazione ontica (quella che nel dibattito sul dono è la relazione economica) il logos rischia di ripudiare qualsiasi relazione. La presunta novità heideggeriana non fa altro che consacrare – nella forma apparentemente più estrema – il logos dell'abbandono.

È evidente come, se il dono diviene una determinazione (sebbene quella principale) dell'essere, anch'esso non può che andar incontro alla propedeutica dell'abbandono attraverso una riduzione.

Il dono ha senso solo in misura del suo abbandonare ogni possibile significato concreto, solo nella misura in cui non si

---

<sup>10</sup> Questa riduzione è correlata alla riduzione che viene proclamata programmaticamente da Heidegger nel momento in cui afferma di dover “pensare l'essere senza l'essente”. L'utilizzo del concetto di “riduzione” vale qui semplicemente come “messa tra parentesi” di alcuni significati, quelli implicati nell'effettività dell'essente, senza indicare alcun orizzonte trascendentale entro cui questa riduzione avviene.

compromette con la presenza nel mondo. Ci vuol poco a comprendere quali sono i significati messi tra parentesi attraverso quest'opera.

Del dono non possiamo parlare in termini di relazione, poiché essa rimanderebbe ad una persistenza nel tempo dei soggetti – persistenza nel tempo che coincide con l'aver tempo della gettatezza. Questa persistenza, misurata secondo il prima e il poi, riporterebbe il dono allo statuto presenziale dell'oggetto, come se il passaggio attraverso il tempo non riuscisse ad evitare la concrezione di ciò che si rende presente – il donatore, il donatario, il dono donato – nella presenza, e dunque nel sospetto implicito in essa: che tutto ciò che si dona sia in vista di questa persistenza che resiste all'azione del dono e in qualche modo rimane in attesa della sua reazione, il contro-dono. Una relazione di dono implicherebbe allora, necessariamente, l'ostensione dentro l'insieme degli oggetti.

Tanto meno possiamo parlarne in termini etici, poiché essi ci costringono ad una comprensione rigorosamente esistenziale, anche qui dunque ad una compromissione con la persistenza della presenza (*Anwesenheit*). Il linguaggio etico inverte il discorso ontologico, poiché non subordina i significati concreti a categorie universali e necessarie – produzione della coscienza, ma piuttosto costringe la coscienza ad ospitare i significati concreti cercando di ritrovare in essi il valore universale<sup>11</sup>. Messi tra parentesi questi elementi, è evidente come ciò che rimane del dono, è, appunto, la *donazione*. Ma come si configura il rapporto semantico tra dono e donazione? Può la donazione rendere ragione del dono? Non vi è dubbio che essi ineriscano l'uno all'altro. Eppure questa correlazione non è simmetrica. Mentre in ogni dono vi è anche una donazione, non c'è un dono per ogni donazione.

---

<sup>11</sup> Non esiste, per es., un concetto di voler-bene precedente all'esperienza del voler bene. Solo a partire da quest'esperienza e dal bisogno umano di attestazione veritativa di essa ha origine ogni comprensione rigorosamente filosofica del voler bene. Ci ritorneremo in conclusione. Sul tema cfr. anche S. LABATE, *Donare in sostanza... Sul potere ontologico del dono, in Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, cit., pp. 267-302.

In sé, il concetto di donazione non dice di una cosa se non il fatto che essa si dia. Il darsi di una cosa riguarda l'insieme dei dati – dentro il quale si ritrovano anche i doni. La donazione definisce l'atto attraverso il quale si compie (ma mai fino alla sua pienezza di compimento) un dono. Ma nell'atto non vi è contenuta tutta la verità di un evento. L'evento del dono non si riduce al suo atto. La distinzione tra evento ed atto rende ragione di ciò che stiamo sostenendo. Mentre l'evento si caratterizza essenzialmente per la sua storicità – tempo, relazione, libertà – l'atto chiarisce soltanto l'impulso causale di un evento, poco ha a che fare con il suo valore di verità. Ridurre il dono alla donazione vuol dire allora ridurre l'evento al suo mero compiersi, abbandonando ogni storicità concreta in forza della quale possiamo interpretare quell'atto nella sua eccedenza d'evento.

Ora, non soltanto questo è il senso del dono ridotto allo *Es gibt*, ma ancor più profondamente questo è l'unico significato cui si può giungere attraverso una via *strettamente* ontologica, a la Heidegger. Soltanto perché il dono è (il fatto che esso) *Es gibt* (si dà), esso può incrociarsi virtuosamente con l'essere (e con il tempo). Lo *Es gibt*, grazie al sacrificio del dono, è il donare ontologico per eccellenza: donazione dell'essere *tout court*, scevro da ogni determinazione, da ogni corruzione temporale, essere abbandonato a se stesso ma anche, attraverso il movimento tipico del sacrificio – perdersi *per* ritrovarsi –, finalmente ritrovato senza la tragica contaminazione con il mondo abitato dagli essenti. Già questo ci sembra un punto essenziale: la questione del dono, propriamente, non viene mai affrontata da Heidegger, che invece tematizza perlopiù la questione della donazione. Ma è il caso di indagare ancor più accuratamente il modo in cui questa donazione avviene, il modo in cui l'essere si dà ritirandosi da se stesso (fino al punto da mettere in questione il suo stesso essere), quel misterioso concetto filosofico che va sotto il nome di *Ereignis*<sup>12</sup>:

---

<sup>12</sup> Il tema cruciale dell'*Ereignis* appare per la prima volta nel 1936, nella fondamentale opera *Beiträge zur Philosophie*, non a caso sottotitolata *Vom Ereignis* (cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in

Con la domanda apparentemente innocente: che cos'è l'*Ereignis*? noi esigiamo un'informazione sull'essere dell'*Ereignis*. Ma se l'essere stesso si palesa come tale da avere il suo posto nell'*Ereignis*, e da ricevere da esso la determinazione della presenza (*Bestimmung von Anwesenheit*), allora con la domanda avanzata noi ricadiamo indietro, ci riportiamo a ciò che prima di ogni altra cosa esige la sua determinazione: l'essere, a partire dal tempo. Questa determinazione si è mostrata a partire dalla pre-vedente attenzione portata allo *Es*, che dà, nel percorrere con lo sguardo (*im Durchblick*) i modi del dare inordinati l'uno all'altro, l'inviare (*Schicken*) e il porgere (*Reichen*). Inviare l'essere riposa nell'apporto che porge – che nell'ostendersi insieme si cela – del molteplice venire alla presenza nella regione aperta dello “spazio libero del tempo”. Ma il porgere riposa insieme con l'inviare nell'appropriazione im-propria (*im-Ereignen*). Questa, che è poi ciò che è peculiare dell'*Ereignis*, determina anche il senso di ciò che qui viene detto il “riposare” (*Beruhnen*) (TE 128-129 cn tr. it. mod.).

L'*Ereignis* non si può conoscere seguendo le sue determinazioni, poiché esso non procede dall'essere ma precede l'essere<sup>13</sup>. L'*Ereignis* offre in questo modo la determinazione della

---

*Gesamtausgabe*, vol. 65, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985). Lo stesso Heidegger, nel *Protocollo seminariale* contenuto in TE (p. 148), fornisce una piccola storia del concetto, ricordando di averne già trattato nella *Lettera sull'umanesimo*, nelle conferenze *La cosa, Il Gestell, Il pericolo, La svolta, La questione della tecnica*, e, inoltre, in *Identità e differenza* (ad essi conviene aggiungere anche l'ultimo saggio contenuto nella raccolta *In cammino verso il linguaggio*). Sul tema cfr. anche O. PÖGGLER, *Seins als Ereignis*, in ID., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg 1983; ID., *L'evento della svolta*, tr. dal tedesco di R. Cristin, in «Aut Aut», 248-249 (1992); P. VERSTRAETEN, *Le sens de l'Ereignis dans Temps et être*, in «Les études philosophiques», n. 56 (1986), pp.113-133.

<sup>13</sup> «L'essere sarebbe un modo dell'*Ereignis* e non l'*Ereignis* un modo dell'essere. Ma rifugiarsi in un tale capovolgimento sarebbe troppo a buon mercato. Così si passa accanto alla cosa in questione e a ciò che in essa vige. *Ereignis* non è il concetto sommo che tutto abbraccia, e sotto il quale si lasciano inordinare essere e tempo. Relazioni logiche di ordinamento qui non dicono niente. Giacché, mentre noi meditiamo sull'essere stesso alla ricerca di quel che gli è proprio, esso si palesa come la donazione (concessa nell'arrecante apporto di tempo) del destino di presenza. La donazione di presenza è proprietà dell'*Ereignen*, dell'ap-propriaire a sé il proprio. L'essere *svanisce nell'Ereignis*» (*Ibid.*, p. 130 cn). Questa citazione appare assai pregnante nel contesto del nostro discorso. Sul tema cfr. anche J. GREISCH, *Identité et Différence. Le chemin de l'Ereignis dans la pensée de Martin Heidegger*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», n. 57 (1973), pp. 71-111.

presenza. Vi è in questo passaggio forse la messa a fuoco più lucida e insieme più problematica del tema della differenza ontologica. Perché tale differenza comporta un nesso, una coimplicazione. Dal momento che l'essere trova il suo posto nell'*Ereignis*, esso apre lo spazio della determinazione della presenza: lascia essere (*Anwesenlassen*) le presenze. Sarà proprio sulla possibile modulazione di questa coimplicazione che si gioca la possibilità del vero dono a partire dalla filosofia di Heidegger.

Questa determinazione è resa possibile dai modi del dare dell'*Ereignis*: il destinare-inviare e l'arrecare-porgere. Non è possibile definire un primato dell'un modo sull'altro: il loro darsi avviene in modo inordinato.

L'inviare rimanda precisamente al movimento della donazione: l'essere s'invia come s'invia un regalo. Potremmo anzi dire che quest'invio si configura come destino proprio in quanto avviene sotto forma di donazione, e non di un oggetto qualsiasi. L'inviare l'essere previene ogni costituzione d'oggetto: esso è l'origine trascendentale di ciascuna affermazione d'esistenza. Proprio per questo inviare l'essere sotto forma di donazione non sta dentro il destino dell'essere ma lo rende possibile, lo ospita (fino alla perfetta coincidenza: inviare è destinare l'essere a se stesso, *dare inizio*). Inizio dell'essere nel *suo* destino, l'inviare designa il movimento inaugurale, il principio ontologico *par excellence*. Ma questo movimento inaugurale è possibile poiché "riposa" sull'"apporto che porge", cioè nella possibilità dell'apertura nella regione del tempo, nella radura dell'essere. L'apertura di questo spazio – l'"e" che sta tra tempo e essere – coincide precisamente con le modalità attraverso le quali l'*Ereignis* si dà. Sia l'inviare che il porgere, due movimenti dello stesso evento-avvenimento (*Ereignis*), riposano in ciò che definisce propriamente il senso e la modalità d'essere (modalità che precede e rende possibile l'essere e ogni sua determinazione, modalità sulla quale "riposa" l'essere) dell'*Ereignis*: l'appropriazione impropria. È nel gioco dialettico tra l'appropriazione e la disappropriazione contenuta nell'*Ereignis*, come messo in luce an-



che da Derrida<sup>14</sup>, che troviamo il significato sia dell'*Ereignis* sia dello *Es gibt*. L'*Ereignis* ha senso poiché si muove attraverso questi due movimenti apparentemente contrari: da un lato dando il proprio, dall'altro ritirandosi, lasciando così *il proprio a se stesso*. L'*Ereignis* dà nell'incrocio essenziale di un movimento – il dare all'essere l'Aperto dove poter esser lasciato essere, e contemporaneamente di un contromovimento – il ritirarsi da ogni presenza, lasciando così «lo spazio libero del tempo (*Zeit-Raum*)» (TE 121) – l'Aperto.

Ecco dunque il punto: l'essere, che non è e non esiste in quanto essere (*Anwesenheit*), si annuncia a partire dal dono inaugurale, *riposa* su di esso<sup>15</sup>. Dono inaugurale, l'*Ereignis* avviene secondo questo doppio movimento, apparentemente schizofre-

---

<sup>14</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980; tr. it. parziale di G. Leone, *Speculare su Freud*, Raffaello Cortina editore, Milano 2000, pp. 106ss.

<sup>15</sup> Non possiamo soffermarci in questa sede su una questione che ci pare essenziale rispetto alla comprensione della verità dell'essere a partire dall'*Ereignis*. È attraverso esso che viene a configurarsi la donazione dell'essere, ma tale donazione abita ambigualmente lo spazio tra il doppio senso della specificazione (oggettivo e soggettivo). L'*Ereignis* dona, – meglio «l'*Ereignis ereignet*» – ma facendo questo custodisce la verità dell'essere nell'assenza (*Abwesen*) che è condizione dell'esser presente. L'*Ereignis* custodisce la verità dell'essere poiché in esso *riposano* il tempo e l'essere, e a partire da essi le presenze degli enti. Nell'*Ereignis* allora parla un essere che si dice nell'assenza dell'essere. L'*Ereignis* radicalizza la questione ontologica riportandola su un piano ulteriore rispetto alla questione dell'essere. Quest'ambigua relazione tra *Ereignis* ed essere viene scandita nel corso di tutto il testo in questione. Nelle prime pagine si afferma che «pensare propriamente l'essere per se stesso esige che si distolga lo sguardo dall'essere, [...] che si abbandoni l'essere come il fondamento dell'essente...» (TE 109). L'ambiguità verrà successivamente posta in forma esplicita: «Nello *Es* dello *Es gibt* parla un ostendersi nella presenza tale da configurarsi come assenza (*ein Anwesen von Solchem, was Abwest*), dunque in un certo modo un essere. Se poniamo questo al posto dello *Es*, allora la proposizione *Es gibt Sein* dice lo stesso che *Sein gibt Sein*, essere dà essere» (TE 126 cn). Più tardi, introdotto il tema dell'*Ereignis*, si scrive che, da un lato «l'unica intenzione di questa conferenza è pensare *l'essere stesso in quanto (als) Ereignis*» (TE 129 cn), dall'altro questa intenzione passa attraverso un rovesciamento per cui «*l'essere sarebbe un modo dell'Ereignis e non l'Ereignis un modo dell'essere*» (TE 130 cn) fino al punto radicale di poter dire che «*l'essere svanisce nell'Ereignis*» (Ivi). Heidegger prende esplicitamente posizione nel *Protocollo seminariale*, p. 156.

nico, sdoppiato, contraddittorio. La donazione, in Heidegger, coincide con un invio dell'essere a se stesso – è il tema del proprio – che è allo stesso tempo, dal punto di vista dell'*Ereignis*, un ritirarsi in sé per lasciar posto *proprio* all'altro. Bisogna prestare molta attenzione a questo “per lasciar posto all'altro”. Il *per* non indica qui una causa finale: l'*Ereignis* non calcola la sua donazione. Il ritiro non avviene in vista di lasciar essere. Se così fosse, ritirarsi e lasciar posto sarebbero due eventi successivi, l'avvento dell'uno renderebbe possibile l'altro (che allo stesso tempo gli renderebbe ragione).

Ritirarsi e lasciar essere non sono che lo *stesso* dono e lo *stesso* evento, abbandono che apre dis-locando il tempo, essendo esso lo spazio o la radura di ogni essere, entro cui si dà inizio al gioco dell'esistenza: donazione dell'inizio, appunto, ma anche inizio di ogni donazione (poiché questa dialettica che segnala l'agire stesso d'ogni donazione si dovrà riproporre *a parte hominis*, per così dire, come una procedura di ritorno alla cosa del pensare, come ringraziamento e *Gelassenheit* di coloro che sono lasciati essere e che in questo reciproco gioco di donazione ritornano all'essenzialità del pensare, al suo avvento o all'evento originale del suo avvento – *Ereignis*).

Ma, al di là dell'eccedenza dello *Es gibt* rispetto all'*Anwesenheit*, che cos'altro ci offre rispetto alla questione del dono la nozione heideggeriana di *Ereignis*? A noi pare che essa ci permetta di seguire all'opera una precisa strategia di donazione – strategia diretta dal *logos* dell'abbandono (pur con tutta l'ambiguità che appartiene all'architettura di un pensiero così complesso, nel quale il percorso principale viene sempre incrociato da strade secondarie e da possibili vie marginali percorrendo le quali si può giungere allo stesso punto ma avendone modificato la comprensione nel corso del tragitto). Ancor più precisamente l'*Ereignis* configura una *doppia strategia*, nella quale si perde infine lo specifico del dono.

In primo luogo nell'*Ereignis* agisce una strategia del pensiero riguardo all'essere, *una strategia sull'essere*. La donazione non interviene come un contenuto della riflessione heideggeriana, ma come il *metodo* di essa. In questo scarto tra contenuto e metodo si consuma un inevitabile tradimento: proprio

la sua funzionalità metodica costringe la donazione ad un livello d'universalità che lo rescinde da ogni relazione con il vissuto (in altri termini: da ogni relazione di dono). Il pensiero che pensa l'essere ad un livello più originario dell'*Anwesenheit* utilizza il dono, o ancor meglio la sua ambigua eccedenza rispetto allo statuto della presenza propriamente detta. Ciò che interessa veramente non è il dono in quanto tale – a partire dall'esperienza vissuta –, ma piuttosto la donazione-funzione, in quanto eccedenza dell'essere rispetto alla presenza. Secondo quale strategia si utilizza la donazione in funzione dell'eccedenza dell'essere (la differenza ontologica)? Questa strategia consiste, come ormai chiaro, in un abbandono, *l'abbandono dell'essere da parte degli enti*.

Numerose interpretazioni contemporanee di Heidegger prediligono questa lettura: l'abbandono necessario dell'essere (*Seinverlassenheit*) – il suo oblio (*Seinvergessenheit*) – permette all'ente di prendere posto, nell'aperto, cioè nello spazio lasciato libero dal ritiro dell'essere. Unica possibilità d'incontro, l'Aperto non è che lo spazio abissale della lontananza dall'essere da parte degli enti. L'abbandono necessario dell'essere da parte degli enti è l'inizio delle epoche storiche, del destino dell'oblio nel quale viene custodita la verità dell'*Ereignis*.

Ritroviamo qui in azione lo stesso logos che abbiamo cercato di dipanare nel precedente capitolo: l'abbandono *riposa* su un sacrificio *necessario*, il momento negativo che rende possibile ogni affermazione d'esistenza: per amore dell'ente l'essere si arrende all'oblio, per amore dell'essere l'ente lo custodisce in questo rapporto senza relazione che è la verità come *a-letheia*<sup>16</sup>. Ma è proprio in tale dedizione che l'*Ereignis* rivela come quest'abbandono vuole essere precisamente una *modalità sacrificale di donazione*, come se la possibilità di essa si giocasse tutta nella contraddizione tra l'esistenza dell'ente (o dell'essere) e la relazione delle differenze. *L'ente abbandona l'essere*, mantenendolo così nella sua verità – verità della diffe-

---

<sup>16</sup> «L'*Ereignis* non è assolutamente niente di nuovo, ma il più antico di ciò che è antico (*das Älteste des Alten*) nel pensiero occidentale: l'antichissimo che si nasconde nel nome *A-letheia*» (TE 130).

renza ontologica: l'oblio ne è la forma più perfetta di memoria, poiché mantiene l'essere libero di essere, lo salvaguarda da ogni proiezione dell'ente e da ogni misura<sup>17</sup>. La dis-misura dell'essere rispetto all'ente va tracciata attraverso questo percorso di distanziamento, di messa a parte dell'essere. Questo procedimento è una riproposizione ontologica di una logica che molto spesso dirige la nostra opera esistenziale: credere d'esser costretti a deciderci tra la relazione e l'altro (ancor più precisamente l'altro in quanto soggetto radicalmente libero). Questa decisione non pare avere altro orizzonte che non sia quello del recidere, del tagliare violentemente con un colpo di spada netto e deciso: o l'una o l'altra – questo pare spesso insegnarci l'esistenza (e la filosofia ripetere). O la relazione, con il rischio concreto di costringere l'altro a soddisfare la cupidigia delle nostre proiezioni, a deiettarsi in una presenza misera – essere un ruolo, mai di più, mai veramente *altro* – o la libertà, con la certezza di lasciar essere l'altro, di lasciar l'altro a se stesso, ma a che prezzo? Quello dell'assenza, dell'oblio, *dell'abbandono, appunto.*

Questo discorso, che abbiamo svolto dal punto di vista dell'ente, va ripetuto dal punto di vista dell'essere, con la precedenza dovuta a ciò che è originario. L'abbandono non configura solo una strategia sull'essere, ma è innanzitutto una *strategia dell'essere*, di quell'essere che «svanisce nell'*Ereignis*», nei riguardi dell'ente. *L'essere viene abbandonato poiché è in primo luogo abbandonante.* Come altro spiegare, infatti, la circolarità di proprio e di es-proprio che nomina il mistero filosofico dell'*Ereignis*? Esso non è che la prima donazione, donazione dell'essere (nel duplice senso): donare il *proprium* ontologico.

Non è inutile rilevare quanto sia in azione un altro incrocio sottolineato nelle pagine precedenti, quello tra *dono e origi-*

---

<sup>17</sup> L'abbandono dell'essere da parte dell'ente può avvenire nella forma inautentica della tecnica e nella forma autentica del pensiero poetante. Entrambi, sia la tecnica sia il pensiero poetante, sono funzionali allo stesso oblio dell'essere mediante il suo abbandono.

ne<sup>18</sup>. Non è soltanto l'eccesso del dono rispetto alla presenza a giustificare l'interesse heideggeriano, ma anche l'intuizione che il dono rappresenta un modo di pensare l'origine, al di là della causa, del fondamento inconcusso, della subordinazione gerarchica. Pensare l'origine come donazione, vale a dire pensare l'inizio *nel* suo inizio – senza tematizzarlo, lasciandolo intoccato, ma anche, oltre Heidegger, pensare il dono come origine, poiché il carattere inaugurale del dono non è accidentale: ad ogni dono può appartenere questo talento della ri-creazione. Quel che qui è in gioco è precisamente *l'essenza* dell'origine-fondamento, che può essere pensata – sembra indicare Heidegger – secondo due modelli contrastanti. Da un lato un fondamento che fonda rimanendo vigile, ma dunque condizionando ciò che fonda, sancendone l'inferiorità (la degradazione dell'essere) e in questo rientrando dentro l'ordine contabile degli enti. Dell'*Ereignis* si può dire che sia il fondamento, poiché esso non è che il movimento della donazione originaria, come già scritto, ma si deve evitare di interpretarlo secondo questo modello. È per questo che l'*Ereignis* si ritira: l'unico modo per fondare l'ente lasciandolo a se stesso – donandogli il proprio, la possibilità o il potere della proprietà su di sé, lasciandolo essere per se stesso – pare essere di ergersi sul nulla, ritirarsi lasciando così traccia di ciò che *si è ri-tratto* e che nel suo celarsi si rivela in quanto essenza di un fondamento che *dà origine senza dare fondo*. L'*Ereignis* fa l'offerta del nulla, di un fondo senza fondo e per questo così profondo da permettere all'ente di non coincidere mai con il proprio fondamento, di non giungere mai alla coincidenza con il proprio fondo: è in questo inizio necessariamente estatico che si comprende perché il tempo è la condizione trascendentale di ciò che si dà

---

<sup>18</sup> A partire dal modo di pensare della metafisica l'intero cammino della conferenza, e cioè la determinazione dell'essere dall'*Ereignis*, potrebbe essere interpretato come ritorno al fondamento, all'origine (TE, *Protocollo seminariale*, p.142). Preferiamo non parlare qui di nascita, poiché in Heidegger una semantica della nascita non è presente. È però evidente come la questione dell'origine non è che l'interrogazione concernente la nascita ontologica. Sarà una delle questioni ricorrenti di questo paragrafo.

a partire dall'*Ereignis*: il tempo non è che la persistenza del proprio dell'ente senza la sua coincidenza<sup>19</sup>.

È allora in questo doppio abbandono – dell'ente da parte dell'essere e dell'essere da parte dell'ente – che si consuma e si produce – si produce attraverso la sua consumazione, si consuma nell'istante stesso in cui si produce – la donazione nell'orizzonte ontologico del pensiero heideggeriano. Sarebbe forse più corretto definire quest'incrocio di movimento come una doppia ritirata o un doppio oblio. Ciò non toglie valore alla nostra analisi, dal momento che ciò di cui si sta scrivendo è precisamente un modello strutturale di donazione, un'ermeneutica della donazione che si sviluppa secondo la legalità essenziale del logos dell'abbandono.

La legge dell'abbandono che agisce in questo luogo del pensiero heideggeriano è quella per cui il negativo è il criterio di riferimento del positivo, ne rappresenta il principio di verificazione: il negativo custodisce e illumina la verità del positivo. La dialettica di negatività e positività non designa qui un ordine morale o, peggio, moralistico, ma più semplicemente definisce un *ordine ontologico*.

La positività ontologica è l'istituzione dell'ente attraverso il suo essere lasciato essere: l'essere avviene nell'evento originario dell'*Ereignis*: è posto sotto forma d'ente. Ora, è proprio questa positività ad essere immediatamente interpretata come una minaccia nei confronti dell'essere. Questa minaccia non è accidentale, concerne precisamente lo statuto ontologico dell'essere: se nell'ente che è l'esserci ne va del suo stesso essere, allora l'essere dell'esserci rischia sempre nell'esistenza il suo stesso

---

<sup>19</sup> L'esistenza può bene essere definita in questo modo: noi persistiamo senza mai coincidere con noi stessi. Il fatto che l'esistenza consista in un «differire dal proprio essere» (M. ZAMBRANO, *El sueño creador*, Turner, S.A. 1986; tr. it. di V. Martinetto, *Il sogno creatore*, Bruno Mondadori editore, Milano 2002, p. 62) non va inteso nel senso che l'esistenza *precede* l'essenza, piuttosto nel senso che l'esistenza *insegue* l'essenza, dal momento che noi non smettiamo di esistere nella persistenza per nascere finalmente a noi stessi. Il tempo definisce allora l'esistenza come il travaglio della coincidenza: l'esistenza dell'esistenza consiste in questa nascita a se stesso come destino finale dell'esistente stesso.

so essere-differente, la sua differenza d'essere (altro dall'ente). La positività ontologica rischia sempre il *sacrificio* dell'essere, il suo abbassamento a livello dell'ente. Il percorso heideggeriano reagisce a questa minaccia che sta all'origine del processo di comprensione della verità dell'essere. È solo in questo contesto difensivo che si comprende, come scritto ripetutamente, l'attenzione al dono. Esso non è che una strategia del pensiero per pensare l'essere senza minacciarlo, poiché questa minaccia si prefigura essenzialmente come un'exasperazione della prossimità – l'essere è prossimo all'ente fino alla sua consumazione nell'ente e dunque alla sua perdita<sup>20</sup>. Al contrario, l'essere dovrà evitare ogni possibile tangenza, ogni rischio della prossimità. L'essere deve ritirarsi, abbandonare l'ente e così costituirlo nella sua positività senza rischiare di rimanere compromesso in questa affermazione d'esistenza: lasciar essere l'ente è il modo attraverso cui l'essere può abitare nello scarto della differenza. Questo movimento negativo (ovvero la fuga dal positivo, il non-essere posto dell'essere nell'orizzonte degli enti) permette un doppio risultato: da un lato lasciar essere l'essere al riparo dall'ente, dall'altro lasciar essere l'ente al riparo dall'essere.

Per questo la donazione spalanca il varco dentro il quale l'essere si rivela nella sua fuga, nel ritiro che autentica e rende credibile la positività dell'insieme degli enti. Il sacrificio dell'essere dà luogo all'ente: il negativo dell'abbandono istituisce la

---

<sup>20</sup> Un'interpretazione psicoanalitica del pensiero di Heidegger potrebbe riconoscerne come movente principale quello di salvare l'essere dalla sua morte, di non dare-la morte-all'essere. Ora, questo non dare la morte coincide precisamente con il non dare la vita (nel senso dell'esistenza): salvare l'essere dalla sua morte è preservarlo dalla vita. Allo stesso tempo, il non dare la morte all'essere è il modo attraverso cui l'essere, ritirandosi e così non entrando nell'esistenza, non avendo vita, dona la vita all'ente liberando così lo spazio finito sancito proprio dalla morte – luogo in cui l'origine *delittuosa* dell'esistenza si manifesta per quel che ha sempre celato – l'abbandono dell'essere. D'altra parte, come potrebbe essere altrimenti? La *ripetizione* dell'abbandono appartiene all'essenza stessa del mis-fatto originario consistente nel dare la vita attraverso la morte. In fondo, quel che Heidegger mette in scena segue fedelmente l'intuizione freudiana secondo la quale la coazione a ripetere consacra e rinvigorisce l'istinto originario di morte.

positività dell'ente (ma anche, nel suo ritrarsi, l'irriducibile *presentarsi* dell'essere). Ritroviamo qui trascritta in chiave ontologica precisamente quella *legge del sacrificio* che abbiamo ritrovato sia nei miti greci sia nei miti ebraici. La posizione heideggeriana affonda in entrambe le radici della tradizione occidentale. Come nel mito edipico, per esempio, è il non sapere dell'origine il momento della presenza dell'ente a se stesso. In questo modo la stessa possibilità del pensiero inverte i termini del suo discorso: ciò che si può conoscere non è che un esercizio d'oblio, ma l'oblio è l'unica forma di memoria consentita all'ente per dire l'essere senza violentarlo, e allo stesso tempo è l'unico modo per l'essere di manifestarsi nella sua *e/assenza*. La coscienza ontologica, la storia del pensiero dell'essere, è un posto vuoto occupato dalle concrezioni della metafisica: il vuoto dell'essere si segnala attraverso questa concrezione che dà forma al vuoto tradendolo in quanto tale, che segnala il vuoto che non c'è più, che non c'è mai stato (poiché il vuoto dell'essere non è il vuoto di una presenza che non c'è più, è il vuoto di una presenza che non c'è mai stata e in questo segnala la sua essenza *in quanto* assenza [*An/Ab-wesen*], il suo essere irriducibile a qualunque presentificazione). *L'ente è in attesa dell'essere, il quale non si è mai presentato*<sup>21</sup>. Certo, questa dinamica sacrificale, per la quale le epoche storiche non sono che la riproposizione in forma onto-logica della verità contenuta nel mito d'Edipo, ha in sé un forte carattere oblativo. L'abbandono dell'esse-

---

<sup>21</sup> La custodia dell'essere si configura allora come salva-guardia di un'assenza, stare in attesa di ciò che manca, poiché in questa mancanza si cela la possibilità stessa dell'annuncio: «La mancanza di Dio e dei divini è assenza. Ma assenza non è semplicemente un nulla, bensì è la presenza, di cui appunto ci si deve anzitutto appropriare, della nascosta pienezza del già-stato e che, così raccolto, è (*west*), del divino com'era nella grecità, nei profeti del giudaismo, nella predicazione di Gesù. Questo non-più è in se stesso un non-ancora dell'avvento nascosto della sua inesauribile essenza. Poiché l'essere non è mai solo ciò che è semplicemente reale, ma la custodia dell'essere non può in alcun modo esser paragonata alla guardia che difende dai ladri i tesori depositati in qualche posto» (M. HEIDEGGER, *La cosa*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1963, 3 voll.; tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1973, p. 123).



re non è semplicemente una mossa egologica dell'essere<sup>22</sup>. L'essere, in questo senso, non è astuto come la ragione. La sua intelligenza (e la nostra possibilità di leggere dentro la sua a/essenza, di riconoscere in quest'abbandono il movimento necessario del dono) è generosa, almeno nel senso che si muove in fuga dall'ente *per* l'ente, per lasciarlo essere nello spazio del mondo. Ma è proprio questo il punto che a nostro avviso rigetta inevitabilmente il tentativo heideggeriano dentro la logica dell'abbandono<sup>23</sup>. La generosità dell'essere dà l'ente a se stesso *ponendolo*, ma a partire dal negarsi dell'essere all'ente. Questa generosità è precisamente una generatività ontologica, ma essa, piuttosto che essere una radicalizzazione dell'esperienza umana della generatività, sembra esserne una riduzione assai forte. L'esperienza della generatività umana non può essere descritta nei termini della pura donazione<sup>24</sup>: dare qualcuno a se stesso. Essa comporta invero anche altre dinamiche: la cura, l'incontro, la presentazione di colui che dona in quanto donatore (sia la madre sia il padre sono nomi propri del donatore), in una parola, comporta l'assunzione del *tempo* come tessuto necessario (tanto che la generatività non avviene in un istante extratempo-

---

<sup>22</sup> È questa forse una possibile "critica alla critica" mossa da Levinas ad Heidegger: per quest'ultimo l'essere è *anonimo* ma non è *egologico*. Non a caso, Levinas ha tematizzato la violenza del *logos* occidentale nei termini della riduzione dell'altro al Medesimo e mai nei termini dell'abbandono (questa critica richiederebbe forse un ulteriore approfondimento a partire da *Altrimenti che essere*). Proprio questa "ossessione dell'assimilazione" non permette a Levinas di riconoscere questo elemento specifico di Heidegger: l'essere non *comprende* l'ente, dal momento che *lo lascia essere*. Solo in quanto questo lasciar essere avviene nei termini dell'abbandono, in esso si può e si deve denunciare un vero e proprio disimpegno etico. In questo senso Levinas, non riconoscendo il versante della violenza che fa capo all'abbandono, misconosce la carica di violenza presente in Heidegger: l'accusa è vera, ma essa suona falsa. Sul tema cfr. E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, R. Cortina Editore, Milano 1998.

<sup>23</sup> «In questo senso, il *proprio del donare è l'abbandonare il donato a se stesso*» (P. CODA, *Dono e abbandono. Con Heidegger sulle tracce dell'essere*, cit., p. 138 cn).

<sup>24</sup> Anticipiamo qui un'argomentazione polemica della quale faremo uso nel corso delle pagine dedicate a Jean-Luc Marion.

rale: non è mai un *Ereignis* ma è sempre una storia – ciò che si oppone più frontalmente allo *Ereignis*: di esso non ci può essere tempo né storia). Una generatività manifestantesi nella pura donazione di qualcuno a se stesso attraverso l’abbandono del donatore la chiameremmo paternità o maternità mancata, non certo compiuta! Allo stesso modo la riduzione dello *Es gibt* al semplice evento dell’avvento, attraverso la riduzione dello *Es* che dona, ha le spoglie di un dono mancato, di un abbandono (ma dopo il percorso finora svolto non deve essere difficile comprendere come il dono mancato, revocato, inconsapevole, abbandonato non è che una delle forme prevalenti d’ approssimazione filosofica al tema: è per amore del dono che il dono è abbandonato a se stesso).

Certo, è bene ripetere quanto già scritto più volte: in Heidegger quest’approdo non è consapevole perché non esiste uno specifico interesse per il tema del dono, il quale è funzionale alla questione dell’essere e in particolare alla garanzia della sua differenza rispetto alla presenza. C’è però un luogo teoretico in cui il pensiero heideggeriano attraversa la possibilità del dono – tematizzando la questione della relazione – finendo, a nostro avviso, per consacrare definitivamente l’abbandono, ripetendo la stessa dialettica di negativo e positivo appena descritta. Heidegger cerca, infatti, in queste pagine di pensare la frattura della differenza in termini di coappartenenza (*Zusammengehören*):

Ma come dobbiamo considerare altrimenti lo *Es* pronunciato dicendo *Es gibt Sein*, *Es gibt Zeit*? Semplicemente pensando lo *Es* a partire dal modo del dare che gli appartiene: il dare come il raccogliersi in un destino di ciò che è destinato, il dare come arrecare che libera nella radura dell’Aperto. Essi si co-appartengono, in quanto quello – il destino – riposa in questo – l’arrecante liberare. [...] Ciò che determina ambedue, tempo ed essere, in quel che è loro proprio, cioè nella loro co-appartenenza (*Zusammengehören*) noi lo chiamiamo *das Ereignis*. [...] lo “e” tra i due lasciava nell’indeterminato la loro reciproca relazione. Ora infine si mostra: ciò che lascia appartenere l’una all’altra le due cose, che non solo le porta in quel che è loro proprio, ma le salvaguarda nella loro co-appartenenza e ve le tiene, ciò che tiene insieme le due cose nella loro riunione è l’*Ereignis* (TE 127).

Lo “*Es*” pronunciato nello *Es gibt Sein* si comprende solo a partire dalla sua donazione, o più precisamente, da una moda-

lità del dare che dirige e orienta la donazione originaria. Il dare dello *Es* non è informe, ma avviene con una sua modalità rigorosa: la donazione s'identifica con tale modalità, è un caso preciso e ristretto di dare. La legge modale della donazione si pronuncia come l'"arrecante liberare". Questa legge modale, che definisce di nuovo l'essenza dell'*Ereignis* ("ciò che tiene insieme le due cose"), permette la co-appartenenza di essere e tempo, dei due elementi dati in quanto ar-recati nello spazio aperto della radura. Questa co-appartenenza si comprende soltanto grazie alla mediazione di un terzo elemento – graficamente (in)scritto nella congiunzione "e" che ospita dunque il segreto tenere-insieme dell'*Ereignis* – che ritraendosi – cioè non con-dividendo l'Aperitura che anzi è tale in quanto assenza (*Abwesen*) dell'*Ereignis* – lascia che il tempo e l'essere giungano alla *propria* destinazione. La co-appartenenza di tempo ed essere è resa possibile da uno *stesso* destino, esser-destinati (grazie all'arrecante liberare dell'*Ereignis*). Heidegger definisce in queste pagine la co-appartenenza nei termini di "reciproca relazione", ma è chiaro come questa reciprocità sia resa possibile solo dalla mediazione del terzo, che rende comune lo spazio della radura e l'esser destinati dei due elementi. Vorremmo segnalare due conseguenze di questo complesso gioco tra *Ereignis*, essere, tempo.

La prima conseguenza ci sembra la configurazione di una struttura triangolare tra gli elementi, struttura per cui l'*Ereignis* rappresenterebbe il vertice superiore di un triangolo formato, nella sua parte inferiore, dall'essere e dal tempo. In questo modo dovremmo postulare o uno sdoppiamento semantico del termine essere, per cui attraverso esso si devono e si possono indicare più dimensioni ontologiche, oppure una subordinazione dell'essere al suo principio, l'*Ereignis* (che sarebbe allora il nome di un aldilà dell'essere o anche un'ultradifferenza che fonda ogni possibile differenza ontologica, la quale invece occuperebbe lo spazio di un triangolo rovesciato, i due lati superiori del quale sono occupati dal tempo e dall'essere che danno così luogo all'ultimo vertice, la presenza, vertice speculare all'*Ereignis*).

La seconda conseguenza è che la co-appartenenza di essere e tempo si regge su un comune destino, caratterizzato da due proprietà essenziali. *Esso è liberante, cioè rende liberi*. Il destino

d'essere e di tempo è la libertà (qui la libertà coincide con il principio dell'esistenza estatica nella radura, riproponendo dunque la meditazione di *L'essenza del fondamento*). Questo destino liberante è la modalità stessa dell'*Ereignis*. La donazione non avviene come un impulso cieco e accidentale, ma è l'a/essenza stessa dell'*Ereignis*: esso destina poiché la modalità del suo donare è la modalità della sua stessa a/essenza. In questo senso, pur tenendo presente che questa donazione avviene in forma così radicalmente originaria da essere *impersonale* (proprio per questo essa non è un dono!), dobbiamo altresì sottolineare che essa ha una struttura (preter)intenzionale: il tempo e l'essere non sono liberati ad un destino *alienante*, ma ad un destino *proprio*.

Questa proprietà del destino – per cui il destino dell'essere è precisamente il *suo* destino – non potrebbe dirsi se non attraverso la modalità della donazione: dare l'essere *per se stesso*. Vi è qui la prefigurazione di quell'intreccio tra donazione e proprio che verrà ripreso successivamente da Derrida. *Non vi è appropriazione se non attraverso la donazione*. Essa indica allora una modalità destinale, in cui tutto ciò che si compie si compie proprio *per* qualcuno, sia l'essere o sia il tempo.

*Non vi è donazione se non attraverso un'appropriazione*, poiché la donazione, per quanto sia *impersonale*, non può mai essere *anonima*, in quanto ciò che è dato nella donazione viene assegnato a se stesso, nel suo proprio. Quest'intreccio tra donazione e appropriazione non deve però indurci a credere che la modalità del dare dell'*Ereignis* possa essere letta come un dono. Vi è di certo in quest'apologia del destino e del destinare un'accentuata sottolineatura del carattere non egologico dell'*Ereignis*, ma questo carattere non ci sembra sufficiente a configurare una compiuta struttura di dono, poiché quel che manca è proprio il mantenimento della relazione originaria.

È questa la seconda e più importante proprietà del comune destino su cui riposa la co-appartenenza: l'*Ereignis* rende liberi attraverso il suo ritrarsi dalla relazione con ciò che è fondato, la co-appartenenza è radicata sull'espropriazione come primo movimento. Se dal punto di vista dell'essere e del tempo la prima parola è l'appropriazione – l'esser destinati a sé –, dal pun-

to di vista dell'*Ereignis* la prima e decisiva parola è proprio il suo ritrarsi (*Entzug*):

È possibile dire di più sull'*Ereignis*? Per via è stato già pensato di più, ma non è stato espressamente detto – e cioè questo, che al dare come destinare appartiene il tenersi-in-sé che opera una sospensione, cioè ancora che nell'arrecante apporto di essere-stato e advenire giocano, rispettivamente, un rifiuto e una ritenzione di presente. Quello che ora è stato detto: tener-si-in-sé come sospensione, rifiuto, ritenzione, mostra qualcosa come un sottrarsi (*ein Sichentziehen*), detto in breve: il ritrarsi (*der Entzug*). Ma in quanto i modi del dare da esso determinati, il destinare e l'arrecare, riposano nell'ap-propriare impropriante (*im Ereignen*), il ritrarsi deve appartenere a quel che è proprio e peculiare dell'*Ereignis* (TE 121).

Il gioco della donazione, pur istituendo la reciproca relazione tra tempo ed essere attraverso l'essere liberati (l'arrecante liberare dell'*Ereignis*), è letteralmente fondato attraverso uno svuotamento: il principio della donazione non c'è, non si lascia trovare, si riconosce soltanto in questa sua fuga all'indietro dentro di sé – movimento *contrario* all'estasi dell'Aperto ma che è lo *stesso* movimento, il suo rovescio, la sua piega *decisiva*. L'elemento istitutore della relazione reciproca di essere e tempo si sottrae alla relazione stessa: è il suo sacrificio a rendere possibile la co-appartenenza. L'originario è assente (*Abwesen*), la sua assenza libera ogni possibile presenza (a partire dall'essere e dal tempo che non ci sono ma si danno in quanto liberati da ciò che, ritraendosi, si è sacrificato per essi).

Non soltanto è chiara qui la riproposizione in chiave ontologica del paradigma edipico, ma vi è proprio la consacrazione filosofica dell'origine tragica della relazione. Vi è una crisi sacrificale che precede la messa in relazione del tempo e dell'essere e che, al contempo, coincide con questa messa in relazione, poiché essa è la cancellazione d'ogni traccia, la sua rimozione, il suo oblio, il suo abbandono. Questa rimozione perenne, in cui consisterebbe il compito della metafisica e il destino della verità – *a-letheia* –, dà inizio alla relazione come a un'altra storia, da raccontare sempre in assenza del suo donatore, del suo principio. Un'altra storia che corrisponderebbe precisamente alla genesi (la genesi è sempre in ritardo rispetto al suo principio, genesi che consiste nel primo passo fuori dal principio, esilio

dell'origine che non abita più alcuna genesi) della metafisica e della presenza, della metafisica della presenza. È il sacrificio necessario dell'*Ereignis* che istituisce la reciproca relazione di tempo ed essere. D'altra parte è im-proprio persino interpretare questo ritrarsi come un sacrificar-si dello *Ereignis*. L'*Ereignis*, propriamente, non si sacrifica. La particella riflessiva presuppone una presenza a sé dell'*Ereignis* che collude con la tentazione metafisica. Dire dell'*Ereignis* che si sacrifica è insieme rivelare troppo e rivelare troppo poco. Rivelare troppo, poiché di esso non possiamo che domandare, accettando il fatto che il suo ritrarsi sia, anche sul piano conoscitivo, un tenersi-in-sé, ritorno in sé che non chiude la questione dello *Ereignis* – esso sarebbe identico a sé – ma piuttosto la mantiene incessantemente aperta nell'identità come ritirata da sé e in sé, riservatezza simbolica dello *Ereignis* senza alcuna possibile trasparenza di senso. Rivelare troppo poco, poiché nel sacrificar-si non viene abbastanza chiarita la finalità generativa dello *Ereignis*, il cui sacrificio consiste nel tenersi-in-sé per lasciar-essere l'altro<sup>25</sup>. Bisogna abitare filosoficamente questa schizofrenia del movimento – in sé per l'altro – per comprendere ciò che avviene in questa modalità della donazione, ciò che è sacrificato. Il sacrificio che istituisce la donazione non è un'alienazione: nell'*Ereignis* vie-

---

<sup>25</sup> La categoria di "alterità" interviene in questo caso andando incontro ad una precarietà di significato forse irrimediabile. Non vi è dubbio infatti che essa intervenga nel cuore di un processo dialettico-ontologico, nel quale le posizioni dell'identità e della differenza sono puramente formali e disincarnate. L'essere che lascia essere ripropone la vuota anonimità degli universali metafisici, e al contempo il suo lasciar essere l'altro condiziona l'alterità riconducendola all'interno del gioco dialettico dell'essere. Eppure, accanto a questa continuità di Heidegger rispetto alla tradizione da lui magistralmente criticata, vi è anche un elemento discontinuo, che consiste precisamente nel fatto che l'altro non viene soltanto lasciato essere, come una sorta di inconsapevole elemosina ontologica, ma questo lasciar essere concerne precisamente l'essenza stessa del fondamento. L'*Ereignis* lascia essere l'altro perché lo vuole nel suo essere altro (proprio per questo lo *lascia*). Dunque, non vi è dubbio che non si possa parlare di alterità etica in questo caso, ma d'altra parte non ce la sentiamo di sostenere che la questione dell'alterità in Heidegger sia, a questo livello, una semplice e ortodossa traduzione dell'alterità puramente formale del metodo dialettico tradizionale.

ne anzi marcata la distanza, vi è un eccesso di separazione e un minimo di prossimità.

Ma, dunque, se nell'*Ereignis* ciò che si sacrifica non è l'*Ereignis* stesso, qual è l'elemento sottratto attraverso il quale s'istituisce la co-appartenenza e la possibilità della reciproca relazione? Ciò che è abbandonato, l'*impensato* originario, la condizione silenziosa e negativa perché sia possibile l'inizio d'ogni pensiero rammemorante (la memoria e l'oblio hanno qui la stessa sinistra e profetica ambiguità che possiedono nelle pagine sofoclee) è la rinuncia alla relazione originaria, alla *relazione come origine*. La modalità della donazione che si rivela attraverso il darsi (*Es gibt*) dello *Ereignis* scaturisce dall'abbandono della relazione. La nostra comune appartenenza – dal momento che essa non riguarda il tempo e l'essere se non in quanto concerne gli esistenti – è resa possibile da una comune espulsione: *espulsi dall'origine, così è l'origine del tempo e dell'essere*. Siamo espulsi dall'origine per poter essere, siamo *come* espulsi dall'origine. In quest'espulsione si gioca la donazione che Heidegger propone: abbandonare sarebbe allora la forma paradigmatica e originaria della donazione.

L'abbandono dona in quanto è una forma di fondamento, e il fondamento avviene come un inter-esse dell'essere nei confronti dell'ente: *lasciarlo essere*. In questo senso lo *Es gibt* possiede sia il carattere della donazione – dare *l'ente a se stesso* – sia il carattere della generosità – *dare* l'ente a se stesso – per lasciarlo essere, per dargli fondo in quello spazio lasciato aperto dalla ritirata dell'*Ereignis*.

Sono sufficienti questi due caratteri per comprendere filosoficamente la verità del dono? Perché un dono sia tale – e non semplicemente un dato, un abbandono, un sacrificio, un destino o un caso – è sufficiente che esso dia qualcosa con generosità? La verità del dono non passa anche attraverso una complessa dinamica di riconoscimento – che contrariamente a quel che si crede non deve essere il riconoscimento del dono donato, ma deve essere il *riconoscimento* del donatore e del donatario? Ci può essere dono senza riconoscimento e, d'altra parte, ci può essere un riconoscimento che avvenga senza violenza (e, dunque, una reciprocità che avvenga senza il sospetto dell'egolo-

gia)? Ci pare che questa serie d'interrogativi, che ci accompagnano dall'inizio del nostro percorso, si ripropongano anche rispetto alla *lectio* heideggeriana e, dal punto di vista del codice del dono, riconfermino il sospetto dell'abbandono.

Anche in Heidegger, dunque, andando alla ricerca del dono ci troviamo infine costretti a riconoscere come la questione cruciale sia quella della relazione e della sua possibile declinazione positiva. Riproponendo un versante già descritto, anche Heidegger sacrifica la relazione alla trascendenza dell'essere, non riuscendo con ciò a pensare pienamente la verità del dono. Vi è allora una *riproposizione analogica* della legge della patologia della relazione – legge dell'abbandono.

La *riproposizione* è legata al pensiero secondo cui il meccanismo non è che una ripetizione, a livello ontologico, dell'*eidōs* della relazione primaria originaria. In questo senso non crediamo di dover necessariamente sottolineare una cesura tra la traduzione ontologica della legge della relazione abbandonata e la sua origine che abbiamo precedentemente rintracciato nell'esperienza originaria del "trauma della nascita". Tra il discorso filosofico – qui percorso nella sua valenza eminentemente ontologica – e quello delle scienze umane s'instaura in fondo una circolarità virtuosa: vi è tra essi una discontinuità metodologica e insieme una continuità radicale. Così la ripetizione non fa altro che tradurre la stessa interrogazione "metafisica" dei miti e della loro elaborazione psicoanalitica, e finisce, in questo caso, per tradurre con precisione concettuale lo stesso tentativo di risposta. Come dai miti e dalla loro interpretazione emergeva l'incapacità di rendere ragione della relazione, se non pagando il prezzo del suo sacrificio, abbandonandola in quanto relazione, così il rapporto tra *Ereignis* ed essere che la donazione instaura si configura come un'impossibilità necessaria: salvare i due poli della relazione assolvendoli dalla relazione stessa, assolvendoli fino all'eccesso, come se l'incomunicabilità fosse l'unica forma di relazione possibile (ma anche l'unica forma di responsabilità: la cura dell'essere da parte dell'ente e la cura dell'ente da parte dell'essere avvengono *in contumacia*: la responsabilità è prendersi cura di quest'assenza, lasciare il posto dell'assenza affinché l'essenza sia fondata e, in questo modo, attraverso l'oblio



sinistro di questa cura disperata<sup>26</sup>, essere veramente responsabili dell'altro o, meglio, essere responsabili della verità dell'altro – ma mai *veramente!*).

Questa ripetizione è, anche, *analogica*. Non vi è dubbio, infatti, che il discorso ontologico abbia delle sue specificità che lo costituiscono come profondamente innovativo. Quest'innovazione avviene nel contempo della riproposizione. Proprio il rapporto analogico tra discorsi del pensiero conferma la nostra tesi e giustifica l'insistenza su una categoria perlopiù estranea alla tradizione delle ontologie occidentali, quale quella di relazione. In questo senso la questione della differenza ontologica può essere interpretata come una radicalizzazione-traduzione della questione della relazione (sia a livello logico sia a livello etico). Ciò che si mostra nella differenza ontologica è un modello di relazione elevato alla sua più alta purezza ontologica, depurato da ogni riferimento al particolare e all'empirico, universalizzato e liberato dal vincolo dei nomi propri. La differenza ontologica dell'essere e dell'ente non è che la ripetizione epochizzata e resa universale del tema della relazione originaria o della relazione come origine: della relazione che è all'origine. L'inizio dell'ente è il suo fondamento ontologico (la cui essenza è di fondare senza essere fondato – ma dunque nemmeno di fondare!), ed esso avviene attraverso una dinamica di relazione ripudiata e che pure possiamo esprimere esclusivamente – pare sostenere Heidegger – in termini di donazione, e d'abbandono. *La differenza ontologica, a partire dallo Es gibt, non è che la traduzione analogica della strategia del pensiero che tematizza la relazione originaria (relazione dell'origine ma anche relazione con l'origi-*

---

<sup>26</sup> In questo senso la cura heideggeriana non è che il tentativo della memoria di conservarsi nell'oblio, e così di ottemperare alla sua funzione: la memoria è fatta per dimenticare e attraverso ciò liberare finalmente l'altro a se stesso fino alla materializzazione estrema d'ogni liberazione che avviene sotto forma di abbandono: lasciare l'altro persino dinanzi alla propria morte. Non è difficile fare qui un confronto con tutte le forme quotidiane e attuali d'elaborazione del lutto: in fondo la celebrazione del morto non è altro che la memoria di un'assenza, ma anche l'irriducibile di quest'assenza, il non lasciar morire l'altro.

ne) come abbandono. Quest'abbandono – nel gioco d'apertura e ritrazione, appropriazione e espropriazione – si configura come una patologia della dialettica tra separazione e prossimità. In fondo, trascrivendo la questione heideggeriana trattata in queste pagine in termini etici, la modalità della donazione propria dello *Ereignis* non è che una forma di prossimità al tempo e all'essere (ma anche all'ente) che si gioca in una separazione incolmabile e incondizionata, nella frattura della differenza. In quest'intervallo irrecuperabile, precisamente lo spazio della donazione, vi sta l'esser prossimo dell'*Ereignis*. La separazione incondizionata prevale sulla prossimità *per essa*, a suo nome.

Proprio l'incondizionatezza della separazione, che Heidegger propone anche sotto il segno dell'assenza, risulta così *eccessiva* da attestare una forma di presenza, affatto diversa dall'*Anwesenheit*. Così la circolarità tra *Anwesen* e *Abwesen* ci permette di ritornare al punto di partenza – l'eccesso del dono rispetto alla presenza, avendo però chiarito la sua genealogia. Scrive Heidegger:

Ma l'assenza (*Abwesen*) viene a noi e ci riguarda anche nel senso del non ancora presente alla maniera del dispiegarsi della presenza inteso come venire-a-noi-dell'avvenire (*des Auf-uns-Zukommens*). Quest'espressione è diventata nel frattempo un luogo comune. Così si sente dire: "l'avvenire è già cominciato" – cosa che è fuori luogo, poiché l'avvenire (*Zukunft*) giammai solo comincia, in quanto *l'assenza come l'esser-presente del non-ancora-presente già sempre in una certa maniera ci viene incontro e ci riguarda (angeht), cioè è presente (anwest)*, altrettanto immediatamente che l'esser-stato. Nell'ad-venire, nel suo venire-a-noi, è *un dispiegarsi d'essere che è offerto*. Se noi facciamo attenzione con ancor più previdente cautela a quello che è stato detto, allora noi troviamo *nell'assenza (Abwesen) una maniera di esser presente e di adire a noi dell'essere (eine Weise von Anwesen und Angang)*, che in nessun modo coincide con l'esser presente nel senso dell'immediata presenza (*Gegenwart*). *Conformemente a questo val la pena osservare che non ogni presenza (Anwesen) è necessariamente presente (Gegenwart)* (TE 119 cenn).

L'assenza ci viene incontro e ci riguarda (*angeht*) – scrive Heidegger – cioè essa è un ad-venire che non giunge mai e che in questa lontananza abissale del ritrarsi ci è prossima, poiché essa non è che un «dispiegarsi d'essere nella presenza che è of-

ferto (*gereicht*)» (Ivi). Così, è attraverso il riparo dell'assenza che l'*Ereignis* può attestare la sua donazione. Ma proprio il primato dell'assenza consacra questa donazione nella forma dell'abbandono: l'*Ereignis* si presenta attraverso l'abbandono-che-offre-presenza.

Quest'offerta riconfigura l'*Abwesen* sotto forma di *Anwesen*; l'assenza «già da sempre e in una certa maniera» è *presente*, in quanto *ci viene incontro e ci riguarda*. Questi due verbi rendono l'unica forma tedesca, *angeht*. Il significato originario del verbo pare essere quello di cominciare, mentre nel *gehen* è sottolineato anche il “camminare”. *Angeht* può stare dunque per “dare inizio andando”, ma il cominciare ha qui tutto il valore dell'origine; in questo senso non è il semplice *riconoscere* l'inizio, ma è proprio il dare-inizio: *l'assenza dà inizio*. Ma anche: il nostro inizio viene a coincidere con l'assenza, condannandoci ad una *nostalgia dello sguardo*: l'*Abwesen* ci ri-guarda ma non si lascia guardare, brucia lo sguardo dileguandosi in un territorio che la visibilità non può attraversare, nel regno del numinoso e dell'ineffabile.

L'assenza ci ri-guarda, ma se noi ci voltiamo indietro per guardarla, non vediamo che spazio vuoto (o aperto – è lo stesso) come l'aver-luogo (*gehen*) della nostra origine. Espulsi dall'origine, possiamo esserne fedeli solo attraverso l'abbandono e l'oblio. Insediati nell'aver-luogo (*gehen*) dell'assenza, siamo in ascolto (*Gehör*) dell'eco di un silenzio<sup>27</sup>. La presenza dell'*Ereignis* è la presenza di un'eco, di un appello risuonato e il cui ritirarsi lascia lo spazio a ciò che *non* pronuncia – appello dell'essere, appello ad essere – e per questo attesta.

In questo silenzio si mantiene anche la possibile lettura dell'*Ereignis* in quanto mistero, di cui l'ascolto di un'eco del silenzio sarebbe la forma privilegiata d'accesso. È questa, ci pare, l'idea

---

<sup>27</sup> «Il pensiero iniziale è l'eco del favore dell'essere in cui si dirada (*sich lichtet*) e si lascia avvenire quest'unica cosa: che l'ente è. Quest'eco è la risposta dell'uomo alla parola pronunciata dalla voce silenziosa dell'essere» (M. HEIDEGGER, *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in Id., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt 1976; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 264).

fondamentale della *Gelassenheit*<sup>28</sup>. Attraverso di essa noi possiamo rimuovere le cose assordanti della tecnica per ritrovare la nudità dell'ascolto e, infine, essere pronti all'attesa del mistero. Molto più che abbandono, la *Gelassenheit* indica quest'obbedienza che permette *l'apertura al mistero*. D'altra parte la questione essenziale è quanto questo mistero – declinato in termini di assenza, di ritrarsi, di abbandono – rappresenti una possibilità resistenziale del pensiero o una sua radicale resa (*Gelassenheit* potrebbe forse tradursi così: l'arrendersi al mistero). Se essa rappresenta una resistenza alla perdita del mistero da parte della tecnica e della metafisica, allora il mistero dovrebbe in primo luogo darsi allo sguardo senza bruciarlo – dovrebbe presentarsi senza esser-presente, ma non più sotto le spoglie numinose dell'idolo o dell'*Ereignis*, piuttosto sotto le spoglie incarnate del *donante*, la cui essenza eccede la presenza poiché è il venire dinanzi luminoso e in-visibile dell'amante. Se essa invece rappresenta, come ci pare essere in Heidegger, una resa, allora è arduo esser fedeli al mistero se non attraverso questa celebrazione dell'assenza e della distanza infinita, se non attraverso un'opera filosofica ed esistenziale che interroga la verità dell'essere custodendone l'assenza, abitando nello scarto incondizionato della distanza. È proprio questo il punto essenziale: la donazione heideggeriana finisce con l'invertire i significati essenziali che emergono invece dall'esperienza del dono. Mentre nel *dono* viene alla luce un modo della relazione che, assumendo la trascendenza del mistero dell'altro – il fatto che l'altro *ci manchi*, e dunque in qualche modo sia sempre assente da noi, sempre assente poiché è l'altro (non

---

<sup>28</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*; tr. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983. Questa breve conferenza ci pare possa essere letta seguendo l'ipotesi da noi formulata nel precedente capitolo, quando si evidenziava come la semantica negativa dell'abbandono venga spesso utilizzata anche nella comprensione linguistica di esperienze di affidamento, e che quest'utilizzo non rimane indifferente rispetto al significato che di esse intendiamo. La *Gelassenheit* ripropone proprio l'ambiguo gioco tra affidamento e abbandono, per quanto quest'ultimo termine suoni improprio rispetto al significato del termine tedesco (non è d'accordo con noi Fabris, che giustifica autorevolmente la scelta di tradurre il termine *Gelassenheit* con *abbandono*). Sul tema cfr., anche, C. RESTA, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini e associati, Milano 1988, pp. 197-215.

è lo stesso per l'*Ereignis*, la cui mancanza dà inizio alla metafisica come nostalgia di ciò che è dimenticato?) –, sente che questa mancanza va attraversata nell'attestazione della prossimità e della cura, nella *donazione* la relazione assume la mancanza per consacrarla, come se l'unico modo per essere prossimi fosse quello di essere infinitamente distanti, di allontanarsi, lasciando l'altro libero di essere soltanto attraverso il sacrificio della relazione. *Mentre nel dono lasciar liberi è condividere, nella donazione lasciar liberi è lasciar soli, abbandonare*<sup>29</sup>. Come uscire allora dalla mistica dell'ineffabile? Come disambiguare la nozione di mistero da una troppo ambigua parentela con il nulla – spettro che s'aggira inarrestabile in tutte le pagine heideggeriane? Per rispondere a questi interrogativi dovremmo ricominciare da capo, adesso che siamo al termine di questo percorso tra le parole heideggeriane, alla ricerca del dono. Ri-cominciare lì dove tutto sembra finire, attraversando dei varchi che Heidegger ha illuminato ma ha scelto poi (consapevolmente o no) di richiudere.

### 2.1.2. Varchi

Anche il pensiero di Heidegger si dà all'interpretazione nell'infinita ricchezza delle possibilità filosofiche, per cui esso non è mai un pensiero *solo*, ma è sempre un pensiero *unico* che attraversa le possibilità plurali di cammini e sentieri attraverso cui la verità si offre alla riflessione filosofica. Così, accanto alla posizione appena descritta, a nostro avviso prevalente, il dono è ospitato anche in altri luoghi del pensiero heideggeriano. In questi varchi socchiusi parrebbe intravedersi un'altra storia dell'essere e dell'*Ereignis*, un altro modo di pensarne l'origine. Noi accenniamo a questi varchi in penombra, consapevoli che essi riaprirebbero il cammino con e oltre Heidegger.

---

<sup>29</sup> Scrive Horner: «In questo senso, donare significa “lasciar andare”, e non solo “lasciar essere”» (R. HORNER, *Rethinking God as Gift*, cit., p. 214 tr. nostra). L'autore utilizza queste parole in riferimento a Derrida, ma a noi pare che esse chiariscano bene il senso del *lasciar-essere* heideggeriano.

*Il primo varco ci sembra essere rappresentato dalla costante attenzione nei confronti del tempo.* Anche il tempo condivide la trascendenza dell'essere, si dà senza poter esserci. Proprio per questo il tempo sembra, come l'essere e come il dono, confondersi in un doppio statuto essenziale<sup>30</sup>. Da un lato il tempo come orizzonte dentro il quale le presenze si presentano come a portata di mano: esse vengono rappresentate attraverso il tempo, *hanno* il loro tempo come si possiede una determinazione della propria oggettività. Dall'altro il tempo è dato *accanto* all'essere, nella co-appartenenza ad un comune destino. Questo tempo, in-consistente come l'essere, si segnala nella differenza dal temporale e rimanda all'analitica del tempo autentico che era già presente in *Sein und Zeit*. Il tempo autentico è la condizione della presenza degli enti: lasciar-venire alla presenza l'ente attraverso il tempo e l'essere è il *proprio* originato dallo *Es gibt*. Eppure, se interrogato ancora più a fondo, il tempo contiene in sé un'eccedenza di senso anche rispetto all'essere. Nella differenza tra il tempo e l'ente, infatti, si cela una presenza misteriosa che si può descrivere solo come *pazienza*: l'essenza del tempo che non si presenta è che esso *ritorna*: in esso ciò che dona si conferma incessantemente, dal momento che non c'è presenza che sia fuori da questo tempo. In questo senso il tempo potrebbe scandire anche il ritmo della donazione e dello *Es gibt* che in essa risuona – l'*Ereignis*: il ritrarsi è sempre un ritornare, il ritornare è sempre un lasciare spazio. Nel tempo si dispiega una prossimità che si conferma *attraverso* la separazione, dal momento che ciò che persiste è il movimento incessante *dell'andare e del venire*: tempo, appunto. Quest'interpretazione richiederebbe però un rovesciamento della logica heideggeriana: non più pensare il tempo a partire dall'*Ereignis*, ma pensare l'*Ereignis* a partire dal tempo.

---

<sup>30</sup> È evidente come questo doppio statuto del tempo non tenga conto di tutte le varianti e le sfumature che sono presenti nel percorso heideggeriano, già a partire dal saggio su *Il concetto di tempo*. Non basta infatti questa doppia classificazione, né quella più diffusa – tempo autentico e tempo inautentico – a rendere ragione della complessità della questione. Sul tema cfr. M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit* (1925); tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.

*Il secondo varco è rappresentato dall'utilizzo heideggeriano di una semantica tipicamente oblativa. Com'è noto, Heidegger si riferisce spesso al rapporto dell'ente nei confronti dell'essere nei termini di dedizione, cura, custodia, servizio<sup>31</sup>. Heidegger utilizza questa semantica senza lasciarsi condurre fino in fondo. Se radicalizzato, l'utilizzo di questi termini avrebbe portato Heidegger ad una messa in questione proprio del meccanismo di riduzione dei significati concreti che dirige l'interpretazione dell'*Ereignis* in quanto donazione e abbandono. Uno dei testi più eloquenti, al riguardo, ci sembra trovarsi nella *Lettera sull'Umanismo*:*

Dire che il pensiero è, significa dire che l'essere si è ognora preso a cuore destinalmente la sua essenza. Prendersi a cuore una "cosa" o una "persona" nella sua essenza significa *amarla, volerle bene*. Pensato in modo più originario, questo voler-bene significa donare l'essenza. Questo voler bene (*Mögen*) è l'essenza autentica del potere (*Vermögen*), che può non solo fare questa o quella cosa, ma anche "dispiegare l'essenza" di qualcosa nella sua provenienza, cioè far-essere. È il potere del voler bene ciò "in forza di" cui qualcosa può essere. Questo potere è il "possibile" vero e proprio, quello la cui essenza sta nel voler-bene. A partire da questo voler bene l'essere può (*vermag*) il pensiero. Quello rende possibile questo. L'essere, come ciò che vuole bene e che può, è il "possibile". [...] L'essere stesso, volendo bene, può sul pensiero, e quindi sull'essenza dell'uomo, cioè sul suo riferimento all'essere. Potere qualcosa qui significa conservarlo nella sua essenza, mantenerlo nel suo elemento<sup>32</sup>.

La cosa in questione è precisamente la stessa cosa della conferenza da noi commentata precedentemente: l'essenza del fondamento, il fondare come rapporto dell'origine dove s'inse-dia la differenza ontologica. Ancor più precisamente, questa stessa cosa di cui si tratta è la cosa del pensiero heideggeriano tanto quanto è la cosa del pensiero *tout court*: è l'origine del pensiero in quanto radicalmente ontologico. Il pensiero è in quanto fondato dall'essere che *si prende a cuore* il pensiero. Il pensiero è pensiero dell'essere (in quanto, attraverso il

---

<sup>31</sup> Sul tema cfr. U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, cit., pp. 270-271 cn.

linguaggio, lo custodisce e lo salvaguarda). Ma dunque la differenza che fa essere il pensiero (in quanto il pensiero è custodia dell'essere originario come oblio assoluto di esso) agisce attraverso il suo "prendersi a cuore" il pensiero stesso. Questo prendersi a cuore rimanda ad una vocazione destinale dell'essere; l'essere fonda il pensiero in quanto lo rimette al centro: nel fatto che il fondamento fondi ne va del fondamento stesso. Fondare, in quanto prendersi a cuore, è il fondo pulsante del fondamento. L'essere, che è, è in quanto fonda prendendosi a cuore il destino dell'ente. È evidente come in questo prendersi a cuore dell'essere ritroviamo quella sfumatura generosa/generativa che abbiamo già avuto modo di sottolineare. Questa sfumatura viene qui, apparentemente, descritta e radicalizzata attraverso una semantica fortemente oblativa. L'essere che prende a cuore è antropomorfizzato, la sua essenza viene descritta attraverso il linguaggio umano, attraverso le "ragioni del cuore". Queste ragioni vengono spiegate da Heidegger attraverso un sovrappiù di umanità: «prendersi a cuore una cosa o una persona *significa (das heißt) amarla (sie lieben), volerle bene (sie mögen)*». Heidegger, rendendosi conto di quanto l'utilizzo del "prendersi a cuore" possa pagare un deficit di significazione, cerca di rispondere a quest'intento analitico descrivendo ciò che vuol dire (*das heißt*) il prendersi a cuore. È evidente che stiamo qui percorrendo con Heidegger una china assai stretta e pericolosa: se il prendersi a cuore paga un *deficit* di significazione al pensiero, è proprio attraverso questo pedaggio che il pensiero si riconosce in ascolto dell'essere che si è preso a cuore il pensiero. Il *deficit* custodisce l'origine del pensiero e lo converte al servizio dell'essere la cui essenza sta nel prendersi a cuore. Eppure, è altresì evidente come il pensiero rinasce dalle sue stesse pieghe non accettando il rovescio in ombra – il fatto che esso non possa misurare il prendersi a cuore dell'essere che lo precede e, in questo senso, non può che sfuggirgli. Il pensiero fa violenza a se stesso non accontentandosi di custodire la sua origine nel *deficit* di significazione ma chiedendo ragione di esso e, in questo modo, conquistando una sovranità violenta nei confronti della sua origine: il pensiero che si domanda ciò che signifi-



ca il prendersi a cuore – pur sapendo che quel prendersi a cuore non è un atto qualsiasi, ma è la sua stessa origine, l'atto di nascita di ogni pensiero – si erge a misura dell'“essere che si prende a cuore” e, in questo modo, rimonta la propria origine, non custodendola in quello scarto che è manifestato nella finitezza di un pensare che non può esser-presente alla propria origine.

La posta in gioco di queste parole pare allora essere ben precisa: da un lato la possibilità di conservare un linguaggio che, apparentemente pagando lo scotto dell'insignificanza, propone un altro logos, nel quale la ragione non si riconosce sovrana dell'esistenza, anzi inverte la stessa procedura del pensiero, poiché in esso la legge di universalizzazione è preceduta e custodisce un'origine che si può rivelare solo attraverso una semantica eminentemente esistenziale – prendersi a cuore; dall'altro un logos che vuole rendere ragione anche della sua origine, nel cercare ciò che significa, e, in questo modo, che tematizza l'origine misurandola e, in questo modo, sacrificandola. Più eloquentemente, questa china, da cui non si può che precipitare da un lato o dall'altro, si può rin-tracciare nel doppio voler-dire (*das heißt*) del prendersi a cuore: un versante – amare (*lieben*), l'altro versante – voler bene (*mögen*). Apparentemente entrambi i versanti spiegano il prendersi a cuore radicalizzando una semantica esistenziale. Eppure c'è una sottile linea di differenza, uno spazio che separa le due possibili significazioni e, accentuando lo scarto della tematizzazione, costringe il pensiero a ritornare sui propri passi e ad abbandonare quella semantica che invece l'avrebbe forse costretto ad una conversione nell'ordine dell'umano (e dunque nell'ordine del dono, senza bisogno di ridurlo alla donazione e, infine, all'abbandono).

*Primo versante della china: prendersi a cuore significa amare*

La diffidenza della filosofia nei confronti della categoria d'amore è nota. L'amore è un concetto che spezza la linearità del logos – che attraverso l'universale fa ordine sul reale riducendolo e, in questo modo, fissandolo. L'amore spezza tale linearità perché esso non si può spiegare se non attraverso il ri-

ferimento intenzionale a qualcuno o qualcosa di singolare, l'amato, l'amata. Nulla si può comprendere nell'ordine dell'amore se non a partire da questo primato di significati che appartengono all'esistenza concreta<sup>33</sup>. Si può rendere universale un'esperienza, ma senza ridurla ai suoi significati universali: amare qualcuno vuol dire anzi salvarlo dalla sostituzione cui il logos universalizzante giunge: non è lo stesso amare questo o quello, la singolarità dell'amata definisce essenzialmente il concetto stesso di amore<sup>34</sup>. Da qui la difficoltà del pensiero a "prendere sul serio" l'amore, come se esso appartenesse alla zona grigia di ciò che, non potendosi spiegare, si deve solo tacitare. L'amore sarebbe il *mistico*. Nelle maglie del mistico l'amore (*Lieben*) si ferma perché in esse ciò che si ferma è la vita (*Leben*). La semantica dell'amore costringerebbe il pensiero a invertire il suo ordine: è solo attraverso un ispessimento analogico dell'esperienza mondana dell'amore che noi possiamo pensare l'essere sotto forma d'amore. Sottraendo l'amore dalla sua dimensione originariamente vitale, noi perdiamo l'amore, non possiamo più parlarne. Il vivente che si rivela attraverso la semantica dell'amore è precisamente colui che ama o è amato – il donatore e il donatario. *La semantica dell'amore, riportando al centro l'esperienza vissuta dell'essere amati, rende inaghirabile la categoria di relazione, e così riapre lo spazio per pensare il dono a partire da se stesso e non più dall'abbandono.*

Heidegger riduce al silenzio l'amare, introducendo subito un altro versante, apparentemente solo *l'altro lato della stessa china*, forse *una modalità radicalmente diversa del pensiero di pensare la propria origine: il voler-bene come mögen*. *Mögen* sta a significare con più precisione un volere che esprime un gradimento, un desiderio rispetto a ciò che si vuole. Nel *mögen* vi è dun-

---

<sup>33</sup> La nozione di significato viene introdotta da Heidegger partendo dal rimando all'esperienza concreta: ciò che significa, in quanto amare e voler-bene, è il "prendersi a cuore una cosa o una persona".

<sup>34</sup> Proprio per questo non si può "amare l'amore", se non attraverso una forma di narcisismo patologico. Come il dono designa molto più la relazione di dono che l'oggetto donato, così l'amore non rimanda all'oggetto ma alla relazione d'amore.

que l'aspetto del volere desiderante, mentre la peculiare significazione del voler bene rimane in secondo piano<sup>35</sup>. Essa non si ritrova perché nel *mögen* vengono rimossi due elementi essenziali che il voler-bene dell'amore riporterebbe invece in evidenza.

Il primo aspetto è proprio il privilegio significativo della vita. Nel tedesco parlato voler-bene non corrisponde a *mögen*, ma piuttosto ha a che fare con costruzioni linguistiche nelle quali entra in gioco, di nuovo, il *lieben* e, dunque, la sua assonanza con *Leben*. La lingua parlata ricomprende la semantica del voler-bene dentro la semantica dell'amore.

Il secondo aspetto rimosso è invece proprio il bene, ciò che non appare. Perché qui il voler bene non è che, semplicemente, un volere che non fa i conti con il bene, se non in forma principale e astratta. Nel voler bene dell'amore, molto più che il volere, ciò che vale è il bene. Il volere del voler bene non è che il movimento che lascia spazio al bene e lo riconosce come misura di se stesso. Voler-bene, cioè volere il bene, farsi misurare da esso, non metterlo tra parentesi ma volere che esso ci sia, che esso si riveli e che a questa rivelazione si possa prestare attenzione. Voler-bene, molto più che segnalare la deliberazione di colui che vuole, ne segnala la diaconia, la sua scelta di mettersi al servizio di colui al quale si vuole bene. Voler bene vale allora come prestare attenzione, avere orecchie per ascoltare e occhi per osservare ciò per cui apriamo gli occhi e le orecchie:

---

<sup>35</sup> *Mögen* assume di rado, transitivamente, il significato di voler bene. Ma ciò che qui vogliamo affermare è che, quand'anche esso predominasse nell'uso heideggeriano, questo significato corrisponderebbe ad una rimozione di significazione, o ad una riconfigurazione del significato del voler bene, il quale, dal momento che viene nominato in quanto *Mögen*, costringe il voler bene ad assumere come suo unico significato quello di lasciar-essere / donare l'essenza, mettendo tra parentesi il destinatario del voler bene e il bene stesso come intenzionalità propria del volere, intenzionalità che trasfigura il volere stesso significandolo in quanto cura. Se l'unica forma del voler bene è il *Mögen*, allora non c'è altro modo di voler bene che non consista in questa origine – lasciar *essere* – coincidente tragicamente con un abbandono – *lasciar essere*. Levinas mette in luce invece come l'atteggiamento veramente etico richieda molto più l'impegno a «parlare invece che lasciar essere» (E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 200).

l'appello del bene dell'altro che precede e rende possibile il volere stesso in quanto voler-bene. È allora evidente che la semantica del *mögen*, mettendo tra parentesi questi due significati, restringe l'apertura di senso che invece la semantica dell'amore rappresentava.

Heidegger, qui, compie una scelta precisa, oscura decisamente l'amare (*sie lieben*): «prenderci a cuore una cosa o una persona vuol dire amarla, volerle bene». Costretto tra la domanda di significazione (*das heißt*) e una risposta che apparentemente è la stessa risposta (*mögen*), l'amare scivola via dal testo, non viene più richiamato, è abbandonato in questo angusto spazio senza futuro. Il testo continua, certo, ma non a caso continua nominando solo e soltanto il *mögen*, portandone anzi in evidenza quest'estrema deriva dai significati concreti che il *mögen* custodisce come atto di volizione e, al contempo, come oblio della significanza del bene. Il passo decisivo che ha dato inizio a questo precipitare attraverso il *mögen* si è già compiuto silenziosamente, tra le righe di questo testo, abbandonando a se stesso il *lieben* e soffermandosi soltanto sul *mögen*. Tutto ciò che viene esplicitato successivamente non è che la conseguenza di questa scelta silenziosa compiuta da Heidegger. Ma prima di seguire questo precipitare, sia però chiaro un aspetto: la traduzione di *mögen* con voler-bene, se da un lato accentua il pericolo dell'equivoco, così da non cogliere questo decisivo *aut-aut* del pensiero heideggeriano – o *lieben* o *mögen* –, dall'altro è l'unica traduzione possibile, perché rimette al centro proprio la scelta di Heidegger rispetto alla doppia opzione: il *mögen* è il voler-bene, poiché, da un punto di vista ontologico, secondo Heidegger, l'unica modalità del voler-bene è quella di volere, cioè di lasciar essere attraverso un movimento di ritirata, di appropriare attraverso l'espropriazione.

Il pensiero non si è accontentato, il deficit di significazione rimane: come il voler-bene significa (*bedeutet*) il prendersi a cuore che designa il rapporto tra l'essere e il pensiero? «Pensato in modo più originario, questo voler-bene significa donare l'essenza (*Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken*)».

Bisogna dunque precipitare dalla china, approfondire il pensiero fino al suo originario<sup>36</sup>. Qui la radicale rottura rispetto ad ogni semantica dell'esperienza umana del voler bene diventa finalmente evidente: il pensiero che *si* pensa risalendo fino al fondo della sua origine, riduce il voler-bene al volere in quanto donare l'essenza.

*Voler bene significa donare (schenken) l'essenza. Schenken* si oppone qui a *leisten*: alcune cose si possono fare, altre si possono donare. Ritroviamo qui il gioco della doppia presenza del donare, un gioco ormai consueto nel nostro percorso. Nel donare si manifesta l'essenza autentica del potere in quanto irriducibile al semplice fare. Cosa rende irriducibili questi due statuti del potere? Da un lato il fare riguarda un'azione in vista di un compimento e, dunque, di una produzione oggettiva che, una volta compiuta, esaurisce il potere di quell'agire. Fare qualcosa significa raggiungere il suo compimento e, in questo modo, produrla. Donare invece rimanda ad un agire che si compie nell'apertura dell'origine, che apre un orizzonte e, per questo, non si esaurisce nel suo compiersi. Mentre fare vale per terminare, donare vale per dare inizio, far-essere («*das heißt sein lassen*» – scrive Heidegger). Voler bene significa dunque dispiegare l'essenza aprendo lo spazio per la sua distensione, lasciandola essere.

Voler-bene significa allora donare l'essenza (*das Wesen*). L'essenza di ciò che è donato coincide con il suo esser reso possibile, il volere che dispiega l'essenza è ciò in forza di cui ogni cosa è possibile. La questione cruciale sta proprio qui. Il voler-bene come *mögen* non può che essere questo volere che rende possibile ogni possibile semplicemente facendolo essere, dispiegandone l'essenza. Assistiamo allora ad una duplice riduzione semantica: il *bene*, astratto da ogni riferimento storico-concreto di ciascuno (per cui voler-bene significa volere il tuo bene,

---

<sup>36</sup> Il pensiero, riconoscendosi preso a cuore dall'essere, reitera la riflessività come principio del logos: anche questo rovescio iniziale del pensare, essere preso a cuore, *si* pensa: il pensiero pensa se stesso in modo più originario, ma in questo riducendo lo scarto, mettendo a tema ciò che rende possibile ogni tematizzazione e, attraverso l'astuzia della riflessione, ri-mettendosi al centro della scena del suo stesso pensare.

rinnovando quella cura costante verso colui del quale [e non semplicemente al quale] si vuole il bene), *si riduce ad un bene universale* che, in ultima istanza, non è che l'essenza (è il bene di tutti che consiste nel semplice fatto di esser-ci, il bene di ciascuno sta invece nell'essere colui che si è!); il *donare*, ridotto anche in esso ogni riferimento storico-concreto, *si manifesta sotto un'unica forma: lasciar essere*, dispiegare l'essenza e, in questo, dare inizio. Voler bene *coincide* con il volere, dal momento che l'unico bene che è possibile volere è il dare inizio dispiegando l'essenza, il lasciar essere.

*L'apertura dell'essenza condanna la donazione alla definitiva chiusura: l'essenza non può che esser donata, ma non si può donare che l'essenza.* Attraverso questa lettura ci pare di poter confermare quanto descritto precedentemente. Heidegger sfiora l'altra possibile lettura cui la semantica dell'amare l'avrebbe probabilmente portato, ma finisce per ricadere nella stessa modalità del donare in quanto abbandonare. Il *mögen* in quanto donare l'essenza quale altro modello di dono ripropone, se non precisamente quello dell'abbandono e, ancor più radicalmente, dell'abbandono come origine? Così anche questa pagina heideggeriana, che ad un primo sguardo sembrerebbe aprire la donazione originaria ad una dedizione assoluta, quasi che essa si giochi nel prendersi a cuore ciò che dispiega, si rovescia invece in un'*apologia dell'angoscia*.

Siamo partiti proprio da quella parola heideggeriana: prendersi a cuore (*sich annehmen*). Essa si traduce immediatamente come "prendersi cura di qualcosa o di qualcuno". Ma se la sua essenza consiste nel lasciar essere donando l'essenza, allora ciò che proprio manca è l'elemento della cura: l'essere si prende a cuore nella sua essenza il pensiero abbandonandolo, non curandolo, lasciandolo essere attraverso il suo ritrarsi, la sua assenza. *L'Ereignis s'è di nuovo compiuto.*

Questo occuparsi – (senza)prendersi cura è una messa in parola filosofica del «trauma della nascita»<sup>37</sup>. Ciò che è dispiegato

---

<sup>37</sup> Cfr. O. RANK, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Fischer, Frankfurt a. M. 1988; tr. it. di E. Ponsi, *Il trauma della nascita: sua importanza per la psicoanalisi*, SugarCo, Carnago 1994.

nella sua essenza si ritrova abbandonato e, allo stesso tempo, sente che quest'abbandono è l'unico modo per rimanere fedeli alla propria origine: l'eccesso della distanza custodisce lo scarto entro cui l'essere ha lasciato aperto lo spazio per l'ente. C'è qui, a nostro avviso, una forte continuità con le meditazioni sull'origine ontologica della finitudine umana di *Sein und Zeit*: se il pensiero va al suo fondo non può che trovare questo rovescio d'ombra: essere debitore ma *di nulla*, essere gettati dentro se stessi, e, in questo oblio, dare luogo alla cura disperata per il proprio essere<sup>38</sup>. Voler-bene, in quanto volere, e donare, in quanto donare l'essenza, si risolvono nell'angoscia del pensiero dell'esserci dinanzi a se stesso: la nostra origine è una donazione della nostra essenza, e la nostra essenza è di riconoscerci come orfani. Ecco l'ultima parola di queste pagine: l'*Ereignis* configura un modello di donazione in cui, poiché l'origine abbandona ciò che origina, colui che è donato si scopre *orfano*: l'unica forma di paternità ontologica sarebbe allora il dispiegare un'*orfanità ontologica*: lasciar essere e abbandonare all'oblio, all'as-

---

<sup>38</sup> Questo elemento, dunque, permane decisivo e costante nell'opera del filosofo tedesco: l'intreccio tra cura, abbandono, angoscia. Solo a partire da questo intreccio si può finalmente riconoscere l'importanza decisiva del par. 57 di *Sein und Zeit*, dedicato a *La coscienza come chiamata della Cura*. Scrive, tra l'altro, Heidegger: «Ma è proprio necessario porre espressamente la questione del *Chi* chiami? L'Esserci non porta forse con sé la risposta in modo altrettanto chiaro come a quella circa il richiamato nella chiamata? *Nella coscienza, l'Esserci chiama se stesso*. [...] La chiamata non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo spaesato del *tacere*. [...] E dove mai la spaesata, "disabituale" e fredda sicurezza con cui il chiamante chiama il chiamato potrebbe trovar fondamento, se non nel fatto che l'Esserci, isolato nel suo spaesamento, è assolutamente inconfondibile? Che cosa sottrae all'Esserci in modo tanto radicale la possibilità di rifugiarsi nell'equivoco, fraintendendosi e disconoscendosi, se non *la solitudine dell'abbandono a se stesso* [Questo corsivo è nostro; S.L.]? Lo spaesamento è un luogo fondamentale dell'esser-nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto. L'Esserci stesso, come coscienza, chiama dal profondo del suo essere. [...] L'affermazione che l'Esserci è ad un tempo il chiamante e il chiamato, ha perso ora la sua vuotezza formale e la sua "evidenza superficiale". *La coscienza si rivela come la chiamata della Cura*: il chiamante è l'Esserci che, nell'esser-gettato (esser-già-in...) si angoscia per il suo poter essere» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1990, p. 334 cn).

senza, alla distanza eccessiva come unica forma credibile di prossimità e dedizione, all'abbandono come unica forma credibile del dono<sup>39</sup>.

Vorremmo allora concludere questo percorso indicando tre nodi fondamentali che sembrano emergere dalla lettura di Heidegger concernente la questione della donazione. Questi nodi non vengono interrogati per essere sciolti, ma per rimandare la questione ad una complessità che non si può e non si deve sciogliere mai del tutto, poiché in questi nodi agisce misterioso quell'amore per la verità che è, in ultima istanza, filosofia.

1) *Donare l'origine*. Tutto il percorso finora compiuto può essere interpretato come una lunga meditazione sul tema dell'origine. La radicalità ontologica di Heidegger si spiega soltanto riconoscendo che essa mette a fuoco l'origine, riconducendo il pensiero a questo cammino all'indietro. Se la verità dell'essere è custodita in qualche luogo, essa si ritroverà proprio nel "luogo dell'origine", nell'inizio dell'essere in quanto donare dell'essenza. Lo scarto della differenza ontologica, custodito dall'oblio, balena misteriosamente nell'oblio (come) memoriale di questo movimento fondativo e originario – l'*Ereignis*. Ciò che di quest'origine accade – av-viene (*ereignet*) – è il suo donare (*geben*). La soglia della donazione è l'ultima possibile apertura sulla verità dell'origine, ma è al contempo l'ultima e definitiva chiusura. Essa lascia presagire il mistero dell'*Ereignis*, ma rimane chiusa. Dal fondo di questa chiusura trapelano barlumi di luce, ma

---

<sup>39</sup> L'orfanità ontologica rappresenta il movimento originario dell'*Ereignis* in quanto abbandono. Accanto ad essa si potrebbe (e forse si dovrebbe) parlare di un'estraneità come *radice* del proprio. Colui che è dato nel suo proprio è in esilio perenne, sperimenta l'assenza della propria radice in quanto esperienza dello sradicamento. L'orfanità viene a rappresentare la forma più radicale di esilio: essere allontanati dal luogo in cui si nasce – il grembo e la sua custodia. In quanto espulsi dal grembo, non siamo tutti *al contempo* orfani e esiliati? Solo una interpretazione positiva della nascita, per cui tra la chiusura accogliente del grembo e l'apertura estatica del mondo non accade (*ereignet*) il ritrarsi del luogo dell'origine fino alla sua assenza, ma piuttosto un dis-locarsi – la sua prossimità rinnovata –, può permettere di uscire dallo scacco ontologico dell'orfanità. È ciò che cercheremo di delineare nel terzo capitolo.



nulla che si possa comporre e determinare, nulla che si possa nominare e, dunque, fissare. L'eccedenza di questa luce senza misura e senza determinazione permette di dire l'*Ereignis* nella sua differenza, e dunque di preservare l'essere da ogni contagio dell'ente. Se l'obiettivo heideggeriano era semplicemente questo, salvaguardare la differenza ontologica, possiamo infine affermare che esso è pienamente raggiunto: la donazione conserva la differenza nella sua e/assenza misteriosa. Affinchè questa salvaguardia sia integrale, essa deve avvenire *fin dall'inizio*. L'inizio della donazione è già il suo oblio, il suo abbandono. Dando luce all'ente l'essere rimane per sempre custodito nell'oscurità, in quella notte del pensiero grazie al quale l'occhio non può intenzionare alcun *objectum*, poiché il davanti a sé non si distingue dal sé. La differenza ontologica non è una messa a distanza (come il presentarsi degli oggetti), è anzi un non venire alla luce della presenza (l'esser-presenza dell'assenza si oppone all'essere presente come *Gegenstand*). L'inizio è ciò che non può esserci mai di fronte: noi seguiamo l'inizio e ne siamo segnati in quest'impossibilità di segnalarlo.

Attraverso il tema dello *Es gibt* e dello *Ereignis* Heidegger traduce in forma radicale e innovativa questa im-possibilità dell'inizio, medita sull'inizio come lo scarto di profondità che ci segna in quanto ci precede irreversibilmente. Lo scarto dell'inizio, la differenza tra colui che è iniziato e il suo inizio, come se l'estraneità più eloquente si ritrovasse precisamente in questa tangenza con la nostra radice, nel fatto stesso di essere qui: «l'esserci, il primo, il più nudo dei misteri»<sup>40</sup>. Heidegger in questo modo ripropone e rimette al centro la questione della finitezza, rovesciando, se possibile, il primato dato all'esser per la morte in *Sein und Zeit*. La questione dello *Ereignis* sposta il fuoco, riportando la significazione della finitezza dentro il nostro rapporto con l'origine, piuttosto che con la fine. La natura finita dell'umano si manifesta *fin dalla sua origine*, fino al punto di poter affermare, oltre lo stesso filosofo tedesco, che l'unica esperienza

---

<sup>40</sup> M. LUZI, *L'esserci, il primo*; in ID., *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2001, p. 499.

reale della finitezza è quella che avviene fin da subito, nello scarto dalla nostra origine, nello s-radimento come condizione umana di abitare il mondo, mentre, al contrario, questa finitezza non la incontriamo mai attraverso la nostra morte, poiché di essa, propriamente, non c'è mai esperienza – attraverso la morte possiamo solo sapere della finitezza, senza però mai esperirla.

È necessario allora riconoscere al filosofo tedesco questo merito fondamentale, sia esso consapevole o no. Ma accanto a questo riconoscimento vanno altresì condotte due critiche, che aprono anche ulteriori vie di sviluppo. In primo luogo questo nesso finitezza-origine è messo a fuoco da Heidegger attraverso un metodo fortemente astrattivo. Non è un caso che in Heidegger, accanto al tema dell'origine, sia del tutto assente il tema della nascita<sup>41</sup>. Ora, cosa distingue l'origine dalla nascita? La questione metafisica dell'origine non è precisamente la traduzione astrattiva dell'esperienza finita della nascita? E il tentativo di rileggere la condizione della finitezza a partire dall'origine, ma mettendo tra parentesi la nascita, non è forse una forma del pensiero per porsi al di qua della finitezza, per riconfermare il suo impero e la sua sovranità? Riducendo la nascita all'origine Heidegger radicalizza il discorso ontologico ma compromette la possibilità di interrogare autenticamente la finitezza, poiché un'interrogazione autentica di essa non può che avvenire all'interno dello stesso orizzonte finito: proprio la nascita come esperienza finita dell'origine custodisce e apre la costellazione di significati che permette di rilanciare il discorso all'altezza della radicalità ricercata da Heidegger. Proprio quest'eccesso d'astrazione e quest'impotenza dell'esperienza rendono Heidegger incapace di andare al di là di un dualismo di risposta – questa la seconda critica – all'interrogazione proveniente dalla finitezza radicale.

In fondo, una volta assunto il fatto che siamo appropriati a noi stessi nella radura dell'Aperto, e che quest'appropriazione è resa possibile da una donazione – sola modalità dell'*Ereignis*

---

<sup>41</sup> Forse l'unico saggio nel quale si trova tematizzato, peraltro in maniera indiretta, il tema della nascita (*Entstehung*) è *Sull'essenza e sul concetto di Φύσις* (cfr. M. HEIDEGGER, *Segnavia*, cit., pp. 193-253). Sul tema cfr. R. GIUSTI, *La potenza all'origine*, La città del sole, Napoli 2000, pp. 54ss.

per non causare, produrre, oggettivare – è come se il pensiero potesse adottare due modelli di rapporto tra il finito e la sua origine. Il primo modello sarebbe quello tradizionale, in cui ciò che dona – lo *Es* che *gibt* – sarebbe identificato con una causa, con un ente, in ultima istanza con un donatore trascendentale, il dio dei filosofi. Questo modello annienterebbe il carattere innovativo della donazione, poiché la riporterebbe ad una procedura umana, troppo umana, e al contempo perderebbe la qualità radicalmente differente dell'*Ereignis* (e dell'essere in quanto [modalità propria dello] *Ereignis*), costringendolo ad essere come l'ente. La donazione originaria, che ci rende a noi stessi e, per ciò stesso, ci rende finiti, non sarebbe che una forma tra le altre di *Anwesenheit*.

Dinanzi a questo modello, che chiama in causa il donatore trascendentale, evidentemente inservibile e distante dall'apertura alla verità e al senso stesso della finitezza, Heidegger è capace di prospettare solo un'alternativa, essa soltanto: l'abbandono e l'orfanità ontologica. Se il donatore trascendentale paga il prezzo dell'eccesso di presente, l'unica salvaguardia della differenza e insieme, l'unico rapporto dell'essere finito con la sua origine è lo scioglimento d'ogni legame, la destituzione dell'origine attraverso il suo ri-trarsi, farsi da parte e, infine, abbandonare. Come Edipo, possiamo vivere solo in questo accettazione, solo attraverso l'oblio dell'origine. Ora, viene da chiedersi, veramente la risalita dell'essere finito è segnata, o la violenza della causazione o la violenza dell'abbandono? A nostro avviso, proprio un pensiero che s'interroga sull'incrocio tra finitezza e origine a partire dall'esperienza finita della nascita può tentare altri sentieri.

Nella nascita noi sperimentiamo l'intreccio tra il venire alla presenza nella luce e, al contempo, il ritrarsi di una presenza oscura, d'una presenza che non si dà mai al mondo. Noi abbiamo memoria della nostra nascita, ma ne abbiamo memoria non ricordando nulla di essa: sappiamo con certezza di esser nati, pur non ricordando nulla. La nostra nascita ci è presente attraverso la sua assenza, la sua ritirata negli orizzonti del sogno o delle emozioni. Eppure quest'esilio è al contempo una nostalgia della patria. Prima ancora di fare esperienza della finitezza del mon-

do, facciamo esperienza di una trascendenza che si prende cura di noi, ci custodisce esponendosi fino al punto di portarci dentro. Quest'esperienza, che cercheremo di delineare nel prossimo capitolo, ci pare essere esperienza radicale di finitezza e, al contempo, di cura, di separazione, di prossimità. Il fatto ontologico originario – noi siamo dentro la trascendenza che ci custodisce prima ancora di esserne fuori – si esprime filosoficamente nell'antiorità dell'essere stati creati rispetto all'essere (stati) finiti (dal momento che l'esser fuori è reso possibile dall'essere già stati dentro, la separazione è resa possibile dalla prossimità del grembo).

Il primato della creaturalità – qui il punto essenziale – non va per forza tradotto ontologicamente attraverso il ricorso all'immagine del creatore. Noi siamo creati in quanto siamo custoditi in un eccesso di trascendenza che sperimentiamo non tanto nel fatto che siamo stati *lasciati essere*, donati (nel senso della donazione), quanto nel fatto che siamo stati *custoditi*; in altri termini, che la nostra radice sta in una prossimità amorevole, non in un abbandono. Questo di più di trascendenza deve e può avere molti nomi, poiché esso è attestato dall'esperienza finita. In fondo, molto più che il ricorso all'immagine del creatore, la creaturalità dell'essere umano si manifesta nel riconoscimento che il mondo, la vita, l'altro, sono aperture di trascendenza che non ci abbandonano ma nelle quali la nostra stessa finitezza è radicata, ché anzi essa consiste essenzialmente in questa conferma della prossimità dell'apertura. L'esistenza finita è allora esperienza di uno *sradicamento* (esperienza che coincide con il sentirsi espulsi nella solitudine dell'esistenza – nel fatto bruto e inaggrabile dell'esser mio dell'esistenza), che è però reso possibile perché è già custodito in un *radicamento* (il fatto che questo esser sempre mio avviene all'interno di un orizzonte di relazione). L'apertura, prima ancora di rappresentare uno stare fuori, può essere intesa come un radicale stare dentro il mondo. La finitezza umana sta nel riconoscersi dentro il mondo e nella vita pur non essendo il mondo e la vita (e dunque riconoscendo nel vivere dentro il mondo un portare a compimento il nostro esser preceduti dal mondo e dalla vita, un nascere *attraverso* essi *ad* essi).

2) *Dono e donazione*. Nella prospettiva heideggeriana, ci pare assai difficile rintracciare ancora uno spazio libero per l'evento della relazione di dono. Di certo questo spazio non sembra essere la donazione, che paga almeno due ombre troppo pesanti.

La prima ombra è dovuta al fatto che ad essa si giunge, come sottolineato più volte, attraverso un processo di ontologizzazione che, in nome della differenza ontologica, cerca l'essere senza riguardo all'essere dell'esserci<sup>42</sup>. Tutta l'apertura dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* pare essere volutamente messa da parte, per privilegiare invece una via astrattiva che non lascia spazio per un'apertura di senso che avvenga, almeno in prima battuta, come ermeneutica dell'esperienza oblativa.

La seconda ombra consiste nel fatto che questa astrazione conduce ad una donazione senza dono, intendendo per dono – ormai dovrebbe essere chiaro – una relazione di dono e non il semplice dono donato. In questo senso nello *Es gibt* possiamo ritrovare sia il dono donato (l'essenza, ma anche il tempo e l'aperto) sia il donatario (l'esserci, ma in forma più generale anche l'essere e il tempo e, evidentemente, anche ogni forma di presenza) ma non possiamo ritrovare il donatore, la cui presenza si manifesta nel nascondimento dell'assenza – cioè precisamente nella sottrazione dalla relazione con il donatario attraverso il dono donato. È, anzi, la ferita della relazione mancata (quella che sopra abbiamo definito l'orfanità ontologica) che permette di fare i conti con ciò che manca. L'unico modo per lo *Es* che *gibt* di rivelarsi in verità è di celarsi nell'assenza: l'assenza dalla relazione permette all'*Ereignis* di abitare nell'*a-letheia*. Solo sacrificando la prossimità è possibile salvaguardare la verità dell'essere nella sua distanza assoluta, differenza ontologica. La donazione diventa in ultima istanza un abbandono, e in essa non c'è possibile relazione di dono.

Se allora non è nella donazione che si può ritrovare il dono, esso può trovare spazio nella critica alla tecnica, presente tra-

---

<sup>42</sup> Dà un'interpretazione differente al tema della *Kehre* M. RUGGENINI, *La questione dell'essere e il senso della Kehre*, in «Aut Aut» 248-249 (1992), pp. 76-93, ma anche ID., *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1982.

sversalmente in tutta l'opera heideggeriana. La logica profonda che sembra agire in questa critica – cui abbiamo accennato commentando il passo della *Lettera* – è quella per cui al doppio statuto del pensare umano corrisponde un doppio statuto dell'agire umano. Vi è cioè un operare in vista di una semplice presenza, dunque un produrre attraverso il calcolo, e un operare che si definisce essenzialmente come un attendere, cioè un liberarsi dall'orizzonte di ciò che è utilizzabile e di ciò che è a portata di mano, per entrare in relazione con una presenza tutt'altra, l'autentica cura dell'essere da parte dell'esserci: «Solo così, infatti, si può attingere ciò che è più degno di essere cercato, ciò che sorregge e connette l'agire volto all'avvenire al di sopra della semplice presenza in atto, e che lascia così aver luogo la trasformazione dell'uomo secondo una necessità proveniente dall'essere stesso»<sup>43</sup>.

Il pensiero calcolante, ove rimanesse l'unica rappresentazione del nostro rapporto con il mondo, ridurrebbe ogni relazione alla semplice utilità, produzione, accumulazione. Questa critica viene pronunciata al tempo stesso come «un sì e un no», scrive Heidegger. Il *no* va pronunciato con vigore, per mettere in guardia dall'alienazione ontologica verso cui il dominio della tecnica conduce. Il *sì* va invece pronunciato nel senso di riconoscere che i prodotti della tecnica, mentre celano la verità dell'essere, al contempo e per il fatto stesso di nasconderla, la rivelano<sup>44</sup>.

Vi è un agire che non è in vista di qualcosa, e questo agire si prospetta come l'agire autentico proprio perché attraverso esso l'esserci ritrova l'essenza del fondamento, ovvero l'evento originario del donare (*geben*) in quanto rivelazione-svelamento della

---

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p.71, nota 1.

<sup>44</sup> «Il senso del mondo della tecnica si cela. Se però teniamo sempre ed espressamente conto che dappertutto nel mondo della tecnica ci viene incontro un mondo nascosto, allora subito ci ritroviamo nell'ambito di ciò che a noi si cela, e si cela proprio mentre a noi perviene. Ciò che in questo modo si mostra e allo stesso tempo si ritrae è il tratto fondamentale di ciò che chiamiamo il mistero (*das Geheimnis*)» (M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 39).

verità dell'essere. Tra le tante pagine sul tema vorremmo segnalare quelle contenute nello scritto *Per indicare il luogo dell'abbandono* (*Gelassenheit*). In questo scritto, a partire dalla critica al pensiero calcolante, si mette in luce un agire umano che consiste precisamente nello stare in attesa. Nell'agire come stare in attesa da parte dell'uomo, resistendo all'unilateralità del fare, ritroviamo alcuni caratteri assai preziosi che permettono, a nostro avviso, di poter legittimamente collocare il dono all'interno di esso (invertendo allora i tratti astrattivi che sembrano dominare in larga parte della scrittura heideggeriana):

S: Lei parla continuamente di lasciare (*lassen*), cosicché può sorgere l'impressione che con ciò si intenda una sorta di passività. Credo invece di sapere che, quando parla di "lasciare", Lei non intende affatto un debole lasciar correre, un lasciar andare le cose per il loro verso [non si evince qui una radicale natura resistenziale dell'agire umano autentico? S. L.].

E: Forse in questo lasciare, nella *Gelassenheit*, si cela un senso dell'agire ancora più elevato di quello che attraversa tutte le azioni del mondo e l'agitarsi dell'umanità.

M: Un agire ancora più elevato però non è affatto un'attività<sup>45</sup>.

La modalità dell'agire non è un'attività, poiché, scrive Heidegger, «non rientra affatto nell'ambito della volontà» (Ivi). C'è un agire che non vuole qualcosa, che, dunque, non avviene secondo la modalità della rappresentazione. In questo consisterebbe, secondo Heidegger, la fondamentale distinzione tra lo stare in attesa e l'aspettare. Mentre chi aspetta vuole qualcosa – per cui il suo agire sarà sempre in funzione del compimento del proprio volere –, chi rimane in attesa *abbandona* qualunque oggetto, rimane in attesa di nulla, si affida ad esso riconoscendosi così dentro l'Aperto. Questo agire è preparatorio rispetto all'«approssimarsi» dell'essere, e può pensarne la trascendenza solo svuotandosi da qualunque aspettativa. È nella nudità fenomenologica di uno sguardo innocente di volontà e di rappresentazioni che si offre la possibilità dell'approssimarsi della verità dell'essere.

---

<sup>45</sup> M. HEIDEGGER, *Per indicare il luogo dell'abbandono*, in *Ibid.*, p. 49 (tr. it. mod.).

Vi è insomma un agire che, dal punto di vista dell'inizio, rompe la contabilità dei possibili in quanto esso non è un'attività vera e propria, non sta nel passaggio dalla potenza all'attualità ma sta più precisamente nel "tra" (*Zwischen*)<sup>46</sup>, non essendo né possibilità pura né attualità prima, mentre, dal punto di vista della fine, non aspetta il proprio compimento poiché non ha un'idea guida verso cui è diretta<sup>47</sup>. A ben guardare anche il dono rientrerebbe in questa dimensione dell'agire. L'inizio del dono è, infatti, insieme una non-necessità e un non-volere, poiché si dona veramente quando si sceglie liberamente di donare, e attraverso questa libertà si preserva il dono dalla derilizione ontica di ciò che si aspetta *in quanto* è già rappresentato.

Anche il suo termine si può ripensare come non-compimento. Colui che dona offre (anche) la possibilità del rifiuto, non si rappresenta il compimento del suo agire. Agisce anzi in funzione del lasciar essere l'altro libero di accettare o rifiutare. Nel dono non si aspetta qualcosa, ma si sta in attesa di qualcuno, misurandone la distanza e, in quest'attesa, affidandosi alla risposta dell'altro. La gratuità del dono definisce precisamente questo: chi dona non dona perché aspetta qualcosa in cambio, ma perché sta in attesa di qualcuno – riconoscendolo nella sua dignità di essere libero, lasciandolo essere: un dono rifiutato rimane pur sempre un dono.

Eppure ciò che, a nostro avviso, rende marginale questo possibile luogo d'ospitalità del pensiero heideggeriano rispetto al dono è il fatto che lo stare in attesa venga infine inteso come un'opzione ontologica, e mai, in senso pieno, come un'apertura antropologica e relazionale.

Ciò viene alla luce con nitidezza se proviamo ad analizzare l'utilizzo heideggeriano in questa conferenza del termine "mistero". L'abbandono dinanzi alle cose è, infatti, la modalità propria per lasciare lo spazio dell'"apertura al mistero": «l'abban-

---

<sup>46</sup> «Restare in attesa è proprio soggiornare in questo "tra" (*Zwischen*)» (*Ibid.*, p. 63).

<sup>47</sup> Cfr. anche M. HEIDEGGER, *Aristotele, Metafisica IX I-3*, 1981; tr. it. di U. Ugazio, *Aristotele, Metafisica IX I-3*, Mursia, Milano 1992, p. 120.



dono di fronte alle cose e l'apertura al mistero si appartengono l'uno all'altra»<sup>48</sup>.

Non stupisca questo riferimento di Heidegger a «ciò che chiamiamo mistero (*das Geheimnis*)». In fondo l'*Ereignis* preserva la dimensione del mistero cercando però di renderla intelligibile. Non ci pare azzardato sostenere che la differenza ontologica sia una traduzione dello stesso interesse filosofico che muoveva Marcel, più o meno nello stesso periodo, a distinguere tra problema e mistero<sup>49</sup>. Quest'apertura al mistero, apertura filosofica su un'apertura esistenziale-esistentiva, non prevale però mai nella *lectio* heideggeriana, perché essa viene in ultima istanza subordinata al privilegio ontologico dell'essere sotto forma di *Ereignis*. Ci sono infatti due proprietà determinanti quest'apertura al mistero. In primo luogo il fatto che il mistero è, sempre e soltanto, *mistero dell'essere*. Non vi è altra possibilità oltre questa possibilità ontologica. Se vi è un altro agire, questo agire è sempre in vista dell'essere, in quanto l'essere s'apre a noi nel suo mistero. Così il mistero è sempre il mistero dell'essere: non è il mistero a rivelare l'essenza dell'essere ma è l'essere a rivelare l'essenza del mistero. L'estremismo dell'ontologizzazione risucchia il mistero in un vortice astrattivo già descritto: il mistero si misura a partire dal suo differire ogni possibile esperienza umana. L'altro essere umano, in questo modo, non è mai un mistero, se non in quanto *partecipa* al mistero dell'essere. L'in-vista-dell'essere soffoca e non tollera qualunque apertura etica. Nell'abbandono delle cose vi è come una strategia gnostico-mistica che concerne anche l'alterità dell'altro: tutto finisce per avere senso in quanto ospitato nell'apertura del mistero che pure ha un nome: essere. Non nel fatto che ciascuno di noi è colui che è sta il mistero, ma nel fatto che ciascuno di noi è, *tout court*. Il mistero dell'essere cancella il mistero del nome, costringendoci tutti a trovare sensatezza nell'unico nome proprio

---

<sup>48</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, cit., p. 39.

<sup>49</sup> Cfr. G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Aubier, Paris 1963-64, 2 voll., tr. it. di G. Bisacca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Torino 1987.

dell'esistenza: il nudo nome dell'essere, l'unico mistero di cui ciascuno è parte<sup>50</sup>. È evidente che quest'ontologizzazione riguarda anche il dono sotto forma di donazione. Il dono umano, come una tra le tante modalità dell'agire che apre al mistero dell'essere, si sottomette definitivamente alla donazione, è in vista della donazione come momento culmine dell'apertura, ancor meglio come il momento dell'apertura. L'apertura al mistero, infatti, avviene sotto forma di donazione. È questa la seconda proprietà del mistero: «Ciò che in questo modo si mostra e allo stesso tempo si ritrae è il tratto fondamentale di ciò che chiamiamo il mistero (*das Geheimnis*)» (Ivi).

Non possiamo soffermarci troppo su quest'affermazione heideggeriana, che riaprirebbe forse il nostro discorso<sup>51</sup>. Quel che ci pare importante è qui sottolineare come questa definizione di mistero ripropone fedelmente la dialettica che abbiamo mostrato lungamente essere la modalità dell'*Ereignis*. Molto più che modellare l'*Ereignis* alla luce del mistero, ci pare che Heidegger modelli il mistero sotto forma di *Ereignis*.

Proprio questa riproposizione, in fondo, ci convince che l'introduzione di ciò che chiamiamo il mistero (*das Geheimnis*), molto più che neutralizzare le ombre dell'*Ereignis* rispetto allo spazio del dono, le riproponga tali e quali: *il dono non viene liberato nella sua essenza né nell'Ereignis né nel mistero* (a la

---

<sup>50</sup> Ci preme sottolineare come questa critica ad Heidegger, per cui egli avrebbe "ecceduto in ontologia", non è rivolta contro l'ontologia *tout court*. Il discorso filosofico sul dono è in prima istanza un discorso ontologico, come sottolineato più volte. Ma questo primato dell'interrogazione ontologica va poi svolto a partire da un rigoroso ascolto del controcanto dell'esistenza. Ciò che ci preme è dunque mettere in luce come non è attraverso un *aut-aut* tra ontologia e analisi dell'esistenza – nel quale ci sembra infine cadere Heidegger – che possiamo giungere al senso del dono, ma soltanto attraverso un metodo correlazionale. Sul tema cfr. R. MANCINI, *Il silenzio via verso la vita*, cit.

<sup>51</sup> Consacrando però un'ambiguità che è nostro intento mantenere: il mistero, come l'*Ereignis*, condivide una modalità della donazione nella quale, pur prevalendo in ultima istanza il momento della ritrazione – l'*abbandono*, ha senso soltanto in quanto introduce in forma problematica una nuova presenza – *il dono*.

Heidegger), *poiché entrambi vengono sottomessi, nella loro costituzione profonda, al logos dell'abbandono*<sup>52</sup>.

La via stretta dell'ontologia subordina allora l'esperienza del dono alla radice ontologica della donazione, l'*Ereignis*. Non soltanto il dono diviene un agire funzionale a questo scarto qualitativo della verità, come se la verità del dono prendesse la sua ragione dalla verità ontologica della donazione, ma esso, anche analizzato di per sé (il che, evidentemente, non ha nemmeno senso per Heidegger!) non farebbe che riproporre la strategia stessa della donazione, l'abbandono.

Ciò che vogliamo qui sostenere è allora chiaro: *il dono è sottomesso alla donazione ontologica, la quale viene descritta in termini di abbandono. Questa sottomissione accompagna il dono in ogni sua manifestazione dentro l'apertura del mondo. In tale prospettiva donare non può che essere, sempre e in ultima istanza, abbandonare.*

L'esperienza del dono s'inserisce allora in quell'agire particolare che ha valore preparatorio rispetto allo svelarsi della verità dell'origine. Proprio perché questo agire è un approssimarsi alla verità dell'essere, esso non potrà che autenticarsi nella consapevolezza silenziosa dell'*Ereignis in quanto abbandono*: essere fedeli alla verità dell'*Ereignis*, autentica opera umana dentro la quale ha spazio il dono, significa stare in ascolto dell'abbandono, riproporre la sua verità in quanto a/essenza del fondamento di ogni autentica esperienza mondana. Se l'essere abbandona, l'ente non può che abbandonare, poiché abbandonare corrisponde all'agire secondo verità, è l'azione ontologica per eccellenza: dimenticare l'essere e così salvaguardarlo, ma anche donare all'altro abbandonandolo, e così riportandolo alla verità del proprio destino ontologico. Proprio perché il voler bene dell'*Ereignis* consiste nella distanza assoluta, il voler bene dell'uomo all'altro uomo non può che essere autentico riproponendo la separazione della radice, lasciando essere ciascuno in pros-

---

<sup>52</sup> In modo per noi mai così significativo Coda, commentando la conferenza di *Tempo ed essere*, scriverà precisamente del «mistero dell'abbandono» (P. CODA, *Dono e abbandono. Con Heidegger sulle tracce dell'essere*, cit., p. 125).

simità alla propria origine ontologica, nella solitudine dell'abbandono.

Anche nell'apertura del mondo, allora, fin quando l'ultima sua parola è l'*Ereignis*, non pare che esserci questa circolarità tra fragilità della donazione, dramma-turgia del dono, radicalità dell'abbandono.

3) *Dall'angoscia alla melanconia*. È proprio questa circolarità a metterci sulle tracce d'un sospetto e di ciò che questo sospetto contiene e, per questo, apre. Questa circolarità è situata dentro un sentire ben preciso, il luogo e il modo della convergenza degli elementi. Ciò che permane nella circolarità è la situazione emotiva dell'angoscia, ciò che non smette mai di permanere in Heidegger.

La *fragilità della donazione* investe lo stesso rapporto ontologico: la cura dell'essere è da sempre compromessa in questa sconfitta dell'inizio. La donazione apre l'esistenza come quell'intervallo del gioco degli scacchi, quando un giocatore ha dato lo scacco matto all'altro ma ancora non l'ha dichiarato. Siamo già da sempre sotto lo scacco dell'essere, il cui silenzio ci apre il fra-tempo dell'esistenza. Il nostro sguardo ha colto lo scacco, ma esso vale nel momento in cui viene pronunciato. La *pietas* dell'essere si manifesta nel suo fondarci già dall'inizio in scacco ma anche nel dilatare il frattempo rifugiandosi nel silenzio. Se la donazione consiste in questa sospensione dello e nello scacco dell'essere, allora non è dato che attraversare questa fragilità nella sua verità. Lo *Es gibt* avviene nella fragilità dello scacco come condizione dell'esistenza umana. Proprio per questo esistere è non dissimulare questa fragilità, assumere su di sé il peso di questo scacco ontologico e l'angoscia dell'attesa di ciò che non si può pronunciare. Angoscia e non paura poiché l'impronunciabile *parola dell'essere* – che nominando lo scacco chiuderebbe la partita – non può essere né pensata né presentita. Noi siamo nello scacco senza poter sentirci pienamente in esso e senza poter fuggire da esso. L'essere *ci ha dato scacco* e noi siamo costretti alla fragile cura del silenzio. Dinanzi alla fragilità della donazione possiamo muoverci senza muovere, poiché lo scacco è precisamente l'impossibilità d'ogni mossa: l'angoscia

risale fino a diventare l'unico stato del nostro esserci dinanzi alla verità dell'essere. La fragilità della donazione ci costringe all'angoscia come autentica condizione emotiva dinanzi al (nostro) essere.

La *dramma-turgia del dono* consiste in una liturgia, nella quale la ricorrenza non può che essere un dramma. Essa celebra un agire a misura della donazione iniziale, già pregiudicata dall'inizio: donare è agire autenticamente nella penombra drammatica dell'abbandono che ci ha fondati. Va da sé allora che ogni dono umano è un dono finito, il cui destino finito attende già dall'inizio; ogni dono è già segnato nella sua fine che è anche il suo fine: ritirarsi, mettersi da parte e così lasciar essere l'altro. Chi dona accetta questo destino di morte: ama l'altro sapendo che dovrà perderlo attraverso il suo perdersi. Solo chi non dona può, al limite e in modo *necessariamente* inautentico, rimanere nella prossimità con l'altro (è da questo paradosso, già del tutto presente in Heidegger, che prende le mosse tutta la lettura derridiana del dono). Ma dunque questa liturgia del dono svolge la sua funzione drammatica: nel suo inizio è già la sua fine, poiché il suo inizio è la donazione originaria, la cesura ontologica e l'eterna assenza dell'essere da ciò cui vuole bene (*mögen*). La *dramma-turgia del dono* costringe l'esistenza a sostare nella vigilanza dell'angoscia, la quale, non *sapendo* ciò che da sempre è avvenuto, *sente* l'assenza che si compie in ogni dono, sente il destino e la fonte dell'agire autentico, l'abbandono dell'essere che ha dato scacco all'ente dandolo a se stesso.

È allora *la radicalità dell'abbandono* a riportare necessariamente la donazione e il dono alla situazione emotiva dell'angoscia. Essendo l'abbandono la modalità propria e più segreta dell'essere – nella sua forma cifrata di *Ereignis* –, esso è alla radice di ogni opera che, volendo riconfermare la differenza ontologica, si propone di entrare in rapporto autentico con il (nostro) essere. La radicalità dell'abbandono fissa l'angoscia come *status* emotivo dell'esserci, ma non più soltanto, come accadeva in *Sein und Zeit*, poiché attraverso di essa l'esserci scopre il proprio essere in quanto nulla, e sceglie di averne cura; molto più radicalmente perché questo nulla si scopre essere lo *Es* che dona originariamente. *Questo nulla è l'essere stesso in quanto ciò che*

(si) dona aprendo lo spazio stesso dell'esistenza sotto forma d'essere e di tempo.

Il nesso tra donazione e nulla, nell'angoscia, risale fino a diventare la cifra stessa del pensare heideggeriano<sup>53</sup>. Rispetto a *Sein und Zeit* è evidente uno smarcamento teoretico da ogni possibile interpretazione nichilista. Il nulla/niente<sup>54</sup>, dentro l'abisso del quale si nasconde il vero essere, non è nulla, poiché esso consiste in questa modalità della donazione che è l'abbandono, dialettica di presenza e assenza, di prestarsi e ritrarsi. Ma, allo stesso tempo, l'abbandono esige il nulla come la sua ultima parola, poiché ciò che caratterizza è precisamente il ri-trarsi dell'essere fino al non-essere nulla, fino alla sua scomparsa dalla regione del tempo e dalle epoche della storia. L'angoscia mette a tema l'incrocio tra essere e nulla attraverso la donazione e la sua essenziale modalità – abbandono.

Ma il fare capo a questa disposizione emotiva è, a nostro avviso, la più grande distretta del pensiero heideggeriano. Se la circolarità di donazione, dono e abbandono viene illuminata soltanto dall'angoscia, essa finisce inevitabilmente per avere una natura *reazionaria*, confermando di fatto il primato dell'essere e, in questo modo, non uscendo ancora da un pensiero che fissa un ordine a partire dal suo principio. L'angoscia risponde, infatti, ancora alla formulazione tradizionale della domanda ontologica – come insegna ripetutamente lo stesso Heidegger – la quale perde – nella posizione del suo *aut aut* – la possibilità di connettersi alla radice stessa della condizione umana, che rimanda ad un bisogno radicale d'esser *amato*, più ancora che di essere riconosciuto in quanto semplice *essente*.

---

<sup>53</sup> Il tema dell'angoscia è ricorrente in tutti i testi heideggeriani. Di certo le analisi più celebri su di essa si trovano in *Sein und Zeit* (1927) e in *Was ist Metaphysik?* (1929). Dobbiamo sottolineare come, nel periodo successivo alla *Kehre*, in Heidegger si approfondisca anche il valore ontologico dell'esperienza del dolore, il quale sembra accompagnare il primato dell'angoscia. Sul tema cfr., tra i tanti, M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*; in *Gesamtausgabe*, cit., vol. 12 (1985); tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.

<sup>54</sup> Utilizziamo questa felice scelta linguistica di J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982; tr. it. di A. Dell'Asta, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1984.

Lo sguardo dell'angoscia abbandona la semplice presenza per dirigersi verso l'essere, e finalmente fissarlo nella sua essenza che dal nulla diventa, attraverso la radicalità della donazione, assenza (*Abgrund*). L'angoscia attraversa l'insieme delle cose che ci sono, come utilizzabili e a portata di mano, per riconoscerle insignificanti, poiché già condizionate dall'apertura del mondo, dall'essere nel mondo come essere degli enti irriducibile alla presenza. L'angoscia cerca con lo sguardo sapendo di voler incontrare nulla. Questo nulla è l'essere come tale in quanto apertura del mondo che permette ogni possibilità della presenza. L'angoscia allora nello stesso momento in cui contesta gli enti, in quanto essa attende nulla e non qualcosa, consacra l'essere nella sua assenza, in quanto ciò che non si presenta rendendo così possibile il mondo. La contestazione degli enti è funzionale, nell'angoscia, all'apertura del primato del nulla/niente, e dunque dell'essere in gioco nella differenza ontologica<sup>55</sup>. L'angoscia, demolendo la struttura degli enti, libera l'orizzonte all'appello dell'Essere, il quale si rivela finalmente nella sua a/essenza originaria di Nulla/Niente:

L'essere tenuto immerso dell'esserci nel niente sul fondamento dell'angoscia latente è ciò che fa dell'uomo il luogotenente del niente. Siamo così finiti, che, appunto, non siamo capaci di portarci originariamente dinanzi al niente mediante una nostra decisione o volontà. La finitudine scava così abissalmente nell'esserci che alla nostra libertà è preclusa la finitezza più profonda e più propria. L'essere tenuto immerso dell'esserci nel niente sul fondamento dell'angoscia latente è l'oltrepassare l'ente nella sua totalità, è la *trascendenza*<sup>56</sup>.

L'angoscia mette avanti il nesso essere-nulla-trascendenza, dunque conferma il primato ontologico dell'essere ma al contempo la radicale sua differenza dall'ente, differenza che si declina attraverso la sua lontananza o il suo oblio – il suo abbandono.

Bisogna prestare attenzione alle *due verità* dell'angoscia: il primato dell'essere e la differenza ontologica. La questione è, a nostro avviso, proprio questa: pensare la differenza all'inter-

---

<sup>55</sup> Sul tema cfr. *Ibid.*, pp. 146 ss.

<sup>56</sup> M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, cit., pp. 73-74.

no del primato dell'essere è già perdere la possibilità di pensarne a pieno l'essenza o la differenza della differenza. Declinare il discorso ontologico a partire da questo primato – sebbene attraverso il rovesciamento delle categorie dell'essere e del nulla – riconduce il pensiero ad una domanda fondamentale (perché l'essente e non il nulla?) che l'angoscia, piuttosto che contestare, sancisce e conferma. In questo modo l'angoscia non fa che situare nel mondo<sup>57</sup> l'abbandono originario dell'essere, la sua assenza e il suo ritrarsi.

Ma dinanzi a quest'e/assenza dell'essere l'angoscia si riproduce, estendendo a tutto ciò che è il sospetto dell'abbandono. L'angoscia attraversa il mondo per fissare l'essere senza contestarlo, ma anzi per consacrarlo nel suo abbandono. È per questo che ciò che ci angoscia rimane sempre nulla, poiché questa è l'a/essenza dell'essere. La natura reazionaria dell'angoscia consiste precisamente in questo: essa mette in moto il pensiero dell'essere *tout court* senza cercare di contestarlo, rinunciando al carattere eversivo che appartiene alla vocazione stessa del pensiero, il quale non si cristallizza mai nella forma che ha dinanzi ma la percorre sempre in cerca del suo altro, scavando con lo sguardo nella profondità invisibile che è nascosta nel visibile.

È proprio il primato dell'angoscia a non permettere a Heidegger di tradurre in maniera diversa il discorso sul dono. *Mentre l'angoscia legge l'essere, il dono lo trasgredisce*. L'essere costringe colui che è situato nell'angoscia a riconoscersi *solo* e a provare angoscia per il proprio essere, poiché l'essere che collude con l'angoscia è sempre-mio. Nell'angoscia l'Esserci ha timore per il proprio essere, poiché esso non è niente, è il nulla. L'angoscia mette l'Esserci dinanzi alla propria solitudine<sup>58</sup>: se l'Essere è già dileguato, all'esserci non rimane che ricono-

---

<sup>57</sup> Sul tema cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1963; tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

<sup>58</sup> «L'angoscia *isola* l'Esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. Assieme al "per-che" dell'angosciarsi, l'angoscia apre l'Esserci come esser-possibile, e



scere la propria esistenza come un'espulsione estatica dalla propria radice, aver cura del nulla che ciascuno autenticamente è. Questa cura si rivela essenzialmente come cura del proprio essere autentico, quel che ci ha lasciati soli «nella notte chiara del niente dell'angoscia»<sup>59</sup>. La cura del proprio essere autentico, in quanto situata nel solipsismo dell'Esserci dinanzi al Nulla/Niente, ripropone la legge ontologica della persistenza dell'essere, in forma ora disperata: l'essere che mi interessa è sempre mio ed è al contempo Nulla/Niente. Questo solipsismo cui l'angoscia riporta è la condizione trascendentale della mondità del mondo, poiché è il senso dell'essere-nel-mondo in quanto esistenza estatica dell'esserci. Ma è chiaro come l'essere dentro il mondo sarà autenticamente tale solo quando è riportato alla sua radice emotiva, all'angoscia e all'abbandono come vertigine dell'Esserci dinanzi all'essere ormai dileguato, alla nientificazione (*Nichtung*) dell'essere.

Se la verità dell'esistenza finita viene consegnata, attraverso lo sguardo fisso dell'angoscia, all'essere, il dono non potrà che appartenere alla condizione umana inautentica, poiché il dono, per sua natura, attraversa l'essere contestandone il primato. Riportato dall'angoscia all'appello dell'essere nel suo esser Nulla/Niente, l'Esserci non potrà che meditare in forma autentica sull'assenza della propria origine – l'abbandono dell'essere. *L'angoscia fissa lo sguardo dell'Esserci sull'abbandono e lo riconosce come la propria origine: l'essere ci ha da sempre abbandonato, è questa l'essenza dell'Esserci.*

Il dono, allora, non può che trovarsi situato in altre disposizioni emotive, le quali sono fondamentali tanto quanto l'angoscia. Perché, infatti, Heidegger riconosce nell'angoscia l'unica disposizione emotiva fondamentale? Non ve ne sono altre nelle quali l'Esserci s'apre alla totalità degli enti e alla propria verità? Heidegger stesso, nell'introdurre l'angoscia, scarta forse un po' troppo velocemente sia la noia sia la gioia degli aman-

---

precisamente come tale che solo a partire da se stesso può essere ciò che è: cioè come isolato e nell'isolamento. [...] L'angoscia *isola* e apre l'Esserci come *solus ipse*» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 236 cn).

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 70.

ti<sup>60</sup>. Essi infatti aprono alla totalità degli enti ma chiudono al primato dell'essere. Ma proprio questo motivo, per cui Heidegger decide di scartarle, ci pare rendere necessario un loro recupero: la verità del dono s'apre e si manifesta in disposizioni emotive che, contestando il primato ontologico, riportano la stessa essenza dell'Esserci in un luogo totalmente altro da quello dell'essere (sia in quanto ente sia in quanto Nulla/Ente).

Una delle tante disposizioni emotive nelle quali possiamo rintracciare questa trasgressione del primato dell'essere, che apre così lo spazio per la verità del dono, è la melanconia, a partire dal celebre quadro di Dürer. Come è noto, in esso si può notare una figura dai tratti umani che ha sulle spalle delle ali, elementi angelici. Le ali possono stare a significare la doppia natura umana: da un lato l'essere terrigni, dall'altro il farsi spazio dalla terra, il prender distanza verso l'alto. L'uomo angelo è dunque l'immagine di un'umanità che è fedele alla terra solo in quanto è fedele a questa doppia natura. Quest'uomo è seduto, il capo appoggiato sul braccio che pare mantenere il peso stesso dell'esistenza. Ma nello sguardo dell'uomo ciò che si vede non è fatica né resistenza né rassegnazione. Gli occhi non sono vuoti, ma si dirigono verso il mondo. Tutt'intorno lo sguardo contempla una serie di simboli del mondo in quanto insieme di enti. La contemplazione non subisce passivamente ciò che si staglia all'orizzonte, anzi essa attraversa le cose visibili. Qui sta una prima differenza tra l'angoscia e la melanconia. Mentre l'angoscia attraversa gli enti non soffermando-

---

<sup>60</sup> Secondo Heidegger, infatti, sia l'una sia l'altra sono possibilità rivelative che permettono agli uomini di «sentirci situati in mezzo all'ente nella sua totalità». Ma proprio questa apertura rivelativa sulla totalità dell'ente allontana dall'interrogazione fondamentale, che è rivolta al niente: «La noia profonda, che va e che viene nelle profondità dell'esserci come in una nebbia silenziosa, accomuna tutte le cose, tutti gli uomini, e con loro noi stessi in una strana indifferenza. Questa rivela l'essere nella sua totalità. Un'altra possibilità di tale rivelazione si nasconde nella gioia che nasce in presenza dell'esserci – e non della mera persona – di un essere amato [se non fosse ben protetta tra le righe di un discorso tipicamente heideggeriano, quest'affermazione non potrebbe essere attribuita facilmente a Marcel? S.L.]. [...] Eppure proprio quando gli stati d'animo ci conducono dinanzi all'ente nella sua totalità, ci nascondono il niente che noi cerchiamo» (*Ibid.*, p. 66).

si, la melanconia si sofferma sugli enti, per riconoscerli nella loro essenza insensati. Ma quale è la loro essenza? Lo sguardo del melanconico lo comprende appieno: gli enti che si vedono sono tali in quanto riposano sul fondamento ontologico per eccellenza: l'essere in quanto condizione di possibilità dell'apertura del mondo entro il quale hanno luogo gli enti. Il melanconico, attraverso il suo sguardo disinteressato e profondo, attraversa gli enti per giungere all'essere, ma dinanzi all'essere si dispone in maniera radicalmente diversa dall'angoscia. Mentre quest'ultima, messi da parte gli enti in nome dell'essere, lo fissa senza contestarlo, la melanconia incrocia l'essere contestandolo al massimo grado, accusandolo di vanità. La melanconia non perde lucidità dinanzi all'essere, ma anzi ne percorre tutto il crinale, *fino all'abbandono*. Eppure, anche dinanzi all'abbandono dell'essere, il melanconico si riconosce, in fondo, indifferente rispetto ad esso. Mentre l'angoscia riconosce nella differenza ontologica la questione fondamentale del senso, il melanconico, pur riconoscendo la differenza tra l'ente e l'essere, la trova impotente rispetto alla questione del senso. Notiamo come il melanconico accusa l'ente e l'essere della stessa mancanza, pur riconoscendone la differenza. Sia l'ente sia l'essere sono vani, cioè sono vuoti di senso rispetto alla verità dell'esistenza di colui che guarda. Il melanconico non disconosce la legittimità della questione fondamentale in quanto domanda sull'essere, ma non riesce a trovarla significativa. Anche dinanzi all'essere, lo sguardo disinteressato e profondo del melanconico va in cerca di un senso che non sia delegato al semplice status ontologico, al nudo fatto di essere. Così il melanconico propone un'obiezione al logos ontologico dell'abbandono che va assunta nella sua radicalità: se anche l'essere si manifesta come abbandonante, se anche niente ci precede e noi dobbiamo aver cura di nulla per esser fedeli alla nostra radice ontologica, se anche siamo espulsi dall'essere nello stesso istante in cui siamo ricevuti a noi stessi, se anche tutto questo fosse *reale*, esso non sarebbe *vero*. Mentre l'angoscia irrigidisce il senso dentro il circolo tra essere – nulla – abbandono, la melanconia riconosce (o meglio, potrebbe anche ri-

conoscere ma *non si affatica* nel riconoscere, è disinteressata al riconoscimento ontologico) il circolo ma lo trapassa: essere o non essere, non è questa la questione fondamentale. E se essere fosse una questione, lo sarebbe solo in quanto riceverebbe il suo senso da altri luoghi dell'esistenza. È questa anche la lezione del più grande melanconico della letteratura. Amleto si chiede circa l'essere poiché l'essere stesso è messo in scacco dall'esistenza interumana. Dinanzi ad un abbandono fisico messo in atto attraverso un abbandono affettivo (l'assassinio del padre propiziato dalla madre), Amleto pone la questione dell'essere come se essa fosse una questione all'essere: perché persistere nell'essere se l'essere amato ci ha tradito o è morto? Se il senso delle relazioni è messo in crisi dall'abbandono (e non l'abbandono dell'essere, ma sempre l'abbandono dell'altro uomo), che senso può ancora avere la prevalenza dell'essere? Amleto comprende che non sono le relazioni interumane a trarre senso dall'essere, ma è l'essere che trae senso da esse.

Compiendo quest'inversione il difetto della vanità colpisce l'abbandono dell'essere e ci comanda di interrogare il senso in quei luoghi nei quali immediatamente si gioca l'essere (cioè il nostro essere riceve la sua verità: il fatto che l'essere sia sempre mio dice anche che la verità dell'essere non appartiene mai *all'essere*, non è mai verità *dell'essere*). In forma poetica Amleto ci suggerisce che questi luoghi sono spazi di relazione. Dovremo certo approfondire e dare sostanza filosofica a quest'intuizione poetica. Quel che è certo è che noi riceviamo l'essere dentro una relazione, non il contrario. Prima ancora di essere, noi siamo ospitati dentro una relazione. Questa relazione, lo spazio che essa attesta, è una relazione che dà l'essere in quanto lo dona senza abbandonarlo. Noi nasciamo all'essere nella pazienza di una gestazione. Così l'esperienza dell'abbandono, e l'angoscia che da essa scaturisce, non è mai rispetto al nulla dell'essere, ma alla solitudine dell'esistenza. Che anche l'essere ci abbandoni, se la madre ci ha abbandonato tradendoci, insegna Amleto.

Dentro questo luogo del senso, dunque, possiamo ritrovare anche il dono e la sua verità, poiché «l'importante non è essere,

ma essere amati»<sup>61</sup>. Se al discorso heideggeriano si deve muovere qualche accusa, si deve, in conclusione, poter dire proprio questo, che esso non difetta in rigore né in legittimità, difetta di verità. La vanità dell'abbandono ontologico abbaglia Heidegger e lo cattura dentro lo sguardo angosciato. Il melanconico dipinto da Dürer – nominiamolo pure come Amleto – attraversa anche l'angoscia che dirige lo sguardo di Heidegger, e, fissandola senza apparente interesse, obietta con tono basso: “puoi essere giusta o errata, angoscia, puoi avere le tue buone ragioni, ma rimarrai sempre vana. Non è attraverso il tuo sguardo, o angoscia, che potrò incontrare la verità per come essa, in verità, è”.

## 2.2. Marion e il dono ridotto

L'evidenza stessa del dono rende la coscienza quasi superflua. Del dono non ci sarebbe più da discutere, né varrebbe la pena di interrogarne l'essenza. Non resterebbe che compierlo. Il dono non offrirebbe dunque alcuna materia alla riflessione, materia di cui bisognerebbe prendere coscienza, ma andrebbe considerato direttamente un'esigenza etica o una necessità sociale. L'unica difficoltà (e il dono ne presenta una enorme) sarebbe quella di esercitarlo, non di definirlo; non se ne dovrebbe parlare, ma, come l'amore, lo si dovrebbe fare<sup>62</sup>.

Perdendo la presenza, il dono non si perde, ma perde ciò che non gli si confà – ritornare a sé. O, piuttosto, si perde perfettamente, ma nel senso in cui esso si separa, così, da sé, si abbandona fuori di sé – per compiersi come perdita di sé. [...] Quest'inversione può esser detta altrimenti: se il dono non è presente, dunque non appare mai nella presenza, se ne può concludere che esso non è; ma si può ugualmente inferire che esso non deve essere né sussistere secondo la presenza per donarsi. Meglio, il dono si dà nella stretta misura in cui rinuncia ad essere, o si esclude dalla presenza o si disfà da sé, disfacendo in sé

---

<sup>61</sup> M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1996; tr. it. di P. De Luca, *Filosofia e poesia*, Pendragon, Bologna 1998, p.109.

<sup>62</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, tr. it. di R. Caldarone, in *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle filosofie del novecento*, a cura di G. FERRETTI, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa - Roma 2003, p. 37.

la presenza. [...] La questione della donazione non si chiude quando la presenza contraddice il dono, ma si apre al contrario sulla possibilità del presente senza presenza – fuori dall'essere<sup>63</sup>.

### 2.2.1. La pura donazione, il dono

All'apparenza, la riflessione di Marion lascia trasparire un'attenzione costante alla questione del dono, un'attenzione che percorre tutto il tragitto del filosofo francese, dalle opere a cavallo degli anni '80 fino all'ultima, feconda ripresa della tecnica fenomenologica. Il dono sarebbe allora l'argomento prevalente del percorso marioniano, di più: ne sarebbe il filo conduttore, il luogo stesso della continuità e del coglimento di una cornice comune. Eppure, se è vero che l'attenzione al dono rimane costante, oltremodo differente è il modo in cui essa è declinata.

Mentre nelle prime opere la questione del dono veniva assunta con un compito centrale – condurre al di là dell'essere –, nelle ultime opere il dono viene invece semplicemente *attraversato* in funzione della donazione. Nonostante questo, il dibattito contemporaneo sul dono, non denunciando alcuno scarto tra le fasi del filosofo francese, si sofferma prevalentemente sulle opere più recenti, riconoscendo in esse il pensiero più compiuto e più ambizioso di Marion<sup>64</sup>. In nome di questa consolidata preferenza anche noi ci soffermeremo perlopiù su *Dato che*<sup>65</sup>, provando solo alla fine ad individuare in *Dio senza essere* un sentiero interrotto e, forse, da riprendere. Il nostro tentativo non va inteso né in senso puramente ricostruttivo né in senso pura-

<sup>63</sup> J.-L. MARION, *Dato che*, cit., pp. 97-98. Da ora in poi DC.

<sup>64</sup> Per una interpretazione nel segno della radicale continuità si veda, per esempio, R. CALDARONE, *Un dono per il pensiero. Donazione ed individuazione d'altri*, in G. FERRETTI (a cura di), *Fenomenologia della donazione: a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002, pp. 137-154. Cfr. anche A. CISLAGHI, *Il sapere del desiderio. Libertà metafisica e saggezza etica*, Cittadella editrice, Assisi 2002, pp. 105-121; 152-165.

<sup>65</sup> I testi più importanti dell'ultima fase che si dedicano esplicitamente alla questione del dono sono: l'articolo *Esquisse d'un concept phénoménologique du don*, in «Archivio di filosofia», 1994 (62/1-3); il libro II di *Dato che; L'incoscienza del dono*, cit., pp. 37-64.

mente polemico. Esso, infatti, s'avvicina alle pagine di Marion a partire da una pre-comprensione dichiaratamente differente sulla questione del dono. Proprio per questo l'interrogazione dovrà servire, più ancora che a mettere in luce gli elementi distruttivi, a far emergere alcuni elementi che sono a nostro avviso essenziali rispetto alla natura del dono. Prima di misurarci con le pagine marioniane è però bene sottolineare due aspetti di metodo.

In primo luogo, essendo il tema del dono contestualizzato nell'ambito di una ripresa del primato fenomenologico della donazione, è proprio l'assonanza tra questa e il dono a giustificare l'attenzione. Quest'assonanza ha confuso le idee e fatto credere ai più che vi sia un legittimo interesse nei confronti del dono. Ma, dopo quanto scritto in precedenza, è facile comprendere come il primato della donazione comprometta ogni autentico riferimento al dono, e come all'immediata assonanza non corrisponda una continuità semantica: *la donazione non è il dono*. È lo stesso Derrida, in una conversazione con Marion, a porre quest'obiezione metodologica:

Non sono convinto che tra l'uso di *Gegebenheit* in fenomenologia e il problema che stiamo discutendo, il dono, ci sia una continuità semantica. Io non sono certo che quando Husserl si riferisce, largamente e costantemente, a ciò che è dato all'intuizione (*to what it given to intuition*), questa donazione (*give-ness*), questa *Gegebenheit* abbia una ovvia e intellegibile relazione con il dono, con ciò che è dato come un dono<sup>66</sup>.

In secondo luogo, proprio perché quest'avvertimento – che non contesta il primato della *Gegebenheit* né la difficile traduzione come *donation* e donazione, ma semplicemente consiglia di distinguere le due questioni – non è preso troppo sul serio, del dono Marion continua a parlare, e anche molto. Solo che quest'interesse è esplicitamente *funzionale* alla donazione. Il

---

<sup>66</sup> *On the Gift: A Discussion Between Jacques Derrida and Jean Luc Marion*, in J.D. CAPUTO – M. SCANLON (a cura di), *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999, p. 58 (tr. nostra). Lo stesso Marion riconoscerà poche pagine più tardi che la stessa critica gli viene mossa da Paul Ricoeur.

dono viene attraversato per essere infine ridotto alla donazione. A nostro avviso, proprio la riduzione del dono alla donazione non è che la *consacrazione* in forma esplicita ed estrema del logos dell'abbandono come modello di lettura filosofica dell'esperienza del dono. A questi due luoghi corrispondono due diversi approcci cui risalire per ricomporre una genealogia della questione del dono nell'ultimo periodo marioniano.

Il primo approccio concerne esplicitamente il tema del dono, e si ritrova in alcuni articoli pubblicati in varie raccolte. Il dono è in questione perché è l'oggetto della messa a fuoco filosofica, perché il tema da svolgere è precisamente quello del dono. Ora, questa prima forma tende a rivelare l'auto-contraddizione del dono nel suo manifestarsi: una fenomenologia del dono deve in primo luogo riconoscere questo scacco della coscienza, poiché ciò che s'intenziona come dono si compromette nel suo essere oggetto di coscienza. L'intenzione, dirigendosi verso il dono, lo perde senza rimedio: «Come non arrivare a ritenere che il dono, presto compiuto nell'effettività e apparso nella fredda luce dell'esperienza, si trasformi inevitabilmente nel suo contrario, seguendo una triplice assimilazione allo scambio e al commercio? Come non dedurre da questa auto-soppressione una contraddizione interna?»<sup>67</sup>. Questo primo approccio si distende allora in una fenomenologia del dono che, attraverso la distretta della "triplice assimilazione", possa aprire poi l'interpretazione del dono a partire dalla donazione, così come viene pensata nel libro II di *Dato che*.

Il secondo approccio riconosce al dono, almeno inizialmente, un'efficacia euristica, ma al contempo se ne accosta in funzione della donazione, alla cui fenomenologia l'intero saggio è esplicitamente dedicato. Affermato infatti il primato fenomenologico della donazione, bisognerà riuscire a smarcarsi da un'obiezione radicale: il ritorno della trascendenza<sup>68</sup> che agirebbe nel-

---

<sup>67</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 39.

<sup>68</sup> Cfr. DC, pp. 86-91. Come giustamente fa notare Giovanni Ferretti, in quest'obiezione agisce forse una semplificazione dell'approccio husserliano alla questione della trascendenza, e un mancato rispetto della distinzione tra trascendenza reale e trascendenza intenzionale.



la fondazione fenomenologica della donazione e che, inevitabilmente, rigetterebbe tutto il progetto dentro le maglie troppo strette della metafisica classica, poiché il rapporto prefigurato a partire dalla donazione riproporrebbe il nesso di causa-effetto e di produttore-prodotto. Il ritorno di trascendenza consisterebbe allora nel dubbio secondo il quale tutta la fenomenologia della donazione sarebbe un'apologetica del donatore, un'indebita svolta teologica e, per ciò stesso, un ritorno surrettizio ad «uno statuto pre-fenomenologico della donazione» (DC 87). Come evitare questa obiezione che, secondo Marion, una volta depurata dai suoi elementi polemici e non troppo rigorosi, reca in effetti una minaccia assai potente al primato della donazione? La risposta di Marion, che giustifica in tal modo la scelta di dedicare al dono un'intera parte della sua opera sulla donazione, pare essere chiara:

Si può utilizzare in fenomenologia il termine donazione e pensarne il concetto senza ricadere immediatamente sul modello metafisico della produzione e della causalità? In breve, come pensare la donazione in modo che essa compia l'apparire puro del fenomeno che sorge in persona, a partire da nient'altro che da se stesso? Questo non diventerà possibile che introducendo una determinazione della donazione tale che essa determini tutti gli atti fenomenologici primitivi, primo fra tutti la riduzione. Questo nuovo modello di donazione proverrà dal dono. [...] Potremmo leggere la fenomenalità della donazione al filo conduttore del dono preso come fenomeno privilegiato? (DC 91).

Ci si aspetterebbe a questo punto una fenomenologia del dono in quanto "fenomeno privilegiato della donazione", eppure Marion sposta subito il tiro, subendo forse il fascino della lettura di Derrida. Marion riconosce infatti che una fenomenologia del dono, proprio perché legata intuitivamente all'analisi dell'intersoggettività, finirebbe necessariamente per incontrare essa stessa un'obiezione radicale: il ricorso ad un modello di relazione triadica – donatore, donatario, dono donato – modello il dono in forma metafisica. Sostiamo un istante su quest'affermazione: perché la relazione di dono si modellerebbe in forma metafisica? Marion riprende qui le celebri analisi maussiane, per sostenere infine che la circolarità implicata nel

dono è sottoposta all'egida del principio di ragion sufficiente, sotto la forma del primato del dovere sulla libertà. Il dono rimanderebbe ad una relazione legata ad un triplice dovere o obbligo: «la prestazione totale non implica solo l'obbligo di rendere i regali ricevuti, ma essa ne suppone altri due ugualmente importanti: l'obbligo di farne, da una parte, e l'obbligo di riceverne, dall'altra»<sup>69</sup>. Marion, sulla scorta di Derrida, interpreta questo schema di relazione – volto alla reciprocità – come consacrato alla metafisica:

Questo sistema resta infatti interamente metafisico: il donatore dona il dono a titolo di causa efficiente, mobilitando una causa formale ed una materiale (per definire, reificare il dono) e seguendo una causa finale (il bene del donatario e/o la gloria del donatore); queste quattro cause permettono alla donazione di soddisfare il principio di ragion sufficiente; la reciprocità ripete questa ragion sufficiente fino ad una perfetta applicazione del principio di identità. [...] È in rapporto a questo modello che si possono comprendere le forme in apparenza estreme o aberranti della donazione, che non lo rimettono mai in questione (DC 92).

L'obiezione metafisica alla reciprocità del dono congela il tentativo di interpretare la donazione al filo conduttore del dono, poiché finisce per *raddoppiare* l'obiezione da cui siamo partiti: la reciprocità del dono non soltanto non mette mai in questione il modello metafisico nelle spoglie del donatore trascendentale, colui che muove il dono e nella reciprocità obbliga al ritorno, ma, proprio in forza di quest'obbligo – il vincolo di ogni reciprocità – apre anche l'approfondimento della dimensione *intenzionale* del donatore trascendentale, il quale ne sarebbe la causa e la ragion sufficiente – e in più, affermerebbe un primato che è insieme *gnoseologico e ontologico*: se il principio di ragion sufficiente consente di conoscere il dono soltanto sancendo il primato del donatore come causa, il principio di causalità stabilisce un primato attraverso il quale ne va dell'essere stesso del dono, poiché esso risulta

---

<sup>69</sup> Cfr. M. MAUSS, *Essai sur le don*, in ID., *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris 1950; tr. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono*, in ID., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965, p. 242.

possibile solo a partire dalla mobilitazione e dalla trascendenza del donatore, il quale si distanzia sempre dal dono, asservendolo al proprio primato e così confermando il sospetto egologico cui tutta la procedura di relazione metafisica pare dover andare incontro.

Il confronto con Derrida, sviluppato da Marion in queste pagine, serve a mostrare questo raddoppio di metafisica verso cui la donazione avanzerebbe attraverso il dono – nella sua valenza relazionale classicamente descritta nel modello maussiano. Così il percorso iniziale, garantire la donazione dalla metafisica o, in forma più elegante, da ogni aspetto pre-fenomenologico, attraverso il dono, si trova improvvisamente bloccato da due obiezioni o dal raddoppio di una stessa obiezione, infine da un solo ostacolo:

La piega del dato con la donazione non può leggersi a partire dal dono, poiché quest'ultimo non porta visibilmente traccia della donazione, la lascia interamente sottrarsi e sparire come l'acqua sulla sabbia. La sua interpretazione non chiede (e non produce) che due concetti metafisici perfettamente classici: o il dono si riassume nell'effetto di una causa efficiente (Janicaud), o deve puramente sparire per evitare di fissarsi nell'oggettività presente (Derrida). [...] Nei due casi, il dono non chiarisce niente della piega della donazione, peggio, serve come argomento contro la possibilità di accedervi. *L'aporia del dono inghiotte la donazione* (DC 97).

Come sbloccare l'*impasse* di questa circolarità viziosa? Se il dono non potrà servire alla donazione per aggirare l'obiezione metafisica, sarà la donazione stessa a dover garantire il dono dalla stessa critica supportandone una diversa interpretazione, tutta volta a sospendere il primato della relazione e della reciprocità. Il percorso di Marion s'inverte: la donazione è assolta dalle accuse non per come appare nel dono, ma precisamente per il fatto che essa non si manifesta nel dono. Lungi dal rappresentarne il fenomeno privilegiato, il dono inghiotte la donazione, ma anche: la donazione può autogarantirsi proprio in quanto si distanzia dal dono; *la novità della donazione consiste nel non essere un dono*. A meno che non sia proprio dinanzi al raddoppio delle obiezioni che la donazione raddoppi il suo primato e la sua capacità euristica: a partire da se stessa essa

è in grado non solo d'autograntarsi, ma anche di garantire il dono, *poiché, se la donazione non è il dono, l'unico modo per il dono di non essere oggetto di scambio metafisico è di essere ridotto al semplice caso della donazione*. La circolarità viziosa viene sciolta ritornando indietro e schivando le accuse rivolte alla donazione attraverso la messa a distanza del dono, il quale condivide lo stesso pericolo e si sacrifica per la donazione. Il sacrificio del dono istituisce la donazione liberandola dalle ombre. Purificata dalle ombre, la donazione può riprendere la parola senza dover essere contestata, può autograntarsi e garantire a partire dalla verginità teoretica riconquistata nel sacrificio del dono: «Che cosa manca? Di rinunciare all'orizzonte economico dello scambio per interpretare il dono a partire dall'orizzonte della donazione stessa. Resta da descrivere la donazione non più a partire da ciò che essa rifiuta<sup>70</sup>, ma descriverla in quanto tale – se un tale in quanto tale fa ancora al caso suo» (DC 101).

Non è nostro compito prendere posizione riguardo alla legittimità teoretica di questo passaggio, né tanto meno soffermarci sul primato della donazione e su quegli aspetti di essa che vengono qui proposti. Per quanto ci riguarda, non possiamo che sottolineare, piuttosto, quanto l'apparire del dono sia del tutto funzionale al gioco della donazione e quanto questa funzionalità paghi il pegno di non mettere a fuoco con precisione il dono, ridotto infine ad un mezzo al servizio della donazione, o ancor più ad un luogo dove far risaltare l'autocelebrazione della donazione e del suo primato fenomenologico. Che quest'autogranza avvenga attraverso un corto circuito logico – giustificare la donazione con il dono che viene infine giustificato proprio dalla donazione – non fa che confermare che lo sguardo di Marion nei confronti del dono è tan-

---

<sup>70</sup> «Resta da descrivere la donazione non più a partire da ciò che essa rifiuta...» scrive Marion, ma *cosa* rifiuta *cosa*? La donazione non solo non rifiuta il dono ma lo interpreta, subordinandolo a se stessa, secondo un'astuzia della ragione per cui la donazione domina il dono riducendolo ad essa ma non riducendosi mai ad esso.

to disinteressato al dono quanto interessato alla donazione. Anche Marion, infatti, viene da noi interrogato per comprendere che ne è del dono, come il dono viene interpretato e in che modo esso viene illuminato nella sua verità e nella sua novità euristica.

La subordinazione del dono alla donazione – attraverso un'equivalenza asimmetrica: il dono è donazione, la donazione [non] è dono – è la premessa per una fenomenologia del dono che ha un suo rigore, ma che in questo rigore perde di vista la verità concreta del dono, giungendo a disegnare un fenomeno che si presenta quasi all'opposto rispetto alle esperienze del dono: il dono ridotto all'abbandono attraverso la donazione, appunto. D'altra parte il rigore della fenomenologia non può nulla contro la strumentalizzazione cui è andata incontro la premessa: se una fenomenologia del dono comincia con la negazione del dono in quanto fenomeno di reciprocità e, insieme, con l'affermazione della donazione come vero orizzonte del dono, allora è chiaro che la fenomenologia che ne consegue non può essere che un percorso ideologico, teso a svolgere le conseguenze vere di una premessa evidentemente falsa, poiché nega la relazione di dono e riconduce quest'ultimo alla verità della donazione. Il fenomeno in questione non sarà più il dono – per come esso *si dona* nei vissuti umani – ma la donazione sotto forma di dono, come traccia di comprensione e di sottomissione del dono<sup>71</sup>. Ma prima di

---

<sup>71</sup> Sia chiaro: la premessa sembra falsa perché la questione che Marion sottopone al tribunale della ragione è *esplicitamente* un'altra. Ciò che è in questione per Marion non è la verità del dono, ma soltanto la verità della donazione. Questa differenza di questione si riflette in una differenza di statuto filosofico: la verità della donazione è l'unica questione che può essere declinata in forma fenomenologica, tanto quanto la questione del dono rimane una questione eminentemente metafisica e, in questo senso, non fenomenologica. Marion ha perfettamente ragione: dentro il suo impianto fenomenologico non si può giungere al dono se non attraverso la riduzione alla donazione (ma dunque attraverso la perdita del dono a partire da sé). Questa critica che noi proponiamo è allora assai più rivolta alla ricezione diffusa delle ultime opere di Marion che a Marion stesso. Sul tema cfr. S. LABATE, *Dono o abbandono. Interrogando il libro II di Dato* che, in G. FERRETTI (a cura di), *Fenomenologia della donazione*, cit., pp. 65-108.

rispondere alla questione che ci interessa – che ne è del dono? – attraverso l'analisi della paradossale fenomenologia del dono che Marion propone, vogliamo soffermarci su alcune questioni che ci sembrano emergere nella discussione precedente e che si pongono in continuità con tutto il percorso da noi compiuto fino adesso.

*Modelli di intersoggettività.* Marion, criticando il dono, intravede il pericolo cui porterebbe una lettura relazionale di esso. Il dono rappresenterebbe, secondo “l'attitudine naturale”, un varco per una relazione intersoggettiva che sarebbe inevitabilmente rigettata dentro un sistema di scambio economico. Sarebbe precisamente questo il modello classico descritto da Mauss e ripreso dai suoi epigoni. Eppure, a nostro avviso, la questione può e deve essere interpretata con più rigore. Ci pare, infatti che la lettura di Mauss (che ricalca quella proposta da Derrida), non colga pienamente nel segno. Marion interpreta la struttura relazionale del dono, come messa in luce da Mauss, nel segno di una sostanziale continuità con la struttura relazionale che fa capo alla reciprocità di tipo mercantile, dunque alla ragione economica:

Tutto l'interesse dell'operazione risiede non tanto nella sospensione definitiva del circuito dello scambio, ma, al contrario, nella reiscrizione finale di una quasi gratuità, di una quasi neutralizzazione dello scambio, nell'economia. Il momento della sospensione dello scambio (e dunque del dono) non mira che alla reiscrizione del dono nell'economia, dunque alla sua sparizione. [...] Il dono lavora per ristabilire l'economia, non per sopprimerla<sup>72</sup>.

In queste parole di Marion troviamo l'ennesima conferma di una contraddizione dentro la quale sembra dover abitare ogni accostamento filosofico del dono. Da un lato la gratuità del dono, la quale per essere attestata deve controdirezionarsi rispetto ad ogni discorso ragionevole, deve anzi rinunciare ad ottenere ragione, poiché se essa seguisse una ragione sarebbe perciò stesso sfumata in un calcolo (in una *quasi-gratuità*, scrive Marion); dall'altro, l'entrata nella razionalità attraverso lo scam-

---

<sup>72</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 46.

bio, ma dunque attraverso la restaurazione del calcolo, dell'astuzia economica, dell'economia mercantile secondo la quale tutto ciò che si volge verso l'altro è in vista di un ritorno. Proprio il tentativo di Mauss sarebbe l'esempio più eloquente di questa riduzione del fenomeno del dono dentro l'orizzonte dell'economico. Verrebbe a questo punto da chiedersi perché il *Saggio sul dono* ha avuto tanto successo: in fondo il dono, piuttosto che rappresentare un fenomeno originario e originale, sarebbe solo una variante all'interno del paradigma della reciprocità economica. Si dona, così come si vende, si compra, si presta, si produce, si consuma. Ogni relazione rientrerebbe nell'alveo dell'unica reciprocità possibile: la reciprocità economica che maschera la lotta per il primato e infine la volontà di potenza, per cui il soggetto si riconosce approfittando dell'altro, traendone profitto sebbene, nel caso del dono, non in termini specificamente monetari. L'economia del dono sarebbe una microstruttura di quest'architettonica economica della reciprocità, per cui ogni relazione verrebbe a diventare una transazione in vista di un interesse individuale e in cui anche il dono non sarebbe che uno dei tanti elementi simbolici del profitto – tanto quanto la moneta, in fondo. Il *Saggio* maussiano non sarebbe che un capitolo di una teoria generale del liberalismo (e non neghiamo che spesso è stato letto in questo modo). Questa lettura assai diffusa, che opera anche in Marion, non presta attenzione al movente stesso dell'impresa del *Saggio sul dono*, che Mauss chiarisce già nelle prime pagine:

Perverremo, cioè, a conclusioni, per così dire, archeologiche, sulla natura delle transazioni umane nelle società che ci circondano o che ci hanno immediatamente preceduto. Descriveremo i fenomeni riguardanti lo scambio e il contratto in tali società che non sono prive di mercati economici, come si è preteso di sostenere – il mercato, infatti, è un fenomeno umano che, secondo noi, è presente in ogni società conosciuta – ma il cui regime di scambio è diverso dal nostro. Si vedrà che in essi esisteva un mercato ancora prima della comparsa dei mercati e della loro principale invenzione, la moneta propriamente detta<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 158.

Il movente di Mauss è dunque archeologico: cercare di mettere in discussione il primato dell'economia naturale, secondo l'interpretazione tradizionale che pone all'origine dell'evoluzione economica il baratto<sup>74</sup>. Attraverso quest'attenzione all'archeologia dello scambio, Mauss ritrova una dimensione profonda delle transazioni, dimensione che, pur consistendo sempre in uno scambio, è profondamente differente dal regime di scambio tradizionalmente inteso. Questa critica al primato dell'economia naturale non è l'elemento originale della proposta maussiana (essa era già stata formulata, per esempio, dallo stesso Marx)<sup>75</sup>. L'elemento nuovo del tentativo maussiano è di opporre all'economia del baratto un'archeologia del dono, che è condizione d'ogni altra forma di scambio – compresi quelli in vista di un ritorno individuale (il baratto, la vendita per contanti e a credito). Il valore del dono è, infatti, quello di *legare*, di tessere i legami sociali e così dare luogo all'intrico delle forme di riconoscimento e di scambio, anche, evidentemente, lo scambio economico<sup>76</sup>. L'*Essai* si sofferma in particolare su questa valenza sociale del dono, riconoscendo in essa la peculiarità: il dono è tale non tanto perché è differente da un oggetto, ma perché il suo stesso essere non si fissa in una materializzazione – nemmeno monetaria. L'essere del dono consiste nel suo potere simbolico: ovvero quello di rimandare ad una *res* immateriale che è precisamente il legame tra donatore e donatario attraverso il dono donato. Quest'*ontologia simbolica* rimanda il dono ad uno statuto della relazione innovativo e irriducibile: «Ciò che obbliga, nel regalo ricevuto e scambiato, è che la cosa non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui»<sup>77</sup>. L'elemento nuovo è dunque questa ca-

---

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 211 ss.

<sup>75</sup> Come sottolinea con giustezza M. FIMIANI, *Marcel Mauss e il pensiero dell'origine*, Guida, Napoli 1984, pp. 126-138.

<sup>76</sup> Come è noto, è proprio il valore di legame ad essere l'eredità riconosciuta lasciata da Mauss agli studiosi del MAUSS. Sul tema cfr., tra i tanti, *La socio-économie, une nouvelle discipline?*, «Revue du MAUSS», n. 9 (1990).

<sup>77</sup> M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., pp. 170-172: «Regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi. In secondo luogo ci si rende meglio conto, in tal modo, della natura stessa dello scambio di doni. [...] ac-



pacità simbolica che appare, al contempo, *originaria e irriducibile* rispetto alle transazioni tradizionalmente intese. L'irriducibilità non va assolutamente letta in termini di competizione: la relazione di dono non sostituisce la relazione mercantile, ma anzi la rende possibile e, successivamente, ci convive.

Quando Mauss ricorda – con saggezza da storico delle scienze sociali – che il mercato è un fenomeno umano presente in ogni società conosciuta, il suo intento non è consacrare il modello consuetudinario d'economia – economia ristretta, legata al ciclo di produzione e d'accumulazione del capitale materiale e immateriale – così da sostenere la necessaria natura economica di ogni vincolo reciproco di socialità, ma mettere in evidenza una zona d'origine dello stesso vincolo – un mercato che esisteva «ancor prima della comparsa dei mercati» – e che rispondendo ad una legalità interna (le leggi del dono) e ad una legalità esterna (il primato assiologico del legame sociale) – rimane irriducibile alla logica dello scambio che regola le transazioni dei mercati abitati dall'*homo oeconomicus*<sup>78</sup>. Il *Saggio sul dono* è un tentativo di delegittimare la pretesa del modello economico tradizionale d'essere “economia naturale”: l'economia ristretta non è naturale, poiché l'origine dell'economia risale ad un modello di scambio assai differente e basato su un indebolimento del principio d'utilità in nome del primato iniziale del potere dei legami sociali. L'indebolimento del principio d'utilità, quale si mostra a partire dall'archeologia maussiana del dono, segnala uno scarto incolumabile tra lo scambio modellato sul dono e lo scambio modellato secondo il criterio classico dell'utilità e del ritorno. Soltanto tenendo fede a quest'irriducibile differenza si può comprendere il dono senza per forza soffocarlo tra la gratuità sacrificale (la follia del dono) e la reciprocità mercantile (l'astuzia velenosa del dono).

---

cettare qualcosa da qualcuno equivale ad accettare qualcosa della sua essenza spirituale, della sua anima; tenere per sé questa cosa sarebbe pericoloso e mortale».

<sup>78</sup> Per una chiarificazione sulla contiguità tra *homo oeconomicus* e *ragione utilitaria* cfr. A. CAILLÉ, *Critique de la raison utilitaire*, Editions la Découverte, Paris 1988; tr. it. di A. Salsano, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Proprio per questo motivo, quando Marion suggerisce che il dono, per non scomparire, deve evitare l'entrata dentro la circolarità dell'economia, rigettando così il tentativo maussiano, non fa in effetti altro che confermarlo. Quale economia viene ristabilita, infatti, dal dono? Quali leggi regolano l'economia del dono? L'*homo oeconomicus* coincide con l'*uomo donante*, soltanto per il fatto che entrambi sono riconoscibili dentro un vincolo di reciprocità? Certo, non vi è dubbio che vi sia *anche* un dono utilizzato dalla ragione economica, funzionale all'inserimento dentro il mercato capitalistico, legato ad un dispendio necessario e alla capacità del sistema economico di controllare tutti gli elementi così da trarre il massimo vantaggio con il minimo sforzo. Un minimo di dono è funzionale ad un massimo di profitto. Ma non è a questo dono che Mauss si riferisce, né tantomeno noi dal momento che abbiamo scelto di occuparcene. Il dono non è semplicemente un regalo. Esso indica invece un'archeologia delle relazioni sociali, un riferimento all'origine che non è solo cronologico (la sociologia maussiana si limita rigorosamente a questo), ma a nostro avviso anche ontologico. Il dono segnala un vincolo di reciprocità originario e irriducibile all'interpretazione classica delle reciprocità poiché in controtendenza rispetto ad essa. La controtendenza della reciprocità del dono consiste precisamente in questo: che il ritorno è la stessa messa in essere del donatore, il quale non istituisce la reciprocità *successivamente*, ma *s'istituisce nella reciprocità* (la quale dunque rimane trascendente rispetto all'intenzionalità del soggetto in questione: egli appartiene alla reciprocità assai più di quanto essa possa appartenere a lui). La relazione del dono rimane in questo modo definitivamente immune da ogni tentazione economicista, poiché essa non *appartiene* a nessuno, non può essere materializzata in termini di capitale, di profitto, di prodotto.

Tutta la critica di Marion – essenziale per poter poi condurre il dono sulle strade della donazione – semplifica sia la posizione maussiana sia le esperienze umane dei legami sociali<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> «Quel che le analisi di Mauss stabiliscono, e su cui nello stesso tempo poggiano, è che, nell'esistenza sociale degli uomini, questa opposizione del-

Così essa, lungi dal centrare il bersaglio, lascia anzi aperto il varco per una critica a Marion a partire da Mauss: non avere prestato attenzione allo sdoppiamento del modello di reciprocità induce da un lato ad una falsa fenomenologia del dono, poiché il dono è precisamente il fatto sociale che rivela questo nuovo principio di reciprocità, e, in conseguenza di questo misconoscimento, avere affrettato il passo, sostenendo cioè che solo la donazione possa rendere ragione del dono<sup>80</sup>.

D'altra parte Marion confonde l'archeologia maussiana del dono con l'"attitudine naturale" su di esso. Quando Mauss propone di declinare la questione dell'origine a partire dall'esperienza del dono, egli sfida anche la filosofia a prendere sul serio le esperienze concrete di senso senza per questo confonderle con l'ovvio. Ancora oggi l'evidenza dell'esperienza ci mette sulle tracce di un'economia che segue leggi e moventi differenti da quelli propagandati come naturali, e allo stesso modo d'atti naturali che appaiono contro natura se la natura dei legami sociali viene a coincidere con la semplice reciprocità mercantile. Le azioni senza ritorno non sono diminuite, anzi appartengono al tessuto della nostra esistenza in modo naturale: a partire dalla nascita per continuare con le pratiche oblativo attraverso le quali ci prendiamo cura senza pretendere un ritorno (ma anche lasciando la libertà che esso avvenga). Noi viviamo *insieme* dentro il registro economico e quello oblativo, dediti alla reciprocità astuta e alla reciprocità oblativa<sup>81</sup>. Mauss ci ricorda questa co-appartenenza e c'invita, perlomeno, a prestarle attenzione senza cadere in tentazioni riduzionistiche, per le quali il dono non esiste perché tutto è profitto o il profitto non esiste perché

---

le due pulsioni primarie opera soltanto dandosi il cambio con l'opposizione fra una pulsione di guerra, di rivalità e d'individuazione da una parte, e una pulsione di pace, di armonia, di alleanza e di *aimance* dall'altra» (A. CAILLÉ, *Le tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Editions La Découverte, Paris 1998; tr. it. di A. Cinato, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p.71).

<sup>80</sup> Cfr. J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., pp. 39ss.

<sup>81</sup> Cfr. J. GOUBOUT, *Quanti doni?*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono*, cit., pp. 19-36.

tutto è dono. In fondo il discorso dell'impossibilità – e dunque dell'impossibile coappartenenza tra economia e dono, reciprocità mercantile e reciprocità oblativa, legame sociale e alterità –, nel quale Marion contiene il dono, pare rispondere reattivamente da un punto di vista filosofico alla propaganda del pensiero unico, secondo il quale tutto è merce e tutto è legato al valore economico<sup>82</sup>.

Dal momento che l'economia è diventata una metafisica, la filosofia rinuncia alla metafisica rimarcando l'impossibilità del dono, cioè l'impossibilità del legame sociale non sottomesso alle leggi del pensiero che si propone come unico. Il doppio registro della socialità diviene la schizofrenia dell'*homo oeconomicus*, il quale da un lato accumula e dall'altro sperpera attraverso gesti che, secondo la logica economicista, rimangono insensati<sup>83</sup>. Così, una volta accertata questa schizofrenia, dobbiamo ridurre il dono o alla follia o, come in Marion, alla donazione, ovvero precisamente mettendo la sordina a quegli elementi che, in quanto naturalmente relazionali, sono *anche economici*, cioè contestano il primato dell'unica economia e riven-

---

<sup>82</sup> La possibilità di un legame diverso è affidata non soltanto ai legami sociali che sopravvivono, sia in occidente che nel resto del mondo, in quanto irriducibili alla logica del “tutto è mercato” – il dono rappresenta un evento istitutivo di questi legami, ma anche a quella “socialità perduta” ai margini del mercato dentro la quale sopravvivono gli esuberanti della globalizzazione, imponendo una riapertura della questione a partire dalla giustizia mancata più che dall'eccesso del dono. A partire da queste periferie della socialità è possibile fermare l'ingranaggio infernale della *Megamacchina*.

<sup>83</sup> Questa schizofrenia dell'agire umano emerge oggi nella fondatezza dell'istituzione della famiglia. Un tempo infatti la famiglia poteva essere interpretata in continuità con il registro economico. L'istituzione familiare era socialmente necessaria per la buona riuscita di una transazione economica: l'uomo assicurava alla donna il sostentamento in cambio del commercio carnale e della funzione riproduttiva. Ora, tralasciando la disumanità di questa lettura, è evidente come essa non valga più: la famiglia non è più necessaria alla soddisfazione del commercio carnale, del sostentamento, della funzione riproduttiva, che sono ormai slegati dal contesto familiare. Nonostante il decadere delle motivazioni economiche, “insensatamente” la famiglia rimane ancora uno dei centri di configurazione esistenziale: come spiegarlo se non attraverso moventi incomprensibili alla razionalità economica?

dicano per quest'ultima una possibilità nuova e autenticamente umana.

Il dono ridotto alla donazione, per timore della reciprocità mercantile, rischia di consegnare a quest'ultima buona parte dello spazio della socialità umana, potendo essere (male) interpretata come *funzionale*. Se la donazione non contesta l'economia, poiché rinuncia alla relazione, il dono, così come descritto da Mauss, suggerisce alla filosofia di cercare l'origine ontologica delle relazioni umane in modelli anti-utilitaristici:

Sono state le nostre società occidentali a fare, assai di recente, dell'uomo un "animale economico". Ma ancora non siamo diventati tutti esseri di questo genere. Sia presso la massa della nostra popolazione che presso le *élites*, la pura spesa irrazionale fa parte della pratica corrente; ed è ancora caratteristica di alcune sopravvivenze della nostra nobiltà. L'*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi, come l'uomo della morale e del dovere, come l'uomo della scienza e della ragione. L'uomo è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice. D'altronde, noi siamo per fortuna ancora lontani da questo costante e freddo calcolo utilitaristico<sup>84</sup>.

*La causalità necessaria.* Un'altra questione che ci piace sottolineare rispetto alle modalità di utilizzazione della questione del dono in Marion è la presunta necessità della causalità dentro lo scambio dei doni. In Marion agisce una diffidenza nei confronti della categoria della causalità che spesso ha le fattezze di una vera e propria ossessione. A partire dal sospetto del donatore trascendentale – innescato sulla scia della polemica con Janicaud<sup>85</sup> –, è come se Marion interpretasse il (mancato) principio di causalità come il salvacondotto per sdoganare il proprio tentativo da ogni incombenza metafisica. D'altra parte Marion, rispetto al dono, coglie nel segno sottolineando una connivenza che nelle nostre pagine è stata più volte messa in risalto, quella tra *metafisica* ed *economia*. Entrambe condividono la stessa in-

---

<sup>84</sup> M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 284.

<sup>85</sup> Cfr. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas 1991; N. REALI, *Fino all'abbandono. L'Eucaristia nella fenomenologia di J.-L. Marion*, Città Nuova, Roma 2001.

tenzionalità, poiché si dirigono verso ciò che è da conoscere nel tentativo di determinarlo, piuttosto che di riconoscerlo<sup>86</sup>. Questa pre-comprensione determinativa occlude il coglimento della pienezza del senso della cosa, poiché costringe la cosa dentro l'orizzonte pre-determinativo del soggetto che conosce. Il primato conoscitivo del soggetto si materializza nel primato economico del capitalista, il quale sfrutta questa capacità iniziale accumulando a partire dall'unico valore che non si può produrre: il privilegio rispetto a tutto il resto, il proprio capitale<sup>87</sup>.

L'incrocio tra metafisica ed economia avviene allora nella *potenza della causa*, la quale, nel fondare ciò di cui è causa, allo stesso tempo consacra la sua superiorità ontologica, secondo quella legge per cui l'effetto che discende da una causa non potrà mai essere superiore ad essa. La potenza della causa custodisce una segreta contabilità dell'evoluzione creatrice, poiché tutto ciò che è diviene segno degradato della sua causa. Dal principio di causalità discende allora un modello metafisico di relazione, il quale ripropone, sul versante della relazione, la stessa violenza con cui spesso s'interpreta la potenza della causa in metafisica. Le relazioni economiche, perlopiù, manifestano *concretamente* questa violenza. Eppure, riguardo al dono, la possibilità stessa della sua circolazione – lo scambio dei doni, l'ipostasi della soggettività nelle figure del donatario e del donatore, l'ingiunzione al ricambiare – prefigura una relazione di questo tipo? Il cuore della questione rimane anche qui immutato. La risposta di Marion è anche qui decisa, forse troppo:

Prima di proseguire, osserviamo un punto: i due modelli che si tratta di superare, l'interpretazione causale della donazione e l'interpretazione economica del dono, si riconducono di fatto ad un solo modello standard. Nel suo contesto, i partners della donazione – il donatore e il donatario, al singolare e al plurale – che commerciano nello scambio si scoprono come già interpretati come cause, secondo le accezioni metafisiche del concetto. La donazione produce, come causa efficiente, il dono, esso stesso effettuato ed effettivo; il dona-

<sup>86</sup> Sul tema cfr. E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 109-179.

<sup>87</sup> In ultima istanza, dunque, capitale e capitalista coincidono, essendo il primo l'accumulazione dilatata e materiale della potenza che muove il secondo.

tario riceve il dono come causa finale; il dono, infine, come prodotto formato, chiede una causa formale e una causa materiale per consistere in se stesso. Poiché l'efficienza domina fra le cause, essa dominerà anche tutta la causalità dello scambio: la gratuità, per esempio, sembrerà una lacuna dell'efficienza e un'eccezione alla giusta reciprocità – poco importa che si lodi il suo disinteressamento, o che vi si biasimi una mancanza da guadagnare. [...] Posseduto, il dono possiede gli attori dell'economia – così l'economia riporta il presente del dono alla presenza metafisica, mentre la causalità conferisce allo scambio il fondamento dell'uguaglianza metafisica tra l'effetto e la causa (DC 101).

La relazione di dono riporterebbe quest'ultimo dentro il modello economico-metafisico, poiché sarebbe perfettamente spiegabile facendo ricorso alle cause. Dentro questo modello il dono necessariamente sarebbe ridotto al rango di oggetto e/o ente (e la sua relazione al rango di transazione economica). A meno che – qui il proposito marioniano – il dono non venga ridotto alla sua donazione, cioè non venga “alleggerito” di ogni suo aspetto intersoggettivo. La giusta premura di Marion – non fare sparire il dono riducendolo ad un oggetto – s'inverte in un danno ulteriore – farlo sparire riducendolo alla sua donazione. E quest'inversione avviene a partire da un'interpretazione della relazione di dono secondo il modello della relazione di causalità. Ritroviamo qui quanto scritto a proposito della lettura maussiana: se non si presta attenzione al doppio registro della reciprocità, per cui la reciprocità del dono non è la reciprocità della cause, non c'è altra soluzione che quella prospettata da Marion.

Ma questo doppio registro si rivela già nella fallacia dell'interpretazione marioniana della relazione di dono. Come è possibile eguagliare i protagonisti dello scambio del dono agli “attori del dono”? Sia il donatore, per esempio. Non vi è dubbio che egli effettui la donazione, doni il dono rendendolo effettivo, ne sia *anche* causa efficiente. Ciò fa di lui un semplice protagonista di uno scambio, non ancora un donatore. Il motivo per cui noi siamo soliti definire donatore colui che effettua un dono è dato precisamente da un movente che sfugge ad ogni possibile interpretazione causale: il donatore mette in scacco l'idea stessa di un primato ontologico insita nel principio di causalità, poiché, al di là di ogni possibile ritorno, non stabilisce alcun pri-

vilegio. Contestando qualunque movimento gerarchico, la relazione di dono si pone su un registro differente dalle relazioni governate dalla causalità. Una madre che genera un bambino, per esempio, ne è causa efficiente? *Anche*, ma non è certo questo livello della relazione che rende ragione della relazione tra due persone che nominiamo come madre e come figlio. L'inversione del primato della causa – e dunque della legge economica del buon ritorno – si manifesta nel fatto che il figlio rappresenterebbe un effetto paradossale, un effetto che supera in potenza la sua causa, poiché ne incrementa il possesso principale, *il tempo e la vita*. Il figlio possiede più della madre che lo ha generato. Così, se la relazione metafisico-economica propone un'ontologia della dissipazione, nella quale l'essere si degrada lentamente, come seguendo una dinamica entropica, nella relazione di dono l'essere s'incrementa ogni volta, secondo una dinamica anti-entropica – come avremo modo di approfondire nel capitolo conclusivo. Se la legge della causalità riconosce il bene ontologico nella semplice *persistenza dell'essere*, la relazione del dono riconosce la propria misura ontologica *nell'incremento dell'essere*.

Quel che appare certo è che di nuovo è la questione della relazione ad apparire centrale, e a rigettare il dono nella metafisica. A meno che al doppio registro della presenza (dono in quanto oggetto e dono in quanto relazione) e al doppio registro della reciprocità (reciprocità del mercato e reciprocità del dono) non corrisponda anche un doppio registro della metafisica. Da un lato la metafisica legata alle leggi dell'economia, alla potenza della causa e, in ultima istanza, al potere violento di abbandonare, nel quale consisterebbe in fondo il fondare l'effetto da parte della causa. Dall'altro lato la metafisica legata alle leggi del dono, alla reciprocità dello scambio e, in ultima istanza, al potere non violento d'essere prossimi, nel quale si rivela la persistenza nel tempo (cioè la circolarità del dono, il suo scambio, il ritorno, il triplice movimento del donare, ricevere, ricambiare), come nuovo modello di fondamento. In questo caso è evidente come la metafisica sarebbe legata al fondamento relazionale dell'umanità, al fatto metafisico fondamentale che noi siamo costituiti in origine dentro una reciprocità nonviolenta, e incrementiamo il



nostro essere, esistiamo autenticamente, nella memoria e nella cura di questa radice, che è insieme origine metafisica e prossimità etica, primo insegnamento metafisico e inizio d'ogni relazione etica.

Ogni tentativo che neghi la dimensione relazionale del dono, compreso quello di Marion, si muove cercando di negare ogni metafisica del dono ma finisce per rigettare anche ogni possibile etica del dono. È proprio questo il punto: cosa rimane del dono, una volta eliminata la dimensione etica? Marion riprende qui la domanda fondamentale posta da Derrida: come operare se «le condizioni di possibilità del dono designano simultaneamente le condizioni d'impossibilità?»<sup>88</sup>, modificandone però la risposta:

Basta, per rispondere, notare che quest'obiezione contiene già il suo rifiuto: essa stabilisce certo le condizioni a partire dalle quali ciò che si chiama "dono" diventa impossibile, ma non certamente che ciò che diviene così impossibile merita ancora il nome di dono: identificando la possibilità del dono alla sua impossibilità, questa contraddizione non enuncia l'essenza di niente, dunque non di un dono qualunque. Risponderemo dunque che le condizioni d'impossibilità (o di possibilità) provano soltanto che ciò che è stato studiato non meritava il titolo di dono e che, se dono dovesse mai aversi, esso avrebbe necessariamente altre condizioni di possibilità piuttosto che quelle della sua impossibilità. Positivamente, ciò significa che il dono non si saprebbe più rintracciare nel sistema dello scambio, la cui reciprocità lega donatore e donatario (DC 100).

Si consuma così la rottura e lo scarto tra la posizione di Derrida e quella di Marion. Quel "rifiuto" attribuito da Marion alla logica derridiana dell'impossibilità non rende merito all'intento di Derrida. La logica dell'impossibilità stabilisce anzi le condizioni a partire dalle quali ciò che si chiama dono rimane dono, e soltanto per questo risulta impossibile. L'impossibilità del dono si oppone alla presenza dell'oggetto e vive in quest'opposizione. Derrida non cade mai nella tentazione di descrivere l'essenza del dono come essenza di niente, se non a partire dalla lezione

---

<sup>88</sup> J. DERRIDA, *Donner le temps; I: La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991; tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, R. Cortina editore, Milano 1996, p. 14.

ne heideggeriana, dunque con la premura di *sostare* nell'impossibilità, poiché essa non libera il dono ad un'altra possibilità – la donazione, per esempio – ma chiarisce il dono nel suo eccesso d'essenza, mantenendolo nella differenza ontologica. In questo modo la posizione derridiana rifiuta con lo stesso vigore filosofico tanto la presentificazione quanto la nullificazione del dono. Il dono è proprio in quanto non c'è. L'impossibilità non chiude lo spazio del dono ma lo fissa in questo eccesso di essere rispetto alla presenza, *quasi nulla*, ma proprio per questo dono. Così la lettura di Derrida offerta da Marion risulta forse un po' ingenerosa: solo ciò che permane nello spazio aperto dalle condizioni di impossibilità «merita ancora il nome di dono»; qualunque tentativo che proponga altre condizioni di possibilità al dono lo perderebbe nella sua essenza di *quasi-niente*. Marion sceglie invece di mettere tra parentesi le condizioni d'impossibilità che definiscono il dono per nominare come tale un fenomeno rispondente alle condizioni di possibilità dettate dalla donazione. Lo stesso *signum* viene a significare un'altra *res*. La donazione renderà possibile qualcosa segnalata ancora dal nome *dono*, ma ciò non sarà più la stessa cosa. Un solo *signum* – dono – due *res* differenti – il dono a partire da se stesso e il dono ridotto alla donazione. L'analisi fenomenologica di Marion può ora decollare: *fenomenologia del dono senza dono*, che ha già *abbandonato* il dono in nome delle possibilità aperte dalla donazione: «Pensare il dono verso e a partire dalla donazione, imporrà di non assegnargli più come verità né lo scambio né il ritorno. [...] Il dono non equivale alla “dazione”, la dotazione, la rimessa in generale – perché esso vi aggiunge una perdita, una sottrazione... Il dono appare quando comincia a perdersi e si perde nella misura in cui si ostina a ritrovarsi» (DC 102).

### *Antifenomenologia del dono*

Dinanzi allo scacco del dono e al suo autocontraddirsi, soltanto la donazione può, secondo Marion, riaprire il discorso in positivo. Ridurre il dono alla donazione sarà il modo per affrancare sia l'uno sia l'altra da ogni determinazione causale. Ma subito sorge una complicazione di metodo:

Come ridurre il dono alla donazione e la donazione a se stessa, senza ricadere sia nella tautologia (il dono non equivale alla donazione?) sia nella contraddizione (la donazione non implica obbligatoriamente una qualche trascendenza da un termine all'altro?). Ma questa stessa questione apre la soluzione: se deve esserci riduzione, questa non potrebbe accadere, anche nel caso del dono e della donazione, che al modo in cui si compie la riduzione in fenomenologia: attraverso la messa tra parentesi delle trascendenze, quali che esse siano (DC 103).

La riduzione del dono alla donazione avviene come una messa tra parentesi delle trascendenze, "quali che esse siano". Schivare il pericolo del "ritorno di trascendenza" è forse l'obiettivo nascosto di tutta l'ultima fase del pensiero di Marion. La fenomenologia, con la sua stringente tecnica, serve precisamente ad evitare questo ritorno. La sua diffidenza nei confronti della categoria di trascendenza non deve però far pensare ad un rifiuto, ma piuttosto ad una marcata attenzione: evitando il ritorno della trascendenza, che riporterebbe inevitabilmente alla metafisica e alla sua crisi, si può cercare di recuperare una dimensione ulteriore. Egli prende sul serio sia la metafisica, in quanto discorso sulla trascendenza, sia le critiche ad essa, in quanto finirebbe per essere ontoteologia. Bisogna liberare questo discorso dal modello metafisico della tradizione. Ora, in che consisterebbe questo ritorno alla trascendenza metafisica che tarperebbe le ali al discorso sulla trascendenza stessa? Perché l'elemento decisivo del dono, ma anche il valore euristico principale del metodo fenomenologico, verrebbe ad essere proprio la messa tra parentesi delle trascendenze? Il pericolo è duplice, e si manifesta nel caso ormai celebre del *donatore trascendentale*. Il donatore trascendentale si pone innanzitutto come una causa, riconsegnando la donazione allo schema precedentemente descritto. Il primo pericolo è dunque quello del ricorso alla causalità. Poiché il donatore trascendentale non si consuma nel suo dono ma rimane affermato al di là di esso, ripropone anche il pericolo dello scambio: poiché egli è trascendentale, *precede* il dono e in questo modo attende il ritorno, legittimando la relazione metafisica dello scambio. Il secondo pericolo è dunque una forma di relazione, nella quale le trascendenze eserciterebbero il proprio dominio non solo su ciò che viene donato (dono), ma anche sull'atto stesso del donare (donazione). La causalità e lo scambio si evitano

soltanto riducendo le trascendenze nel modo della donazione fenomenologica. Il ricorso alla fenomenologia appare qui necessario, poiché essa è il metodo per eccellenza che mette tra parentesi la trascendenza. Vi sarebbe una naturale vocazione anti-metafisica nel metodo fenomenologico<sup>89</sup>. Il ricorso alla tecnica fenomenologica pone però un altro significativo problema: perché il dono venga ridotto alla donazione, esso dovrà apparire all'interno di una coscienza, che assicurerà in questo modo «la funzione di Io trascendentale» (DC 104). La funzione trascendentale della coscienza non deve ingannare. Essa svolgerà la propria funzione riduttiva per trovare infine la nuda donazione come elemento originario di se stessa. Questo significativo rovesciamento del primato della coscienza rispetto alla donazione nella figura dell'adonato – il risultato a nostro avviso più originale di *Dato che* – avviene però successivamente, per cui questo ritorno alla coscienza appare, nel contesto di questo libro, ancora assai oscuro<sup>90</sup>.

Il ricorso alla coscienza permette di fissare i vissuti del dono, a partire dai quali dare poi luogo alla riduzione. È chiaro come le coscienze cui appartengono i vissuti di dono sono necessariamente quelle del donatore e del donatario. Il paradosso da schivare sarà dunque questo: ridurre il dono dai suoi elementi di trascendenza e dalle loro *funzioni* – la trascendenza del donatore e del donatario. Ridurre gli stessi elementi che rendono possibile la riduzione. Questo paradosso può essere schivato solo negando ogni relazione tra donatore e donatario: essi intenzioneranno il dono mai *simultaneamente*. La simultaneità ricondur-

---

<sup>89</sup> Il valore anti-metafisico sarebbe propedeutico all'apertura ultima delle questioni metafisiche liberate da ogni pericolo ontoteologico. Proprio il rigore del metodo fenomenologico rappresenterebbe la più solida garanzia affinché questo avvenga.

<sup>90</sup> Bisogna aver già letto tutta l'opera (e in particolare il libro V) per comprendere appieno questa funzione diaconica della coscienza rispetto alla donazione, anche alla donazione che si rivela riducendo il dono. Marion scrive infatti: «Lo statuto di ciò che assume qui alternativamente la funzione di coscienza troverà più tardi la sua esplicita trattazione» (DC 104; cfr. DC, pp. 304-390).

rebbe l'intenzionalità su di un versante extra-fenomenologico, segnalerebbe anzi una temporalità di tipo relazionale: intenzionare il dono nello stesso tempo, *insieme*. La riduzione comporta un solipsismo della coscienza: essa dovrà intenzionare il dono nella solitudine più assoluta, senza alcuna condivisione, in un mondo ridotto ai limiti del proprio orizzonte. Questo solipsismo, a cui anche la coscienza spodestata dal suo primato – l'*adonato* – sembra cedere, pone la riduzione del dono alla donazione su un piano essenzialmente diverso da quello dell'intersoggettività, ma dunque, secondo quanto ripetutamente scritto, dal piano stesso del dono in quanto essenzialmente relazione<sup>91</sup>.

All'interno di quest'ordine di questioni e di procedure fenomenologiche, possiamo finalmente seguire Marion nell'abbozzo di questa singolare fenomenologia del dono (o della donazione?) a partire dalla triplice riduzione del donatario, del donatore, del dono donato.

1) *La messa tra parentesi del donatario*. Il dono, per compiersi, non necessita di un donatario. Quest'affermazione in negativo si rovescia, dopo quanto detto, in una pretesa in positivo: non soltanto il dono non scompare una volta messo tra parentesi il donatario, ma anzi questo pare essere l'unico modo possibile perché il dono sia effettivamente *possibile*, scongiurando in questo modo la doppia squalifica della causalità e dello scambio<sup>92</sup>: «Il dono non tollera, ma richiede la messa tra parentesi del donata-

---

<sup>91</sup> Scrive Marion in una nota significativa: «Non ci si meraviglierà del fatto che ci atteniamo a un solo donatore, un oggetto dato, un donatario, senza considerare la possibilità di moltiplicare l'uno o l'altro; non abbiamo l'ambizione di trattare la questione cosiddetta della intersoggettività – che certo domanda l'inclusione del terzo – ma solo quella della donazione» (DC 104 nota 159). Ma si può avere l'ambizione di trattare del dono senza avere l'ambizione di trattare dell'intersoggettività?

<sup>92</sup> «Il dono subirebbe una doppia squalifica. (i) Il donatario potrebbe ritenersi non solo come l'uno dei suoi attori, ma anche una delle cause: causa efficiente, per averlo eventualmente provocato supplicando, anzi minacciando; causa finale, per averlo eventualmente provocato supplicando, anzi minacciando; causa finale, anche per averlo giustamente meritato a causa della miseria o a causa delle sue opere. Il dono avrebbe, in tutti i casi, eccellenti motivi – cosa c'è di strano nel fatto che avrebbe avuto, nel suo beneficiario,

rio; esso sparirebbe puramente e semplicemente se il donatario restasse sempre visibile, accessibile, presente». Dunque, «il dono può compiersi senza donatario»<sup>93</sup>. Ma come è possibile donare senza donatario? Il dono esige infatti di essere donato a qualcuno. La soluzione, secondo Marion, è che il donatario non voglia e non possa ricambiare il dono, così da spezzare il dono ed evitare la contabilità dell'andare e tornare del dono. La riduzione del donatario dovrà avvenire attraverso la fedeltà a questa «sorta di legge del non-ritorno» (DC 106).

Ma questa legge del non-ritorno è sufficiente ad eliminare ogni trascendenza o non la consacra definitivamente? Chi è il donatario che non può ricambiare? Se il donatario non può ricambiare, egli non permane sotto forma di colui che non può (e non deve) ricambiare? La riduzione del donatario, seguendo la legge del non-ritorno, libera il donatario da ogni tentazione economica, se così possiamo dire, ma in questo modo lo trasfigura attestando la sua partecipazione al dono e, così, riaffermando l'inaggrabilità della relazione, poiché rimane confermato *che qualcuno dona qualcosa a qualcun altro*<sup>94</sup>. Cerchiamo di supportare questa nostra contro-interpretazione proseguendo l'analisi della fenomenologia del dono tentata da Marion. Prenderemo in considerazione due vissuti esemplari di dono nei quali, secondo Marion, si compie la riduzione del donatario: il dono anonimo, il dono al nemico.

---

*una causa moltiplicata? Esso si riassumerebbe in un semplice effetto, ripreso di nuovo in un dispositivo metafisico comune.* (ii) C'è di più, se il donatario resta, dopo il compimento del dono, sempre là dinanzi al suo benefattore, come evitare che, benché questo dono in principio sia stato gratuito, non divenga quasi impossibile non renderlo? Anche la semplice riconoscenza può funzionare come un prezzo da pagare, in ritorno, a volte più pesante da assolvere che il suo equivalente in denaro. Allora il dono regredirebbe immediatamente al rango, del resto onorabile, di uno scambio, in cui la reciprocità (reale o desiderata) ristabilisce un puro commercio» (DC 105 cn).

<sup>93</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 48.

<sup>94</sup> Questa relazione viene anzi liberata da ogni obiezione metafisica, diventa essa stessa un modello di reciprocità non violenta, non causale, non metafisica, non mercantile, ma su basi diverse da quelle messe in risalto dallo stesso Marion.

*La prima figura di donatario ridotto attiene all'esperienza delle campagne di solidarietà*, per cui ciascuno dona senza sapere precisamente a chi dona, e viceversa colui che riceve non può identificare colui dal quale riceve. Ha ragione Marion a mettere in evidenza questa forma sociale del dono, poiché essa è oggi una delle forme più equivocate, e contestabili. È indubbiamente un'esperienza assai diffusa, e deve la sua diffusione alla mediazione dei mezzi di comunicazione, i quali contengono ciò che chiede il dono e allo stesso tempo inducono il meccanismo d'aiuto pubblicizzandolo, rendendolo fenomeno pubblico. Non è un caso che questa forma di dono sia una forma sempre mediata, e questa mediazione, oltre ad allontanare gli attori del dono fino alla loro reciproca ignoranza (anch'essa è in fondo una sorta di reciprocità), moltiplica gli attori confondendo la stessa trama del dono. All'inizio c'è un evento reale del quale non si viene a conoscenza se non attraverso la sua immissione dentro il virtuale (per cui non distinguiamo le immagini di quell'evento dall'evento effettivo e doniamo per alleviare le *immagini* del dolore piuttosto che il dolore reale), poi c'è l'induzione del bisogno legato ad una condivisione sociale (in ogni campagna di solidarietà donare è una *competizione* – superare il traguardo della campagna precedente, essere dentro il processo per sentire di partecipare alla comunità compassionevole). Successivamente c'è la mediazione delle banche e di tutti i canali di controllo del dono stesso (così che quando doniamo per qualche campagna versiamo a qualche banca – strana mediazione che scinde il fine dal termine), e infine c'è – quando gli scandali non hanno già consumato la sostanza del dono – l'effettivo donare a qualcuno.

Ma che dono rimane alla fine di questo *iter* così massacrante e ambiguo? Giustamente Marion, nei suoi scritti più recenti, tende a non dare troppo peso a questa figura, poiché è ben consapevole che vi è un'altra possibile interpretazione, forse troppo sommaria e brutale, ma con il pregio di essere perlopiù vera: «l'argomento dell'anonimato potrebbe essere messo in discussione, intravedendo che un tale dono non esiste, [...] del resto, si è visto che si tratta più di solidarietà e di qualcosa di legitti-

mamente dovuto che di un dono»<sup>95</sup>. L'esperienza del dono anonimo, insomma, piuttosto che riportare il dono alla sua purezza (il regno della donazione, secondo Marion), ci rigetta dentro quel vasto campo d'esperienze umane che Marion, con acutezza, definisce «i deliri del dono»<sup>96</sup>.

Eppure, ammettendo che vi siano dei rari casi in cui il dono giunge a destinazione senza essersi perduto dentro i deliri organizzati, bisogna prendere sul serio l'argomentazione di Marion, secondo il quale la lontananza del donatario scongiura la sua effettiva *presenza*, realizzando la sua riduzione e la sua scomparsa. È sufficiente che il donatario non appaia, non si conosca, non si scelga, affinché non vi sia riconosciuto? A noi pare invece che il riconoscimento del donatario sia condizione del dono, e che esso si confermi anche nel dono anonimo. Quando doniamo a distanza, e nell'invisibilità del donatario, diamo luogo ad una relazione di riconoscimento che è condizione del riconoscimento stesso che si compie nel dono a qualcuno che chiamiamo per nome. Prima ancora di riconoscere attraverso il nome, noi riconosciamo ciascuno nell'intrinseca dignità data nella partecipazione al comune legame intraumano. Già questo riconoscimento, movente del dono anonimo, piuttosto che ripudiare la relazione con il donatario, l'apologizza. Non è un caso che gli studiosi del *Mauss* abbiano da tempo analizzato quelle forme di dono che appartengono alla socialità secondaria<sup>97</sup>, cioè «quel tipo di rapporto soggetto alla legge dell'impersonalità», sottolineando come queste forme siano patrimonio di tutte le grandi religioni, in particolare il buddismo, e attribuendo alla

---

<sup>95</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 49. «In senso stretto io non so a chi do, benché sappia chi s'impadronisca di ciò che do» (DC 107).

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>97</sup> A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., p. 67. In particolare, oltre al caso delle campagne umanitarie, è stato oggetto di numerosi studi anche il caso del dono del sangue. Sul tema cfr. J. GODBOUT, *Le Language du don*, Fides, Montreal 1996; *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 20-24 e il classico R. TITMUS, *The gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, Vintage Book, New York 1972.



modernità il merito d'averle laicizzate: «la modernità vede svilupparsi una forma di dono inedita, il dono agli estranei, nella quale esso non serve più a far nascere o a consolidare relazioni interpersonali stabili, quasi comunitarie, ma alimenta reti aperte potenzialmente all'infinito, molto oltre la conoscenza reciproca concreta»<sup>98</sup>.

Il dono anonimo allora, lungi dal ridurre il donatario e con esso la relazione di dono, estende quest'ultima attraverso l'alimentazione di «reti aperte potenzialmente all'infinito», e non solo da un punto di vista spaziale, ma anche da un punto di vista temporale<sup>99</sup>. In modo meno ambiguo delle campagne umanitarie, un esempio di dono anonimo è infatti proprio il dono del nome. Esso è un dono che precede molto spesso la stessa messa in esistenza del donatario (anche se la sua celebrazione avviene successivamente, nell'atto ufficiale di nascita o, per via sacramentale, nel battesimo), che dunque è per eccellenza colui che non c'è: egli non ha ancora vita, non ha ancora volto, è soltanto atteso. Eppure, ce la sentiremmo di affermare che egli scompare? Non ancora apparso, il donatario cui s'assegna il nome è già dentro una relazione, è riconosciuto come colui al quale donare il nome: colui che è atteso è già in attesa del nome. Il dono del nome si rivolge all'anonimo per eccellenza, e invece che testimoniare la scomparsa, ne sostiene l'irriducibile presenza<sup>100</sup> dentro la relazione.

---

<sup>98</sup> A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., p. 241. Sul tema cfr. anche P. CHARNIAL, *Justice, don et association*, La Découverte, Paris 2001.

<sup>99</sup> «Per quanto riguarda il dono allo sconosciuto, mi sembra, al contrario di quanto sostiene Titmuss, che questo tipo di dono esprima anche l'identità sociale: quella del donatore e quella di chi riceve. [...] Vero è che nel dono agli sconosciuti questo fenomeno può essere smussato e sminuito per la presenza di organizzazioni umanitarie che fungono da intermediatrici, così come accade nel volontariato. Ma tale dimensione resta presente in tutti i tipi di dono. Ci sono, dunque, aspetti comuni del dono che ci fanno concludere che in un certo senso il dono è lo stesso fenomeno in tutte le società; o, in altri termini, che nel dono ci sono degli elementi invariabili» (J. GODBOUT, *Quanti doni?*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono*, cit. p. 28).

<sup>100</sup> Tale presenza nulla ha a che vedere con la presenza criticata da Heidegger, Marion, Derrida, come spiegheremo nel capitolo successivo. Ha cer-

Ancora, il donatario del nome non può rendere il dono, e al contempo lo può. Non può rendere quel dono – seguendo un ritorno secondo la contabilità della reciprocità mercantile; ma non possiamo certo negare che egli, nel corso del tempo, lo renda, e lo renda persino in sovrappiù, se quest'affermazione non inducesse già ad un calcolo del dono e dunque ad una ricaduta dentro il paradigma economico. Ciò vale anche per le campagne umanitarie e per tutte le altre esperienze di dono agli estranei: accade in questo modo che percepiamo come un filo segreto che lega il nostro donare ad uno sconosciuto con un ricevere misterioso che improvvisamente ci appare, per cui sentiamo che ciò che abbiamo donato a qualcuno ci ritorna sotto forma di dono ricevuto da qualcun altro: «è una ruota che gira»<sup>101</sup>! Così non è sufficiente riconoscere che «il donatario resta ancora, potenzialmente, se non in condizione, almeno in potenza capace di rendere il dono» (DC 108), ma bisogna altresì riconoscere che quel ritorno si attua dentro una rete di relazione più ampia: se il donatario non ha volto, ogni volto può in ogni momento ricambiare proprio quel dono.

Un'ultima annotazione. Marion, con un'interpretazione assai discutibile, supporta la sua tesi citando indirettamente l'autorità di Levinas: «appare anche una conseguenza essenziale, il dono si può donare senza considerazione per il volto d'altri, e, se si ammette che l'etica si regola sull'ingiunzione silenziosa del volto d'altri, per definizione trascendente perché d'altri, allora bisogna concludere che il dono non dipende direttamente dall'etica» (Ivi). In questo sillogismo ci sono due passaggi che girano a vuoto. In primo luogo appare arbitrario sostenere che il dono anonimo non prenda in considerazione il volto d'altri, poiché, come scritto, c'è in esso anzi una purezza dell'ingiun-

---

cato di rintracciare quest'altra possibilità per la presenza a partire dal nome (anche in riferimento al saggio di MARION, *Au nom, ou comment le taire*, in *De Surcroît*, cit., pp. 155-195) C. CANULLO in *Destituzione dell'ontologia e rovesciamento della fenomenologia*, in G. FERRETTI (a cura di), *Fenomenologia della donazione*, cit., pp.58-63). Ci sentiamo molto vicini al suo tentativo.

<sup>101</sup> J. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, cit., p. 40.

zione: un farsi prossimi alla nuda trascendenza di altri, al volto senza faccia, senza alcuna mediazione estetica. In secondo luogo l'etica del volto non restringe l'ingiunzione al vicino, ma estende la prossimità al lontano, nell'ossessione per cui io sono «rispondente di tutto e di tutti»<sup>102</sup>. L'ingiunzione del Volto m'ossessiona ben al di là del suo starmi dinanzi, ben al di là dell'essere a portata della mia vista. Non è il volto d'altri che, proprio in quanto fuori dalla mia vista, m'interpella e mi chiede ossessivamente di estendere la prossimità all'infinito, di farmi prossimo di colui che non conosco per eccellenza, l'altro, il senza nome, il mio prossimo così distante? La relazione etica si nutre di questo *segreto del nome*, per cui colui del quale *pronuncio il nome* è al contempo colui del quale non posso affermare il segreto – l'infinitamente distante, e *colui del quale non conosco il nome* mi riguarda ingiungendomi la prossimità. Inoltre, il riferimento a Levinas appare qui non soltanto incoerente, ma anche fuori fuoco: si tratta di capire se la solidarietà delle campagne umanitarie appartenga alla dimensione della giustizia o alla dimensione del dono. Nel primo caso il tema levinasiano della responsabilità deve essere ripreso, ma a patto d'escludere del tutto la questione del dono; nel secondo caso si deve invece evitare il riferimento a Levinas. Il riferimento al Volto, in questo caso, confonde le acque non distinguendo la giustizia dal dono<sup>103</sup>.

*La seconda figura del donatario ridotto è il nemico.* Questa figura paradossale – dentro la quale possiamo includere anche l'ultima figura di donatario ridotto presentata da Marion, *l'ingrato* – illuminerebbe senza più alcun'ombra l'esperienza del dono senza donatario, poiché il nemico sarebbe precisamente il donatario che si rifiuta d'essere tale: «Questo donatario incapace di reciprocità lo chiamiamo *il nemico*; questa incapacità non gli

---

<sup>102</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974; tr. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p.143.

<sup>103</sup> La confusione di questi due piani comporta una serie di controindicazioni da non sottovalutare, come, in modi differenti, hanno teorizzato Ricoeur, Levinas, Godbout.

appartiene accidentalmente, ma lo definisce: comportarsi da nemico equivale a non rendere mai il dono» (DC 108).

Colui che è necessario perché il dono si compia: il nemico o colui che è incapace di reciprocità. Quest'incapacità non appartiene all'ordine dell'indigenza ma all'ordine della volontà: egli ne è incapace perché non vuole, pur potendo. La volontà di potenza del nemico ci garantisce dalla reciprocità e dunque garantisce il dono. Quest'accorta selezione di colui che è incapace di reciprocità va analizzata con attenzione. Chi è il donatario incapace di reciprocità? Forse il nostro pensiero s'indirizzerebbe subito verso le figure dell'indigenza, il povero, la vedova e l'orfano, coloro che non possono restituire perché nulla hanno da restituire. La loro indigenza non basta, non è garanzia al dono, poiché essa appartiene al piano del possesso – il povero non *ha* nulla –, può essere un accidente, può risolversi da un momento all'altro: se il povero non è più povero, egli viene restituito alla condizione del donatario capace di reciprocità, anzi egli non ha più alcun motivo per non dare luogo al ritorno. Il dono stesso, nello stesso istante in cui si dirige verso il povero, ne muta lo *status*, poiché gli consegna qualcosa in possesso, spegne quell'indigenza assoluta in nome della quale il dono era stato donato e non poteva essere restituito. Donare al povero significa restituirgli il potere di (contro) donare, eliminare la sua condizione assoluta di povertà<sup>104</sup>, ritornare alla circolarità relazionale del dono scambiato.

Il dono non potrà invece nulla contro il nemico: se il povero viene trasformato dal dono, il nemico viene riconfermato dal dono<sup>105</sup>. Poiché l'inimicizia definisce l'essenza del nemico, al-

---

<sup>104</sup> Se anche il povero continuasse a non possedere nulla, egli potrebbe sempre ringraziare. Se anche egli s'astenesse dal ringraziare, proprio la sua condizione d'indigenza assoluta lascerebbe al donatore la coscienza della propria superiorità elargita.

<sup>105</sup> «Si tratti di un nemico privato o collettivo poco importa, perché in ogni caso l'odio che egli prova per me lo condurrà ad interpretare il mio dono come un insulto e ogni mio tentativo di fregiarmi di generosità come un'umiliazione supplementare. Non solo egli non contraccambierà il mio dono, non solo negherà che si tratti di un dono leggendo piuttosto in esso una provocazione,

lora donare al nemico sarà l'unico modo per donare garantendosi da un eventuale ritorno, scongiurando il rischio della reciprocità e mettendo in moto un dono ridotto alla sua semplice donazione, nella costruzione del quale non intervengano cioè né l'accettazione del donatario (il nemico rifiuta il dono, se può) né la rendita (il nemico, se proprio deve accettare il dono, ci restituisce un incremento d'odio, una vendetta o un misconoscimento, oppone al messaggio pacifico del dono la parola violenta della vendetta). Ritroviamo qui affermata quella stessa opposizione che abbiamo sfiorato nelle prime pagine di questo capitolo, quella tra *gratuità* e *reciprocità* del dono. Donare al nemico assicura il massimo della gratuità proprio perché riduce al minimo – al niente, secondo Marion – la *reciprocità*:

Questo dono resta conforme a se stesso (dunque alla donazione) solo nella misura in cui non sprofonda nello scambio, in cui la reciprocità annullerebbe la gratuità; il dono chiede, per donarsi, dunque per *decidersi* a partire da sé solo, di donare senza ritorno né risposta; il donatario deve non poter rendere o, per lo meno, la speranza che possa farlo non deve intervenire quando un dono si dona. Un tale donatario, identificabile come il beneficiario del dono assolutamente incapace di renderlo, si chiama *nemico*: colui che non ama di ritorno, e dunque permette di amare gratuitamente, in pura perdita e a fondo perduto; dare al proprio nemico è donare invano, per niente, senza ragione; e dunque donare a nudo, a crudo, a vista: ma è giustamente allora che il dono si dà senza confusione né ipoteca: si *dona* e non si scambia, perché *si* perde (DC 109 cn).

Quale gratuità e quale reciprocità s'oppongono in questo modello? La gratuità sarebbe il carattere finale d'ogni azione compiuta *per nulla*, e, attraverso questo passaggio purificatore, dovrebbe evitare qualunque compromissione con l'interesse. La pura gratuità, ovvero il disinteresse più totale. Da questo punto di vista il modello di comportamento oblativo non sa-

---

ma a causa di esso egli proverà nei miei confronti un odio ancora più grande: mi renderà pan per focaccia, io avrò meritato di essere odiato quanto più avrò voluto fargli del bene con la mia ricchezza, avendolo reso, attraverso di essa, schiavo della mia forza, ecc. egli si vendicherà per affrancarsi dal minimo dubbio di riconoscenza: mi ucciderà piuttosto che riconoscere di dovermi la minima riconoscenza» (J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 49).

rebbe da ritrovare nel dio cristiano, ma negli dei greci, indifferenti nel loro elargire ciò di cui sovrabbondano. Quale disinteresse più puro e non compromesso di questo? Il dio cristiano, invece, compromette ogni suo atto, dalla creazione all'incarnazione e alla croce, nell'incontro con l'uomo. Delle due l'una: o il dio cristiano non rappresenta una raffigurazione simbolica degli eventi di gratuità, oppure vi si rivela un modello diverso di gratuità, nel quale si dona per l'altro, non per nulla. È proprio la diversa posizione nei confronti della relazione che scandisce la differenza di senso tra questi due modelli di gratuità.

*La gratuità del per nulla* trova il suo criterio di verifica proprio nell'assenza di reciprocità, poiché preserva la differenza del dono rispetto alla presenza che circola nello scambio. Donare gratuitamente vorrebbe dire abbandonare il dono in uno spazio dentro il quale esso possa non essere accettato e non essere riconosciuto come dono piuttosto che istituire attraverso il dono la relazione. Il disinteresse sarebbe così consegnato all'oblio, alla non (ri)conoscenza, alla perdita di qualunque contatto con ciò che si è donato e, in ultima istanza, *all'abbandono*.

*La gratuità del per l'altro* trova il suo criterio di verifica nella relazione, la quale preserva la differenza del dono trasferendola però all'altro: il valore del dono non risiede infatti nel dono scambiato – il quale può o non può essere presente, dal momento che gli si può attribuire un valore economico – ma in colui al quale si dona. Non utilizzando la distinzione tra questi due significati di gratuità, nel dibattito tradizionale – sia a livello filosofico sia a livello esistenziale – la contrapposizione risulta così essere tra il movente dell'interesse e quello del disinteresse. Il dono interessato sarebbe un veleno, poiché prefigurerebbe un'aspettativa di ritorno. Il dono disinteressato sarebbe il vero dono solo in quanto donato per nulla. Nella prospettiva da noi proposta, questa contrapposizione perde validità: al dono appartiene un movente d'interesse: noi siamo interessati nel senso d'essere *tra* (inter-esse) gli altri, naturalmente in relazione. Quest'interesse può esercitarsi con gli altri in vista di un ritorno a sé – l'interesse in

senso economico – ma può anche essere un interesse responsabile per l'altro<sup>106</sup>.

A questo doppio modello di gratuità corrisponde il doppio modello di reciprocità già presentato. La reciprocità schivata da Marion prevede una necessaria contabilità del ritorno, per cui quest'ultimo deve corrispondere al dono, averne lo stesso valore, essere lo stesso dono o corrispondere a quel dono preciso attraverso il sostitutivo per eccellenza, la moneta. La moneta – attraverso essa il valore economico – permette di rimpiazzare il dono in modo da chiudere, almeno apparentemente, il circolo con un pareggio di bilancio: il sostitutivo monetario fa da terzo tra il dono e il contro dono permettendo una comune identificazione: dinanzi all'impossibilità di ridonare il dono stesso, viene restituito un dono dallo stesso valore. Pur ammettendo che il dono inevitabilmente *si perde* in tale reciprocità, dobbiamo altresì riconoscere che essa è in realtà *impossibile*. L'impossibilità della reciprocità modellata sull'equilibrio del sostitutivo economico consiste nel fatto che in uno scambio, sotto le false spoglie dell'equilibrio dei conti – ciò che si ricerca e si ottiene è invece un disequilibrio, un disavanzo che produce il primato di colui che dona per primo e, infine, il profitto<sup>107</sup>. Se un dono ricambiato vale lo stesso del dono donato – ha lo stesso valore pur non essendo il dono stesso – ciò che interrompe il circolo è il tempo, il quale toglie o aggiunge valore all'oggetto che transita. Nel tempo si cela l'interesse irrimediabile alla reciprocità mercantile: poiché si dona nel tempo, l'equilibrio del dono cela sempre un profitto e un vantaggio di colui che ha prodotto il circolo, innescandone la reciprocità.

Ma è proprio il tempo che, spezzando la falsa apparenza dell'equilibrio, annuncia una possibilità nuova e insieme una ri-

---

<sup>106</sup> Rivalutando la categoria d'interesse si può evitare un malinteso assai comune: se il dono deve essere necessariamente disinteressato, allora l'unico modo per donare consisterebbe nel lasciare l'altro a se stesso, disinteressarsi dell'altro. Dal disinteresse all'abbandono deresponsabile il passo è assai breve.

<sup>107</sup> Lo ha ben notato R. MANCINI, *Il dono del senso*, Cittadella editrice, Assisi 1998, pp. 176-177.

nuncia legittima: quella per cui pensare la reciprocità non corrisponde mai a pensare l'equilibrio, ma sempre l'intervallo, il dispendio, il sovrappiù. Liberata da una reciprocità mercantile, la reciprocità del dono può dunque approfittare del tempo per riconoscersi come legata ad un ritorno senza condizione, poiché il valore messo in gioco nel dono è già irrecuperabile nell'ordine economico, è il per l'altro come movente dell'agire oblativo: ciò che può ritornare è il dono donato (attraverso se stesso o attraverso il sostitutivo monetario), mai l'altro; per questo il dono prevede e vuole reciprocità senza correre il rischio di decadere in reciprocità mercantile. Affermare che il dono prevede la reciprocità significa intravedere la sua necessità in ogni esperienza del dono. Se prendiamo in considerazione quest'ultima accezione della reciprocità, ne scopriremo attestata la presenza anche nella figura del dono al nemico, colui che dovrebbe poter non restituire.

Assumiamo infatti che la descrizione fenomenologica del dono al nemico sia corretta. Il nemico scongiura la possibilità del ritorno poiché non accetta o non riconosce il dono. Marion fa presente una possibile obiezione, secondo la quale la non accettazione e il non riconoscimento implicano il dileguarsi del dono, piuttosto che la riduzione alla sua essenza di donazione<sup>108</sup>. Per delegittimare quest'obiezione bisogna «stabilire che un dono rifiutato resta ancora un dono in senso pieno» (DC 110). Ma proprio qui sta il punto: che vuol dire che un dono rifiutato è ancora un dono in senso pieno? Secondo Marion la pienezza del dono corrisponde al ripudio dello scambio. Quel che qui non appare convincente non è soltanto la precomprensione che muove quest'argomentazione – e che definisce la pienezza del dono nei

---

<sup>108</sup> «Si obietterà senza dubbio ancora: questa messa tra parentesi del donatario, richiesta anche dalla riduzione del dono, lo rende di fatto impossibile, perché se il donatario (il nemico) non rende il dono, non è per preservarlo dallo scambio, ma perché egli lo nega come dono – rifiutandolo, sia per disprezzo e disgusto, sia per violento impossessamento; ma un dono negato, non accettato o non riconosciuto, resta ancora un dono in senso pieno? In breve, il nemico, nel momento stesso in cui rende manifesto il dono, non lo squalifica già?» (DC 110; sul tema cfr. anche P.-M. Hasse, *Le mémorial de l'éternel*, Paris 1983).



termini di non-reciprocità. A noi pare che la stessa argomentazione non convinca a sufficienza: il dono rifiutato rimane un dono non perché nega la relazione, ma perché la conferma. Nel caso del nemico che rifiuta il dono, tale rifiuto non avviene già all'interno della relazione, confermandola performativamente? Il donatario che rifiuta il dono non finisce per riconoscere necessariamente d'essere colui che, potendo accettare o rifiutare il dono, *lo riceve*? Il rifiuto del dono avviene già all'interno della relazione tra il donatore e il donatario, così da confermare, e non ridurre, il donatario nell'atto stesso del rispondere. La risposta, ancorché negativa, del donatario è già un ritorno, e prefigura una reciprocità del secondo tipo: in essa non si giunge al pareggio dei conti, ma si afferma quel valore di legame che sfugge alla reciprocità mercantile. *L'atto del rifiuto conferma il donatario nella relazione che il dono ha di fatto instaurato.*

Quest'atto esprime un misconoscimento, come non-consapevolezza. Il nemico si accorge del dono e proprio per questo non lo riconosce. Se egli non fosse consapevole del dono e non scegliesse di non riconoscerlo non sarebbe più il nemico. Dunque, piuttosto che un non-riconoscimento, il nemico oppone un riconoscimento negativo, rifiuta non accettando il dono in quanto dono. È chiaro come anche questo caso possa essere interpretato come quello precedente, e dunque, piuttosto che affermare la riduzione del donatario e l'interruzione della relazione, esso riafferma il valore trascendentale della relazione nell'esperienza del dono. Questa relazione di dono, che rimane affermata anche nel dono al nemico, richiede perciò un ulteriore approfondimento di questa figura di dono: si può infatti veramente donare al nemico? Se il donatario è il nemico del donatore, allora il dono o sarà un veleno per riaffermare l'ostilità – un cavallo di Troia – oppure non sarà. Il rapporto d'inimicizia s'opponesse al movente che regola e mette in atto l'evento stesso del dono, a meno che colui che dona, nell'atto stesso del suo dono, non annunci la messa in scacco dello sguardo che individua nell'altro un nemico. Mentre risulta irragionevole e, in fin dei conti, assurda l'idea stessa del dono ad un nemico, può invece considerarsi la possibilità che colui che ancora consideriamo nemico ci doni, poiché egli stesso ha smesso di considerarci tali. Il dono

annuncia la fine della reciprocità ostile. Il dono al nemico è una figura impossibile, dal momento che colui che riceve il dono, per il fatto d'esserne il donatario, viene riconosciuto dal donatore secondo una misura della soggettività che ha già trasceso l'inimicizia. Prendiamo il caso del dono al nemico più rigoroso e al contempo più difficile, il perdono. Colui che perdona riconosce al perdonato una dignità che i motivi dell'inimicizia non sono riusciti a sopprimere definitivamente, sebbene l'abbiano messa in crisi. Così quel dono è donare al nemico, ma ciò che viene donato al donatore è il riconoscimento di non essere per essenza il nemico: *si dona al nemico solo in quanto lo si riconosce essenzialmente come amico*. Marion cita, a supporto della sua posizione, un'affermazione agostiniana che vale molto più come una confutazione finale: «Qual è la perfezione della dilezione? Di amare anche i nostri nemici e di amarli al fine che essi siano fratelli (*et inimicos diligere, et ad hoc diligere ut sint fratres*)»<sup>109</sup>. La *dilectio* si dirige verso il nemico per trasformare il vincolo d'ostilità in un vincolo di fraternità. Colui che è divenuto il nemico appartiene ad una relazione ferita, ad una possibilità di relazione tradita nell'interruzione della vendetta e del reciproco odio: nell'interruzione della stessa intenzionalità del dono. Se nel cuore della relazione con il nemico risplende la possibilità originaria di una relazione non tradita, allora c'è sempre la possibilità del dono al nemico che, nella sua essenza più profonda, è il dono della restituzione ad una reciprocità differente – *la fraternità*. La relazione tradita anela alla reciprocità fraterna, e il ripristino di essa è il motivo per cui si dona al nemico. L'essenza del donare è il *diligere*: non solo *donare al nemico* ma *amare il nemico*. Nel transitivo dell'amore la verità del dono risplende in tutta la trasparenza: ricollocare la relazione all'interno di un con-essere naturale: la fraternità come reciprocità che s'oppone all'ostilità. *Amare i nemici al fine che essi siano fratelli*. Donare al nemico non per abbandonare la relazione ma per riconoscere in essa il *vero dono di ogni dono*.

---

<sup>109</sup> AGOSTINO, *In primam Epistulam Ioannis*, I, 9, in *Opere di Sant'Agostino*, Le Lettere, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova editrice, Roma 1984; cit. DC 109 (tr. it. mod.).

2) *La messa tra parentesi del donatore.* Le successive messe tra parentesi – del donatore e del dono donato – seguiranno lo stesso schema logico già discusso nelle precedenti pagine. Anche in esse cioè la messa tra parentesi avrà successo solo in quanto riesca a dimostrare contemporaneamente che il dono non si compromette nella reciprocità e che esso rimanga, nonostante questo e, in ultima analisi, per questo, donato. Questo doppio risultato può avvenire solo attraverso la riduzione delle trascendenze, e la definizione di uno spazio di manifestazione che coincide perfettamente con la coscienza trascendentale della fenomenologia. Questo ricorso alla coscienza, a partire dalla supposta riduzione del donatario, si rovescia, poiché il dono appare da sé all'unica coscienza che è legittimata a riceverlo, quella del donatore. Il donatore gioca allora il ruolo che prima era del donatario. Ma perché questo schema è così importante per l'architettura fenomenologica di Marion? Perché ridurre il dono attraverso la doppia mossa della sospensione della reciprocità e *contemporaneamente* dell'affermazione del dono in quanto dato/donato? Ribadiamo qui la strumentalità del dono rispetto alla finalità marioniana: stabilire il primato della donazione e dunque ricomprendere il dono in quanto fenomeno particolare di questa legge universale e formale di ogni fenomeno – il fenomenalizzarsi del fenomeno, *qualunque esso sia, anche il dono* – dipende dal fatto che, per mostrarsi – *qualunque cosa essa sia, anche il dono* – deve innanzitutto darsi<sup>110</sup>. Come il donatario

---

<sup>110</sup> «Al donatario si sostituiscono, in regime di riduzione, dei vissuti immanenti alla coscienza (del donatore): il donatario come senza volto ("l'umanitario"), il nemico, l'ingrato, l'assente che deve ancora venire. Questi vissuti restano immanenti, poiché essi descrivono tutti la sospensione del donatario secondo l'attitudine naturale. Essi bastano, tuttavia, a descrivere un dono conforme alla donazione, sebbene o perché liberato da un donatario trascendente. Quando manca il donatario, il dono può solo apparire al donatore, che ne diventa, allora, anche l'attributario. [...] Da ciò deriva questo paradosso: il donatore, che resta il supposto produttore del dono, tanto alla realtà quanto alla fenomenalità, riceve questo dono in altrettanti vissuti di coscienza; il donatore gioca allora – fenomenologicamente e non più secondo l'attitudine naturale – il ruolo di donatario: è a lui che il dono s'accinge ad apparire. Così, anche senza donatario, il dono si compie, perché è sufficiente che *si dia* perché si mostri» (DC 115).

dunque, anche il donatore può e deve scomparire senza per questo far scomparire il dono:

Possiamo, reciprocamente, mettere tra parentesi il donatore? E lo possiamo, senza sospendere, per questo stesso, il dono? Senza alcun dubbio, perché non solo una messa tra parentesi del donatore non invalida la donazione del dono, ma la definisce, piuttosto, obbligatoriamente: senza questa sospensione del donatore, la possibilità di donare il dono si troverebbe compromessa, anzi interdetta. Senza questa messa tra parentesi del donatore, che resterebbe ancora visibile, disponibile e permanente, il dono sparirebbe come tale (secondo la piega della donazione) (DC 116).

Marion individua alcune figure esemplari della messa tra parentesi del donatore e dunque della riduzione del dono alla sua donazione: l'eredità, l'incoscienza, l'indebitamento, la riconoscenza. Tutte queste figure seguono la stessa procedura argomentativa, ovvero aprono il ritrovamento fenomenologico del dono a partire dalla stessa «impossibilità di accedere al donatore» (DC 122).

Quest'impossibilità dipende o dall'inesistenza materiale del donatore, come vedremo nel caso dell'eredità, o semplicemente dalla sua incoscienza, per cui il donatore è scomparso tra le pieghe della donazione, senza per questo togliere legittimità al dono. In questo modo è proprio la scomparsa, materiale e/o simbolica, del donatore a liberare lo spazio del dono quando il dono stesso è offerto in forma incosciente e inconsapevole (ancora gli dei greci!); quando il dono viene necessariamente a rivestire dentro la coscienza del donatario la funzione del debito – poiché la scomparsa del donatore ne impedisce ogni ritorno e dunque rende la diseguaglianza del dono incolmabile –; quando la riconoscenza diventa una deliberazione paradossale del donatario – il quale, dal momento che il dono che ha ricevuto dipende soltanto da sé, può decidere di riconoscerlo o non riconoscerlo come dono<sup>111</sup> – attestando di nuovo la completa autonomia del dono dal suo donatore, ormai scomparso fin dall'ini-

---

<sup>111</sup> Sul tema cfr. R. HORNER, *Marion, Derrida, and the limits of Phenomenology*, cit., pp. 123-137.

zio, incapace di entrare nello spazio della coscienza del donatario dentro il quale si può accedere solo sottomettendosi *in primis* (primato gnoseologico e anche ontologico<sup>112?</sup>) alla sovranità della donazione.

Cerchiamo di analizzare più compiutamente tale riduzione soffermandoci sulla prima figura, *l'eredità*<sup>113</sup>. Quale proprietà particolare distingue l'eredità dagli altri atti che comunemente intenzioniamo in quanto doni? Non vi è dubbio che l'eredità sia un dono – sia secondo la logica più profonda, sia secondo l'attitudine naturale, secondo la quale, come “si lascia in dono”, così “si lascia in eredità”<sup>114</sup>. Eppure l'eredità sospende il dono in uno spazio particolare, quello per cui il donatore è scomparso senza alcuna possibilità di ricomparire. Se il donatore fosse semplicemente rimasto ignoto, quest'ignoranza potrebbe essere colmata dalla volontà del donatario. Ma ora non si tratta semplicemente di non conoscere il donatore, si tratta di ricevere il dono soltanto alla condizione della sua scomparsa materiale e non soltanto simbolica, alla condizione irreversibile della morte. L'eredità è un dono che avviene solo se il donatore è morto<sup>115</sup>. La morte rappresenta dunque la situazione più eloquente dell'assenza del donatore. Ciò comporta una rottura necessaria dallo scambio e dalla relazione: il dono non posso che riceverlo, senza alcuna possibilità di ricambiarlo, e

---

<sup>112</sup> Sul tema cfr. l'illuminante saggio di C. CANULLO, *Destituzione dell'ontologia e rovesciamento della fenomenologia in Réduction et donation*, in G. FERRETTI (a cura di), *Fenomenologia della donazione*, cit., pp.25-63.

<sup>113</sup> La scelta di soffermarci su questa figura e non sulle altre, pur apparendo arbitraria, è legittimata dall'*auctoritas* dello stesso Marion il quale in *L'incoscienza del dono* sceglie di soffermarsi soltanto su questa figura omettendo le altre.

<sup>114</sup> Sul tema cfr. A. GOTMAN, *Le vase c'est ma tante. De quelques propriétés des biens hérités*, in «Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie», XIV (1989), pp. 125-150.

<sup>115</sup> Che l'eredità si *compia* nel momento in cui il donatore viene a mancare è indiscutibile, tanto quanto il fatto che essa *cominci* prima. L'eredità *promessa* non è già l'inizio della dinamica oblativa? E se è così, quest'inizio non ha necessariamente bisogno della *presenza* del donatore, il quale deve *prendere la parola* impegnandosi nel dono?

nemmeno di ringraziare o di essere riconoscente. Per lo stesso motivo per cui quel dono si compie, il ritorno e il ringraziamento vengono sospesi. Quest'assenza empirica – determinata dalla morte – sancisce al contempo l'inizio del dono e la fine dello scambio, riduce il dono alla sua semplice donazione, poiché l'assenza del donatore ne è elemento sostanziale e mai accidentale, più precisamente ne è la condizione trascendentale:

Io non potrò mai rendergli niente perché questa stessa impossibilità costituisce la condizione del dono che mi viene fatto: occorre la morte del testatore perché il testamento divenga effettivo; bisogna dunque che io non abbia nessuno da ringraziare per poter ricevere il dono che egli mi dona. [...] In tutti i casi il donatore manca, la riconoscenza e il rimborso sono esclusi – malgrado tutto il dono si compie perfettamente – non fosse che perché io incasso l'eredità (priva, certamente, dei diritti di successione), anche se non nutro alcun affetto particolare per colui dal quale proviene. Il dono, dunque, appare pienamente benchè inatteso, immeritato, senza debito, senza riconoscenza né ritorno. Al contrario, esso trova tutto il suo senso in questa stessa assenza di motivo e di ragion sufficiente<sup>116</sup>.

Nell'eredità si realizzerebbe dunque perfettamente la riduzione del dono alla sua donazione, e in questo modo la sottrazione del dono stesso dall'orizzonte dello scambio e della reciprocità, dai pericoli della relazione e della presenza. Eppure in quest'analisi fenomenologica dell'eredità vi sono alcuni aspetti che non convincono pienamente. Il primo aspetto concerne la scomparsa del donatore. Non vi è dubbio che colui che lascia in eredità scompare nel momento stesso in cui si compie l'eredità. Ma proprio per questo il testatore non può mai essere definito il donatore, poiché egli lo diventa solo dopo essere scomparso. La morte di colui che lascia in eredità non coincide con la scomparsa del donatore. Il ragionamento di Marion può dunque essere rovesciato: proprio la morte, poiché mette in atto il dono, libera il donatore (che prima d'esser morto non può essere ancora considerato tale). Piuttosto che sancirne la scomparsa, la morte ne è condizione positiva.

---

<sup>116</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 48.

È altresì evidente che questo paradosso logico non è sufficiente, poiché anzi in esso si intravede forse un significato ontologico. Se la figura del donatore non scompare con l'assenza materiale e definitiva del defunto, allora in essa vi è come una possibilità di essere oltre la stessa morte: colui che è morto rimane ontologicamente affermato in quanto è il *donatore*. Quest'affermazione ontologica, ad uno sguardo più accorto, rimanda ad una dimensione dentro la quale l'essere stesso di colui che muore non viene toccato dalla morte, e questa dimensione è precisamente lo spazio della relazione. Lasciando in eredità, il donatore si lascia in eredità, si affida a colui che riceve, il cui compito principale, rappresentato simbolicamente dalla cura delle cose ereditate, è di mantenere viva la relazione con il donatore e in questo modo, nel modo misterioso e invisibile che attiene alle nostre relazioni con i morti, non lasciare che la morte abbia l'ultima parola<sup>117</sup>. Piuttosto che significare la rottura e la fine della relazione, l'eredità ne potrebbe allora rappresentare l'apologia, e il suo significato ultimo starebbe in questa trasfigurazione ontologica di colui che è morto in colui che dona. Non è un caso che un elemento essenziale dell'eredità è perlopiù la conoscenza di colui che ci dona. La scomparsa del donatore, che non si compie sul piano ontologico, non si compie nemmeno sul piano simbolico: noi conosciamo il nome di colui che ci ha donato, e in questa ripetizione del nome a cui siamo costretti ("dichiaro di aver ricevuto in eredità da...") siamo già dentro una relazione che implica uno scambio non mercantile ma di reciproco riconoscimento (la reciprocità non viene qui ad essere offuscata dal tempo dilatato, per cui il donatore riconosce colui al quale dona come il ricevente in un tempo precedente ri-

---

<sup>117</sup> «I lavori sull'eredità hanno mostrato che nell'eredità non c'è soltanto il trasferimento di proprietà ma che qui accede simbolicamente qualcosa di molto simile al dono arcaico: "il vaso è mia zia", dice un'erede (cit. in Gotman). L'eredità, contrariamente a quanto afferma Hénaff, instaura un legame tra donatore e ricevente, anche se il primo è deceduto. È un legame simbolico, come accade anche nel dono» (J. GODBOUT, *Quanti doni?*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono*, cit., p. 25; cfr. anche M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002).

spetto a quello in cui il ricevente riconosce colui dal quale ha ricevuto come il *donatore*). Questo reciproco riconoscimento ci mette sulle tracce di un ritorno che si compie anche nell'eredità – questo il secondo aspetto che non ci convince dell'argomentazione di Marion. Tale ritorno avviene innanzitutto in forma sociale, come lo stesso Marion non smette di sottolineare:

Io – nel ruolo di donatario – mi accingo a ricevere; poco o molto, in natura o in titoli, non importa perché il dono si compia, come lo prova il fatto che dovrò (e potrò) rendere obbligo a delle tasse e a dei diritti, in proporzione al dono ricevuto. Queste tasse e questi diritti costituiscono dei ritorni, delle contro-prestazioni, io rendo in parte in uno scambio economico ciò che mi arriva come dono; ma precisamente io non rendo a colui (che ci sia o no) che mi ha donato il dono, ma allo Stato o al notaio che, da parte loro, non mi hanno dato proprio nulla, e tuttavia prendono la loro parte, la parte che io devo loro (secondo l'economia sociale) benchè essa non sia per loro (secondo il dono) (DC 116).

Una parte del dono deve esser redistribuita, attraverso gli obblighi statali. Questa redistribuzione completa nel caso dell'eredità il triplice obbligo maussiano: l'eredità viene donata, essa viene ricevuta e, infine, viene ricambiata attraverso la redistribuzione obbligata (l'obbligo è qui sancito per legge<sup>118</sup>). In questo modo si manifesta un primo livello d'obiezione all'argomentazione marioniana: la scomparsa del donatore non annulla la contro-prestazione del ritorno, poiché essa si compie attraverso la redistribuzione. Il ritorno rigetta il dono all'interno della sua interpretazione economica – rendendo vana la riduzione a

---

<sup>118</sup> Anche se questa redistribuzione sancita per legge viene ultimamente messa in discussione, almeno in Italia. Quel che appare certo è che essa universalizzi in forma coercitiva quell'obbligo morale che pare appartenere all'ingiustizia di un dono, o di un guadagno, immotivato. Così, nel momento in cui qualcuno vince alla lotteria, curiosamente giustifica subito la sua vincita – ottenuta senza merito – promettendo la redistribuzione (“darò alcuni di questi soldi in beneficenza...”). C'è evidentemente da chiedersi se questo bisogno morale non risponda molto più all'esigenza di estinguere il debito (così da convertire l'arbitrarietà del premio in una condotta “morale” che, *a posteriori*, lo renda meritorio) che al sentimento di condividere socialmente il dono ricevuto.



cui esso è stato sottoposto. Ma questo primo livello dell'obiezione nella sua forma sociale non è il più profondo. Il ritorno trasferito a coloro i quali non ci hanno donato nulla è *lo stesso ritorno* sottratto a colui il quale ci ha lasciato in dono l'eredità (sottratto il ritorno al donatore o sottratto il donatore al ritorno?). Si tratta cioè di schivare una contro-argomentazione: se anche la redistribuzione obbligata reinscrive il dono nella dimensione allargata dello scambio sociale, essa sancisce di fatto l'interruzione della reciprocità a due, poiché il donatore non riceve in cambio proprio niente.

Questa contro-obiezione viene annullata nel momento in cui riprendiamo il doppio statuto di reciprocità, che abbiamo descritto poche pagine fa. L'apertura alla socialità secondaria rappresenta un'altra forma di reciprocità, nella quale l'essenziale non è il ritorno economicamente conteggiato – la resa dell'eredità attraverso l'estinzione simbolica o materiale del debito – ma l'estensione del dono a dimensioni relazionali ulteriori, rappresentate dallo stato. In questo senso, come insegnano gli antropologi del *Movimento anti-utilitarista*, l'apparente opposizione tra economia sociale e dono deve essere assolutamente sfumata: *il dono fa economia sociale*, in quanto appartiene ad esso questo carattere estensivo e non esclusivo della relazione.

Accanto però a questa forma *sociale* di ritorno va messa in luce una forma *privata*. Se è vero che colui il quale lascia l'eredità non può ottenere qualcosa in cambio, è altresì vero che egli ha già ricevuto qualcosa in dono. Colui che finora abbiamo nominato come donatore è *anche* un donatario, e l'eredità può perfettamente essere una contro-prestazione d'un dono già ricevuto. Bisogna evitare di sottoporre il fenomeno dell'eredità ad un'astrazione temporale: essa s'inserisce di certo in una trama relazionale dentro la quale può e deve trovare la propria ragion sufficiente. Il testatore indirizza la sua eredità, cioè la dirige verso qualcuno. Questa direzione vale come il riconoscimento di una sorta di debito positivo: io ti lascio l'eredità perché sei mio figlio, perché mi hai amato, perché mi sei stato accanto. Questo meccanismo non si configura precisamente come un meccanismo di dono e contro-dono? D'altronde, ad uno sguardo d'insieme, uno dei difetti più vistosi di questa complessa fenome-

nologia del dono operata da Marion è d'essere troppo *rigida*, e in questo di perdere già la verità del fenomeno in questione. Una fenomenologia del dono non può, infatti, ignorare il dato dell'esperienza per cui quasi mai riusciamo a identificarci fissamente in un ruolo: colui che dona sente di ricevere, colui che riceve sente di essere importante per colui che dona. La scomparsa del donatore non si realizza (e anzi consacra la trascendentalità della relazione nei fenomeni di dono) anche per questo: perché egli è *anche* un ricevente; e perché il dono dell'eredità sta dentro un cammino relazionale nel quale è arduo definire un privilegio temporale o morale, così da poter dire che quel dono non sia *anche* un contro-dono.

3) *La messa tra parentesi del dono*. L'attitudine naturale comprende il dono a partire dal legame del donatore e del donatario: il dono sarebbe l'oggetto scambiato tra i due poli della relazione. Eppure, sostiene Marion, il dono donato può essere spogliato d'ogni materialità, può *non* essere qualcosa. Il dono si manifesterebbe senza spoglie e senz'apparenza, fuori dalla presenza; potrebbe non esserci, il suo stesso essere consiste nel suo non-esserci:

Il dono si distingue dal *transfert* di un oggetto o di un ente per un motivo altrimenti radicale: il dono può spesso non avere niente a che fare con l'oggetto; quando si tratta di performare una promessa, una riconciliazione (o una rottura), di mantenere un'amicizia o un amore (un odio), il dono indiscutibile non si identifica con un oggetto, né con il suo trasferimento, ma si compie soltanto secondo la sua occasione, anzi senza di essi. [...] Ora questo niente – nessuna cosa o oggetto – non impedisce al dono di esercitarsi appieno, come il dono della maledizione, tanto più comprensiva e determinante quanto perfettamente simbolica – *irreale*. Lungi dal confondersi con il dono, l'oggetto o il bene scompare dal gioco o si riduce a un semplice supporto occasionale, intercambiabile e facoltativo (testimonianza, pegno, ricordo, ecc.). [...] Di fatto, più il dono consegna una considerevole anzi smisurata ricchezza, meno esso giunge a rendersi visibile come cosa e a titolo di oggetto; o piuttosto, meno l'oggetto che lo rende visibile corrisponde al pieno compimento fenomenale del dono (DC 127).

La riduzione del dono donato avviene allora a partire da questa scansione irreale della sua fenomenalità. Il dono donato s'appoggia ad un referente materiale in forma solo accidentale, tanto

più che nei casi di “smisurata ricchezza” può manifestarsi senza alcun referente, *manifestarsi a partire da se stesso*. Marion fa tre esempi di dono senza alcun supporto materiale. *Il primo esempio è il dono del potere*. Il potere è invisibile, esso può venire simbolizzato da uno scettro, da un’insegna, ma è chiaro che l’atto del conferimento dello scettro sta per l’atto del passaggio del potere. Vi è cioè un rimando simbolico: una *res* visibile, e dunque appartenente all’ordine della presenza, rinvia ad un significato invisibile, che è l’oggetto immateriale del processo. La *res* scambiata è il simbolo della *res* donata – lo scettro sta per il potere. *Il secondo esempio è il donarsi in persona ad altri*. Più ancora che il donare la morte, nel quale forse la morte sta per il dono e assume il ruolo di supporto materiale ancorché paradossale, Marion intende pensare al dono fisico di sé, al dono di sé come «luogo di godimento» (DC 128). Nell’eros avviene uno scambio di doni, ma propriamente cosa viene donato? Il referente materiale è qui affidato al corpo, ma nel momento stesso in cui esso decade ad oggetto, esso non trasmette più alcun dono di sé, perché la profondità simbolica che gli sembrava affidata è dileguata. Se il corpo offerto viene ricevuto come supporto simbolico, allora in esso abita l’integrità di colui che in esso si dona – avviene compiutamente il dono di sé –, se il corpo viene ricevuto in quanto corpo – semplice materialità di un oggetto fisico da manipolare –, allora non avviene più alcun dono. Insomma, non è il corpo visibile che si dona nel corpo, ma è l’io invisibile.

È evidente come quest’esempio comporti alcune complicazioni. Mentre nel caso precedente era immediata la comprensione dello scarto tra la cosa-segno e la cosa-significato a cui esso rimanda – lo scettro e il potere –, in questo caso lo scarto non sussiste: l’io invisibile (*res*) contiene in sé anche il corpo (*signum*) il quale non scompare mai del tutto, poiché rimanda anche a se stesso in quanto parte dell’io invisibile. Ma non ci soffermiamo troppo su questa complicazione: l’importante è, infatti, che anche in questo caso vi sia l’evidenza del fatto che il dono non coincide mai con la sua oggettivazione (e infatti non è l’io invisibile ad essere parte della materialità del corpo, ma è il corpo che fa anche parte dell’immaterialità dell’io invisibile). *Il terzo*

*esempio è il dono della parola.* La parola non ha lo statuto della presenza né dell'oggetto né dell'ente. Essa consacra questa vocazione anti-oggettivistica del dono donato – e dunque la riduzione del dono alla pura donazione – in quanto rinuncia anche all'oggetto simbolico. A meno che non sia essa stessa a farsi oggetto – attraverso la scrittura<sup>119</sup>, per esempio, nella quale la parola si fissa dentro un oggetto, assume la fissità di una forma materiale. Un contratto di matrimonio, per esempio, risponde a quest'esigenza. In esso la cosa che si dona non è la parola – la quale funge da supporto materiale e sta per il dono donato invisibilmente. Così la parola, per adempiere al meglio a questa sua funzione simbolica, si *mette per iscritto*, il contratto va firmato, fissato in un oggetto che sventi la tentazione della reversibilità del dono: proprio perché firmato quel dono può essere ormai soltanto interrotto, non più revocato come se non ci fosse mai stato.

Mentre la riduzione del donatore e del donatario si fonda sul sospetto della relazione e, per questo, sulla sua sottrazione, la riduzione del dono donato avviene a partire dal sospetto sulla presenza e, per questo, avviene attraverso la sua sottrazione. Il gioco tra questi due elementi – presenza e relazione – è il gioco stesso del dono: il quale, se appare, appare come relazione e, inversamente, se indica una relazione, necessariamente appare. L'obiezione che muove quest'ultima riduzione non è di genere diverso rispetto all'obiezione che stava a capo delle riduzioni precedenti. Se il dono si fissa dentro una presenza, esso diventa essenzialmente un oggetto di scambio, dà luogo ad una relazione d'ordine mercantile. L'obiezione della presenza si forma a partire dal sospetto della relazione, l'obiezione della relazione ha luogo solo a partire da un'oggettivazione – e, in questo modo, una contabilità – nell'ordine della presenza (*ousia*).

D'altra parte, non vi è dubbio che la riduzione del dono donato metta in luce un elemento oppositivo centrale del dono: esso

---

<sup>119</sup> Sul tema cfr. G. BERTO, *Il dono e la scrittura*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono*, cit., pp. 171-186.

non è un oggetto, il suo eccesso ontologico non si lascia descrivere nei termini consueti della presenza. Per questo il dono si manifesta anche attraverso uno statuto simbolico. Marion sottolinea questo statuto simbolico del rapporto tra il dono e la presenza nell'indicazione per cui il dono immateriale appare in elementi oggettivi simbolici: lo scettro è il simbolo del potere, il corpo è il simbolo del dono di sé, la scrittura è il simbolo del dono della parola. Il referente simbolico permetterebbe al dono di donarsi e al contempo di sfuggire alla presenza: poiché ciò che appare non è ciò che si dona, e allo stesso tempo ciò che appare rimanda a ciò che si dona, manifesta il dono donato. L'oggetto scambiato non è il dono donato ma rimanda ad esso permettendo così di identificarlo. Quest'identificazione come avviene, dal momento che il dono non coincide con l'oggetto? Come cioè quell'oggetto (lo scettro, il corpo, la scrittura) viene riconosciuto nella sua referenza simbolica, in quanto stante per il dono? L'unica risposta possibile, secondo Marion, rimane quella *fenomenologica*:

Se da un punto di vista del donatore, il dono non coincide mai con nessun oggetto, da cosa si riconosce? Per rispondere, tentiamo di considerare quanto strettamente possibile come l'oggetto diventi eventualmente oggetto di dono, o piuttosto come il dono venga deciso. [...] Quando si decide, dunque, del dono – che si deve assegnare a questo, a quello, per tale ragione o, più spesso, per quale assenza di ragione? Tutte le ragioni, tutte le circostanze e tutte le passioni non possono, malgrado tutto, provocare necessariamente il dono – salvo a renderlo necessario, dunque ad annullarlo come dono. [...] La libertà del dono implica che la decisione di darlo obbedisca solo alla logica della donazione, dunque alla sua gratuità senza ritorno. Ma allora, come può la decisione di donare rispettare tale esigenza? Quando il donatore considera da solo per la prima volta tale dono (anzi tale oggetto occasionale del dono) come un dono possibile o più esattamente donabile (DC 131).

Il riconoscimento ontologico avviene solo all'interno del regime fenomenologico della riduzione, secondo la quale è la determinazione intenzionale del donatore che *decide* del dono, o più esattamente che decide di quell'oggetto riconoscendone il senso del dono, attribuendo ad esso la possibilità di *essere* un referente simbolico del dono. Il dono, intenzionato dal donato-

re, «non consiste in un oggetto trasferito, ma nella sua donabilità» (DC 132). Lo stesso processo si ripete dal punto di vista della riduzione del dono donato nell'orizzonte intenzionale del donatario, sancendo il primato dell'*accettabilità*: «il dono si compie perfettamente quando io – il donatario – mi decido a riceverlo» (DC 135)<sup>120</sup>.

L'acceptabilità e la donabilità rimettono in gioco l'obiezione radicale nei confronti d'ogni tentativo fenomenologico, e anche il *topos* in nome del cui abbandono Marion dà inizio alla sua opera, il primato del soggetto. Se infatti l'identificazione del dono avviene solo a partire dalle decisioni rispettive del donatore e del donatario – le due coscienze trascendentali –, allora il dono sarà nuovamente subordinato ad esse. Il dono è tale in quanto l'intenzionalità ne determina il senso sottomettendone l'intuizione. Marion, ben consapevole dell'obiezione, controbatte con vigore:

Certo, il dono risiede nella decisione di donare presa dal donatore potenziale, ma quest'ultimo può decidere solo nella misura in cui cede alla donabilità, cioè riconosce che un *altro dono* l'ha già obbligato. Si concluderà, dunque, dicendo che in regime di riduzione il vissuto di coscienza in cui il dono si trova consiste nella decisione del dono – quella di donare il dono da parte del donatore, ma soprattutto quella di convincere il donatore a donare attraverso la donabilità. Convincendo il donatore a donarlo, il dono si dona così a partire da sé (DC 133).

La decisione per cui il dono viene riconosciuto in quanto dono avviene solo a partire dalla precedenza di un altro dono già compiuto. Quest'altro dono risiederebbe, secondo Marion, nel fatto che il dono, per poter essere deciso, si è già donato alla possibilità della donazione, in quanto è solo per questa precedente donazione che al donatore si può attribuire la possibilità stessa della donabilità. La donazione di quest'altro dono precede il donatore donandogli la facoltà di decidere del dono. Anche il donatore è, in questo modo, in primo luogo un donatario, o, come Marion spiegherà con dovizia nel quarto libro, un *adonato*.

---

<sup>120</sup> Cfr. anche J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., pp. 59ss.

Questa contro-obiezione di Marion è convincente? A nostro avviso sì, a patto che si riconosca in essa uno sdoppiamento di significato che concerne precisamente il dono, ancor meglio, i doni. Vi è il dono il quale, non avendo primato fenomenologico e ricevendo il suo riconoscimento all'interno della regione-coscienza, è sottoposto alla riduzione. Questo dono è precisamente *il dono*, ciò di cui discutiamo dall'inizio e che appartiene all'insieme esteso di tutto ciò che può essere: enti, fenomeni, oggetti, presenze invisibili. Da qui una prima conseguenza, da mantenere salda: non tutto è dono, poiché il dono concerne, dal punto di vista di Marion, una legalità precisa della relazione tra donatore/donatario e fenomeno donato e, dal nostro punto di vista, alcuni eventi all'interno dell'orizzonte ermeneutico dell'esperienza umana. Il dono rappresenta, nell'impianto di Marion, un sottoinsieme dell'orizzonte fenomenologico originario, quello dell'insieme dei fenomeni dati/donati. Quest' "altro dono" (il fenomeno dato/donato) non corrisponde per nulla al dono in quanto dono, poiché si riferisce a tutti i fenomeni. Cosa distingue il primo dono da quest'altro dono? Mentre il primo dono non si compie perfettamente da sé (se non in quanto è già compiuto come dato/donato), ma è affidato alle decisioni del donatore e del donatario comportando una differenza specifica (dono, oggetto, ecc.) all'interno dell'identità generale (comunque fenomeno che si mostra da sé, dato/donato), *l'altro dono* non ha bisogno per compiersi né di un donatore né di un donatario: esso si compie da sé in quanto si mostra, esso si dona a partire da sé. Marion risponde alla possibile obiezione idealista riportando l'accettabilità e la ricevibilità all'interno del primato della donazione fenomenologica. Compiendo questo passo, la riduzione del dono donato giunge al termine, risultando da essa che anche senza oggetto scambiato il dono rimane perfettamente donato.

A nostro avviso, delle tre messe tra parentesi effettuate da Marion, quest'ultima è probabilmente la più condivisibile. Eppure questa convinzione è dovuta perlopiù ad una sottrazione di significato. Cerchiamo di chiarire. Il ragionamento di Marion si distende, come già sottolineato, attraverso l'evidenza di uno statuto simbolico dell'oggetto di dono, per cui il dono

si rende riconoscibile pur non compromettendosi con la presenza. Il valore simbolico starebbe dunque in questo gioco di rimandi tra l'oggetto (scettro, corpo, scrittura) e il dono (potere, io, parola). Ora, non vi è dubbio che l'esperienza del dono contiene anche questo valore simbolico. Ma, a ben vedere, tale valore simbolico non dice quasi nulla del dono, poiché esso appartiene esclusivamente all'oggetto. È sempre l'oggetto infatti ad esercitare una funzione simbolica rispetto al dono, il quale rimane trasparente nella sua consistenza reale. Poiché la simbolicità appartiene all'oggetto, essa si consuma una volta che viene scoperto il dono. Come in un percorso gnostico, l'opacità del simbolo è funzionale rispetto alla trasparenza del significato, una volta che esso si rivela pienamente: il valore simbolico serve solo a giungere alla verità di ciò cui rimanda per fissarla *attraverso una determinazione chiara e distinta, attraverso una presenza*. Un paradosso giunge qui a complicare il discorso: l'oggetto che è presente, in quanto vale come simbolo, non si consuma nella sua stessa presenza; il dono che non è presente, in quanto non vale come un simbolo, si consuma nella sua stessa presenza.

Questa presenza fissata consiste in una non-presenza, che pure possiede tutti i crismi della rigidità della presenza: in cosa altro consiste la riduzione del dono alla sua donazione se non nell'espulsione d'ogni residuo simbolico del dono attraverso l'affermazione di una determinazione chiara e distinta, la donazione in quanto essenza *reale* del dono? La trascendenza del dono rispetto all'oggetto si risolve nella pura immanenza del dono rispetto alla donazione, confermando d'altronde l'intento originario di Marion: ridurre il dono alla pura immanenza, eliminare ogni residuo di trascendenza che necessariamente è custodito nel riconoscimento della simbolicità del dono oltre a quello della simbolicità dell'oggetto. Ecco perché la messa tra parentesi del dono donato ci convince e insieme ci pare non cogliere pienamente nel segno. *Convince* perché mette a tema il valore simbolico dell'oggetto donato e, dunque, l'irriducibilità del dono all'oggetto; *non convince* perché questa messa a tema simbolica riguarda solo l'oggetto e non il dono, il quale si può salvare da ogni rigida determinazione – sia essa ontologica o fenome-



nologica, comunque *ontica* – soltanto attraverso il riconoscimento di una simbolicità interna.

Sia l'esempio del dono in persona ad altri. L'oggetto-corpo funge da simbolo rispetto al dono reale, l'io-persona. Attraversata la simbolicità dell'oggetto-corpo, a cosa giungiamo? In cosa riconosciamo il dono? Il significato dell'io-persona soddisfa tutte le condizioni di senso che giocano nel dono? Se l'io-persona ha perduto ogni significato simbolico, esso rimane come imbalsamato dentro un modello logico determinativo, che, pur opponendosi alla cosalità, di fatto la ripropone. Oltre il simbolo-corpo, noi non troviamo semplicemente un dono donato, che si mostra a partire da sé senza alcun residuo simbolico, troviamo invece un ulteriore e decisivo rimando simbolico. L'io-persona non dona se stesso e basta, ma dona anche la relazione dentro cui può essere ricevuto e donato. Come potremmo donarci all'altro se non riconoscessimo che il dono trascendentale di questo dono è la relazione con l'altro? Quest'apertura di relazione non definisce accidentalmente il donarsi in persona, che infatti è sempre *ad altri*. Il valore simbolico del dono è quello di legare, cioè d'essere un simbolo che rimanda al vero dono, la relazione. Marion non avrebbe potuto prendere in considerazione tale ulteriore valore simbolico del dono per un motivo evidente: perché esso, rimettendo al centro la relazione, sfugge al metodo fenomenologico. Se l'essenza del dono consiste nella relazione di dono (la sua consistenza non decade mai in una presenza proprio perché è in relazione) allora esso non può essere intenzionato, se non attraverso la compresenza contemporanea del donatore, del donatario, del dono donato e, così, lo sfondamento (o l'incrocio...) della *regione-coscienza*<sup>121</sup>. Se a guidare l'analisi dell'esperienza del dono è invece l'ossessione per la riduzione *e* per la donazione, non potrà esserci che il ripudio dello specifico simbolico del dono (la relazione) e la sua determinazione a partire non più da se stesso ma dall'"altro dono", la donazione.

---

<sup>121</sup> È questo il termine adottato da Marion in queste pagine. Cfr., per esempio, DC 145.

Quest'opzione determinativa si è raggiunta attraverso la triplice messa tra parentesi, che permette di svincolarsi da una triplice necessità: nel caso del donatore, il rifiuto del ritorno necessario; nel caso del donatario, il rifiuto del debito necessario; nel caso del dono donato, il rifiuto dell'oggetto necessario. Alla luce di questa triplice messa tra parentesi, il dono rimasto risponde certamente al ripudio della categoria di presenza che, da Heidegger in poi, è il vero movente dell'interesse filosofico sul dono, ma si tratta di capire se risponde alla verità che si offre nell'esperienza umana. Perché questa è, in fondo, la vera obiezione sulla quale si gioca non la legittimità del tentativo marioniano, ma piuttosto la sua significanza. Se il dono ridotto alla donazione non ha più a che fare con il dono per ciò che si offre nell'esperienza, esso sarà un modello costruito con precisione ma vuoto, un progetto di fenomeno senza alcuna fenomenalità a renderlo vivo e vero:

Questo risultato, malgrado tutto, non può non suscitare un'inquietudine: non prova troppo e troppo presto per offrire un'argomentazione razionale – una contro-argomentazione? Mettere tra parentesi ognuno dei termini dello scambio non paga, al di là dell'allontanamento dello scambio, il prezzo della sparizione di ogni processo del dono stesso? Staccare il dono dalla ragion sufficiente dello scambio non sottrae al dono qualunque razionalità? [...] Con il pretesto di chiarire il dono alla luce della sola donazione, non ne avremo disciolto la coscienza e, peggio, offuscato la fenomenalità? In breve, la pretesa riduzione fenomenologica del dono alla donazione non gli impedisce, alla fine, la stessa dignità di fenomeno?<sup>122</sup>.

Secondo quest'obiezione, da noi tenuta salda fin dall'inizio, ciò che rimane come dono alla fine della sua riduzione alla donazione non corrisponde per nulla a ciò che si manifesta come dono se esso viene considerato a partire da se stesso. Cercando il dono, ciò che rimane è *un altro dono*, appunto. Ma è proprio nella presunta non corrispondenza che risiede la legittimità di quest'obiezione o, al contrario, la legittimità del tentativo di Marion. Vi sono cioè fenomeni di dono che, descritti a partire da se

---

<sup>122</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 51.

stessi, coincidano infine con ciò che ne risulterebbe se essi venissero considerati a partire dalla donazione? L'*altro* dono che giunge dalla donazione non può essere lo *stesso* dono, solo ricondotto alla sua origine fenomenologica? Quell'apparente non coincidenza non può infine rovesciarsi in un'identità – il dono a partire da se stesso è precisamente il dono ridotto alla donazione?

È giunto il momento di descrivere il fenomeno del dono direttamente e a partire da se stesso, ma immediatamente iscritto nell'orizzonte della donazione in modo che non si lasci considerare attraverso l'orizzonte economico. [...] Quale fenomeno soddisfa queste esigenze? Ne suggeriamo uno – la *paternità* (Ivi).

### 2.2.2. Le due paternità

È proprio attraverso l'esperienza della paternità che giungiamo in forma paradigmatica, secondo il filosofo francese, alla coincidenza tra ermeneutica dell'esperienza oblativa e fenomenologia del dono a partire dal primato della donazione. Perché proprio la paternità? Perché si tratta, scrive Marion, di un fenomeno *innegabile* (non tutti siamo necessariamente padri, ma tutti attraversiamo la paternità in quanto esperienza passiva – abbiamo un padre); un fenomeno *osservabile* (poiché esso non smette mai – la morte, simbolica o reale, del padre non colpisce il fatto che egli è [stato] mio padre), un fenomeno *universale* (poiché appartiene a tutti essendo un dato transculturale). Noi aggiungiamo che tutti e tre gli attributi messi in risalto da Marion dicono la radicalità ontologica dell'esperienza della paternità, cioè riconducono il dono alla sua prima manifestazione che è insieme la prima manifestazione dell'essere dell'uomo. Anche la paternità, infatti, è una regione dell'evento ontologico della nascita, lì dove l'essere dell'uomo si manifesta nella sua verità<sup>123</sup>. La paternità riporta allora alla doppia correlazione tra dono e na-

---

<sup>123</sup> Questa lettura ontologica non contraddice la fenomenologia marioniana, poiché l'essere stesso diventa una regione della universalità fenomenologica. Sul tema, cfr. il già citato C. CANULLO, *Destituzione dell'ontologia e rovesciamento della fenomenologia*.

scita, come ripetutamente sottolineato nelle pagine precedenti<sup>124</sup>. Questa doppia correlazione significa: l'esperienza ontologica originaria si rivela, nella paternità, *essere un dono*; l'esperienza del dono si misura a partire dal suo primo e originario manifestarsi, il *ricevere l'essere* da parte dell'uomo.

Come il fenomeno della paternità soddisfa le condizioni del dono ridotto alla donazione? Attraverso due passaggi fenomenologici decisivi, secondo Marion. In primo luogo, «la paternità appare, come ogni altro fenomeno, nella misura in cui si dà; ma essa si dà, al contrario della maggior parte degli altri fenomeni, in quanto essa dona»<sup>125</sup>. La paternità appare, ma senza potersi prevedere, poiché non basta volere o programmare il concepimento perché questo avvenga, e dunque senza poter essere riportata ad una linea continua di causalità, poiché le cause della nascita non sono nemmeno biologicamente determinabili nella loro co-appartenenza reciproca (fattori strettamente biologici, psicologici, medici, culturali, sociali, statistici, ecc.). Dal momento che il suo apparire è imprevedibile e senza causa, essa ha tutti i caratteri dell'evento, piuttosto che dell'atto. La sua eventualità, poiché supera di gran lunga la previsione della sua possibilità<sup>126</sup>, fa sì che essa s'imponga da sola, appunto, si dia a par-

---

<sup>124</sup> Il culmine di questa correlazione si ritroverà nel paragrafo conclusivo, a cui affideremo il compito di abbozzare una breve fenomenologia del grembo come modello paradigmatico del dono. La preferenza da noi accordata al grembo non varrà come un disconoscimento della funzione paterna, come avremo modo di spiegare. D'altra parte altri interpreti hanno sollevato tale correlazione tra nascita e dono. Ricordiamo, tra gli altri, Petrosino, il quale in un suo saggio traccia una fenomenologia della paternità che ci pare sia molto lontana dal tentativo di Marion provocando invece interpretazioni differenti, compresa la nostra (non a caso Petrosino tiene a sottolineare come «quando si parla di padre, è da intendersi padre/madre» in S. PETROSINO, *Il figlio ovvero del padre*, in P. GILBERT - S. PETROSINO, *Il dono*, Il Melangolo, Genova 2001, p. 75).

<sup>125</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 52. Le citazioni che seguono si riferiscono allo stesso luogo testuale, a meno e fino a ulteriori riferimenti.

<sup>126</sup> L'evento è uno dei fenomeni saturi. Sul tema cfr. N. REALI, *Fenomenologia e teologia in J.-L. Marion*, in G. FERRETTI (a cura di), *Fenomenologia della donazione*, cit., in particolare pp. 128-131.

tire da sé e solo da se stessa<sup>127</sup>. Ma vi è di più, mentre la maggior parte dei fenomeni si limitano a questo (in quanto poveri d'intuizione), nella paternità si manifesta un darsi così accentuato che esso non si limita a se stesso: un fenomeno che non solo *si* dona, ma anche dona:

Questi caratteri ci riportano a quelli del fenomeno in quanto dato, ma lasciano apprezzare una differenza decisiva – il fenomeno dato qui dona. Che il dato non solo si dia, ma dia un altro dato oltre a sé, ciò implica evidentemente lo schiudersi di un eccesso, di un accrescimento e di un'entropia negativa incontrollabile, che né la miseria né la morte né la paura possono riuscire ad annullare. Semplicemente, il dato dona più di se stesso, si dimostra incontrollabile e indomito, senza padrone né tutore. Ma c'è di più – qui il dato dona in quanto si fenomenalizza e fenomenalizza ciò che dona; ciò significa che lo stesso visibile, niente meno che la somma dei visibili, si accresce anch'essa di un eccesso irrimediabile, e, mostrandosi, mostra e manifesta più di se stessa (Ivi).

Proprio in quanto evento imprevedibile e senza causa, anche il padre è donato a se stesso dalla paternità: nell'atto stesso in cui il figlio si riceve dal padre, il padre si riceve dalla paternità. Il dono eccede se stesso, trabocca moltiplicando la sua stessa vita: è donato *anche* dal padre, che ha concepito un figlio; dona al padre il suo essere padre, dal momento che solo l'anteriorità del dono dà alla luce il donatore. In questa strana e paradossale inversione dell'ordine logico e temporale – la causa è preceduta e fondata dall'effetto – si satura la fenomenalità stessa del dato, e al contempo si rivela il suo inconfutabile primato. Ma il paradosso si raddoppia: non solo il dono precede il donatore, ma questa precedenza avviene *contemporaneamente* al movimento inverso: il dono che precede il donatore è nello stesso tempo donato a se stesso dal donatore. Paradosso raddoppiato in un solo movimento fenomenale: un solo evento ma-

---

<sup>127</sup> «La paternità produce, dunque, o piuttosto si produce come un evento e non come un semplice fatto puntuale, perché proviene da un puro possibile; essa non fabbrica un risultato finito, determinato e concluso una volta prodotto, ma provoca un possibile (il figlio), il cui avvenire non può essere né previsto né dedotto dalle sue cause né anticipato, ma deve essere atteso» (J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 53).

nifesta insieme un'inerzia e il suo contrario, una logica e la sua contrapposizione.

Il primo carattere della paternità descritto da Marion – la donazione a partire da sé del dato/donato – attiene al quadro fenomenologico più ampio, afferma il primato della donazione e, come tale, non è questione che ci riguarda. È invece il secondo carattere, il modo cioè in cui Marion descrive il rapporto tra donatore e dono nella paternità, che qui interessa. In secondo luogo, allora, la relazione tra donatore e dono si configura nella paternità attraverso la riduzione del dono alla donazione, o, più chiaramente, attraverso *l'abbandono del dono da parte del donatore*:

Questo fenomeno che si dà donando non può a sua volta donarsi che nella misura in cui si trova innanzitutto donato a se stesso – e cioè ricevuto da altrove. Ricevuto da altrove e cioè, paradossalmente, da un padre. Ma il dono, attraverso il padre, compie di nuovo il triplo paradosso del dono ridotto alla donazione (Ivi).

Cerchiamo anche qui di seguire questa triplice riduzione passo dopo passo: «*In primo luogo il donatore resta qui essenzialmente assente e messo tra parentesi. Perché il padre manca*». L'esperienza della paternità è dunque, secondo Marion, l'esperienza dell'*assenza*: il padre manca, e manca sempre. Questa sua assenza ne definisce l'essenza. Il padre manca nell'inizio del suo dono, poiché l'evento del dono comincia lì dove il padre finisce, poiché egli ha già fatto la sua parte e per questo può e deve mettersi da parte. Il dono comincia nell'atto stesso in cui il donatore finisce. Ma il padre non manca solo in principio, ma anche «manca per principio». Il suo modo di continuare ad essere unito al figlio è infatti quello di allontanarsi sempre, «a titolo di provveditore, cacciatore, guerriero o viaggiatore», e così continuare a mancare. Il suo ritorno a casa è sempre a partire da una lontananza: il padre è il sempre estraneo nella dimora del figlio: «per dimorare, il padre deve mancare, dunque brillare per la sua assenza». Quest'assenza incolmabile fa di lui necessariamente un «padre putativo» il cui ruolo di padre è sempre da confermare e da ricominciare: il padre che si ritrae, nel concepimento, e che parte, nel sostentamento, infine rinnova incessantemente

dall'inizio – e quest'inizio coincide con la sua ritirata e insieme con la sua partenza, con l'incolmabilità della separazione e della distanza – il dono: dona in forma ridondante; senza memoria, senza reciprocità, senza riconoscimento, in pura perdita: *continua a donare senza mai aver donato*. Il padre dona a se stesso il figlio, fino al punto di perder-si: perdere il figlio dentro il dono – poiché il dono finisce per coincidere con il se stesso del figlio –, perdere se stesso dentro il dono – poiché ciò che rimane del padre è la presenza del figlio (del dono) e l'assenza del padre (del donatore): assenza che si nasconde dentro quella presenza, che finisce per coincidere con essa.

Come in Heidegger, l'assenza e l'essenza del donatore coincidono. Scomparendo infine in questo gioco di presenza dell'altro e assenza di sé, nel momento in cui il sé è pienamente se stesso, il donatore è tale quando manca, manca quando è. *Il padre che manca abbandona il dono abbandonandosi ad esso*.

«*Secondariamente il dono ridotto alla donazione si conferma, nel fenomeno della paternità, nel fatto che il bambino, pur apparendo come il donatario, non può per definizione soddisfare la pur minima coscienza del suo debito*». Anche il donatario finisce per mancare. Manca ogni possibilità di ritorno, manca rispetto al dono avuto rimanendo per sempre un ingrato e, sostiene ancora Marion, un incosciente. Il figlio non potrà mai rendere al padre nella misura in cui ha ricevuto. Potrà certo dare sotto altre forme: potrà vigilare, aver cura, potrà persino dare la morte (la *sua morte* per il padre – è il caso di alcune letture della Croce –, ma più ancora una *buona morte* al padre – è il destino di Amleto –, ma non potrà mai ri-dare al padre la vita. Il fenomeno della paternità sembrerebbe così immobilizzato dentro una *doppia mancanza* (che corrisponde fedelmente alla procedura heideggeriana del doppio abbandono).

*La mancanza del padre*, per cui se anche il figlio volesse ri-dare al padre non lo potrebbe trovare, essendo egli irriducibilmente separato, perduto in questo abbandono che coincide con il suo dono. *La mancanza del figlio*, che se anche trovasse il padre mancante sarebbe impossibilitato a saldare il debito, e ogni sua attenzione avrebbe da scontrarsi con quest'impossibilità, che altro non è che l'ennesima necessità di un abbandono, poiché il

figlio è costretto dalla natura del dono ad abbandonare il padre, a non attraversare mai la distanza di questa doppia mancanza. Il figlio è tale solo quando, volendo ricambiare e accorgendosi di non poterlo fare, riconosce *che l'abbandono del padre è l'unica forma necessaria e possibile di fedeltà al dono ricevuto.*

«*Quanto al dono donato nella paternità, va da sé che esso non possa in alcun modo trasformarsi in un oggetto o in un ente (sussistente o utilizzabile, poco importa). Il padre non dona niente altro che la vita*». Ciò che si dona nella paternità è la vita. Ma la vita è ciò che rende possibile ogni presentificazione: essa non è un oggetto o un ente ma la condizione della loro stessa rappresentazione. Ciò che si dona si riduce alla vita, e dunque propriamente a nulla. Come in Heidegger, il nulla della vita donata dal padre custodisce l'origine stessa della presenza. La vita che non c'è si cela e si manifesta dentro l'orizzonte delle cose e degli enti: si abbandona ad essi fino al punto di non poter essere riconosciuta, additata, sanzionata nella sua origine di dono. Il padre che dona solo la vita si rassegna al fatto che quel dono, non avendo visibilità, resterà per sempre anonimo, *abbandonato ormai a se stesso e soltanto a sé.*

Questa fenomenologia della paternità, riducendola alla pura donazione, apre e custodisce il significato di essa oppure la tradisce? È evidente che, a nostro avviso, le critiche cui essa può essere sottoposta sono assai simili a quelle precedentemente messe in luce attraverso la descrizione della triplice messa tra parentesi. Se veramente il donatore scomparisse, nel caso del padre, egli perderebbe di fatto la sua capacità d'essere padre – la *patria potestà*. Così, da un punto di vista logico, l'assenza del padre non dice nulla della sua essenza, poiché egli viene riconosciuto come padre solo in quanto persiste nella sua presenza, *si fa* padre. Anche il padre che manca *consapevolmente*, colui che abbandona o non riconosce il figlio, dal momento che manca, viene meno al suo esser padre, che dunque s'identifica con un impegno e con una vigilanza, assai più che con una mancanza e una ritirata. Dobbiamo concluderne che la figura del padre che rimane successivamente a questa descrizione non possiede alcuna capacità veritativa, poiché infine nulla ha a che fare con il “caso serio” della paternità.



Se è vero che il donatario non può mai ricambiare lo stesso dono ricevuto, è altresì vero che tutto ciò che egli mette in atto nel riconoscere il padre è pur sempre un ritorno. Questo ritorno, che crea un legame di reciprocità tra padre e figlio – la paternità vera e propria – è nell’ordine già descritto della reciprocità oblativa, cioè fuori da ogni possibile calcolo o contabilità. In questo caso, dunque, la critica di Marion è corretta ma sono false le conclusioni: dinanzi all’irriducibilità della relazione tra figlio e padre ciò che resta non è un doppio abbandono, ma una reciprocità senza misura.

Per quanto concerne infine il dono donato, bisogna sottolineare in primo luogo come esso è, al contempo, l’*irreale* per eccellenza – la vita – e il *sussistente* per eccellenza – il venire al mondo in carne ed ossa. Non c’è nemmeno bisogno che questo dono si trasformi attraverso un supporto simbolico: la vita che è stata donata si manifesta subito facendosi *toccare*, attraverso il potere rivelativo non soltanto simbolico della carne, e, al limite, persiste in questa dimensione sussistente anche quando essa dovrebbe essere consumata.

Questa fenomenologia della paternità si presta dunque ad obiezioni sia d’ordine logico che di plausibilità esistenziale, fraintendendo del tutto “la cosa stessa” della paternità, la sua stessa dignità fenomenologica. Questo fraintendimento è dovuto, a nostro avviso, non soltanto ad una strumentalizzazione di fondo – per cui anche la paternità, come ogni fenomeno di dono, è piegata alla ragione prioritaria della donazione – ma anche ad un insanabile cortocircuito logico-esistenziale: Marion assume la paternità come fenomeno privilegiato del dono per ridurla da ogni dimensione relazionale, ma così facendo già dall’inizio elimina dal significato della paternità una proprietà essenziale: molto più che il mero dono della vita, la paternità indica nel suo significato più comune precisamente un’esperienza di relazione, a partire certo (ma non necessariamente!) da una preferenza biologica, ma che non si limita al semplice momento iniziale del dono. *La paternità indica un dono che persiste attraverso una relazione tra il padre e il figlio.*

È proprio questa fenomenologia della paternità che ci permette di riconsiderare tutta l’interpretazione del dono in Ma-

rion come mediata dal *logos* dell'abbandono: che rimane, infatti, del dono?

Resta il dono in quanto oramai donato, senza ritorno, senza la minima possibilità di un contro-dono. *Oramai il dono*, perduto tra i suoi due poli, *resta nell'abbandono*, con o senza il suo supporto d'oggetto; *esso è stato abbandonato* dal suo donatore, poi dal suo (non-) donatario, ma *in questo abbandono* resta almeno manifesto che il dono è stato ben donato, e donato a fondo perduto, poiché di fatto esso si ritrova perduto. Si ritrova perduto – non c'è alcun paradosso nell'espressione, perché, letteralmente, esso si ritrova in quanto si trova (come) perduto; *in quest'abbandono*, esso appare senza contesto, come un dono compiuto; non vi resta niente che questo – questo dono si compie senza pentimento, poiché esso continua a donarsi anche senza riconoscenza né ricezione. *Che un dono, una volta donato, si trovi abbandonato, ciò non abolisce il carattere della donazione, ma al contrario lo conferma – nessuna reciprocità arriva a turbarne la chiara evidenza* (DC 110 cn).

*Ciò che resta* è il dono, solo in quanto «senza la minima possibilità di un contro-dono». Se resta *qualcosa* del dono, deve restare in-conosciuto in questo restare, deve essere in essenza questo semplice *resto che è rimasto*. Fissato in se stesso fino all'abbandono, il dono, *ciò che resta*, interrompe il circolo piuttosto che vivificarlo: esso nasconde la sua provenienza e la sua destinazione (la sua provenienza *alla* sua destinazione e viceversa). Nasconde, dal momento che si nasconde in sé, nella sua oscurità densa e incapace di comunicare altro che questo resto che rimane: resto di che? Di nulla o di qualcosa che non c'è, che è in questo restare dileguato. *Il resto, il dono*: è ciò che non può ritornare. Dare il resto, ma senza che nessuno abbia prima donato di più, senza che nessuna mano possa veramente ricevere quel resto e riconoscerlo come resto, che allora sarebbe la traccia di un dono già offerto, di qualcosa *in più* del resto (e rimasta nel resto). L'abbandono è necessario allora perché questo resto sventi ogni possibile ritorno, sia un'interruzione tra il suo esser donato e il suo esser ricevuto, e non un tratto d'unione. Poiché resta abbandonato, il dono sventa sia il pericolo della presenza sia il pericolo della reciprocità. Ma il punto essenziale è comprendere come in questo doppio pericolo agisca, in fondo, un'unica angoscia.

Se il dono rimane non abbandonato, allora esso si carica di un peso ontologico troppo compromettente: poiché qualcuno lo ha donato, esso è qualcosa che si può ricambiare (e il cui valore si può calcolare). L'espulsione dell'origine rimanda alla riduzione del donatore, che ci pare abbia un primato epistemologico nel percorso marioniano. Sia il donatario sia il dono donato, infatti, si possono ridurre alla donazione solo in quanto il donatore è già scomparso, si è abbandonato nel dono, non appare, non permettendo al donatario di restituire e, non firmando il dono, lasciandolo senza valore. La perdita del donatore ci riporta alla dialettica presenza–assenza che abbiamo già ritrovato in Heidegger e in Derrida. Il padre è assente, e questo negativo rende possibile il positivo del dono rimasto. Poiché il dono è stato abbandonato, esso rimane dono. Il gioco di presenza e assenza ci permette di tradurre brevemente il tentativo di Marion nei termini di prossimità e separazione, e in questo modo di evidenziarne una fondamentale differenza rispetto al modello heideggeriano. Mentre in quest'ultimo l'abbandono dell'essere finiva per rendere possibile il dono sotto il segno della *separazione assoluta*, senza alcuna prossimità, in Marion l'abbandono del donatario avviene in controtendenza, come *una prossimità che consuma ogni separazione*. L'assenza del donatore infatti non è dovuta ad una presa di distanza rispetto al dono, ma ad una consumazione dentro di esso. Il donatore è assente perché è saturato nel dono, fino a perdersi in esso, *fino all'abbandono*<sup>128</sup>. È evidente qui come Marion assuma e radicalizzi il versante *kenotico* dell'abbandono, privilegiandone una lettura negativa (la *kenosi* come svuotamento di sé) piuttosto che l'interpretazione positiva (la *kenosi* come assunzione della natura umana, senza alcuna sottrazione della natura divina). Abbandonato alla donazione e soltanto così manifestato, il dono rinuncia ad ogni sua connotazione etica, ripudia la sua origine, ce-

---

<sup>128</sup> Cfr. DC, pp. 377-391 (il paragrafo 30, l'ultimo dell'opera, significativamente intitolato *L'abbandono*); e J.-L. MARION, *La fenomenalità del sacramento. Essere e donazione*, in N. REALI (a cura di), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Ed. Paoline, Milano 2001, pp. 134-155.

lata ormai dentro l'insieme sovrabbondante dei fenomeni: di ciò che si mostra essendosi dato, di ciò che, pur essendo donato, non si manifesta e rimane avvolto nell'oscurità di «una notte di cose non viste» (DC 390). A questa legge dell'abbandono risponde la donazione, consegnandole in ostaggio il dono. Sequestro che avviene per garantire una vittoria sull'ente e sulla presenza, per lasciare che colui che dona possa non essere visto e, in questo modo e solo in questo, tenere fede al suo destino: «seppur abbandonato, un dono resta perfettamente donato» (Ivi). Ma quale maledizione colpisce la mano di chi raccoglie questo dono ormai freddo, senza nome, senza firma? Proprio perché abbandonato, il dono ci ricorda che una segreta origine si è compiuta e non si rivela più, che qualcuno ha donato a noi e, abbandonando il dono, ci ha abbandonati ad esso. In questo segreto è la nostra origine: scomparsa, celata, abbandonata, espulsa. O siamo noi ad essere espulsi da essa, che ancora c'interpella sfondando la rigida legge dell'abbandono e reclamando l'ascolto? Come poter riconoscere in quel dono abbandonato il filo d'una storia, un racconto che sia proprio il nostro, e non soltanto la gratuità maligna del caso? L'angoscia s'impadronisce del donatario che riceve un «dono che si dona da solo»<sup>129</sup>, e, levando lo sguardo, ogni cosa, vista o non vista, poiché sempre donata, consegnerà la verità dell'esistenza all'abbandono, alla sua incessante necessità.

Il tentativo di Marion è allora, a nostro avviso, ancora condizionato dal logos dell'abbandono, cui infine il dono viene ridotto. Eppure vi sono anche in Marion dei varchi, a partire dai quali il discorso può riconfigurarsi in forma differente.

*Il primo varco* si trova consegnato alle preziose pagine di *L'idolo e la distanza* e, soprattutto, di *Dio senza essere*. In esse il tentativo di Marion, poiché legato non alla severità del metodo fenomenologico ma piuttosto ad una correlazione metodologica tra ermeneutica, metafisica, teologia, estetica, etica, ci pare metta a fuoco la questione della relazione di dono, senza disco-

---

<sup>129</sup> J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, cit., p. 64.

noscerla. In *Dio senza essere* la questione del dono, legata a filo doppio con quella dell'amore (tanto che i due termini vengono utilizzati come sinonimi), viene introdotta nel tentativo di essere fedeli all'eredità heideggeriana e, al contempo, di andare oltre. Si può coniugare la differenza ontologica senza ricadere nell'ontoteologia? Si può ancora pronunciare il nome di Dio senza che esso si tradisca nel riferimento all'ente? La questione dell'essere e quella di Dio s'incrociano. La questione dell'essere, nella sua differenza, richiede un sovrappiù di linguaggio: un'uscita dal linguaggio puramente ontologico per accostarsi al pensiero poetante e al suo spazio filosofico per eccellenza, la mistica. È il compito lasciato da Heidegger: l'essere, in quanto *Ereignis*, va cercato al di là dell'ontologia e del suo linguaggio, poiché l'oggetto dell'ontologia è l'essere *in quanto* essere, non già l'essere in quanto *Ereignis* (ma anche l'essere in quanto dono). Omologando l'essere *all'essere*, facendo ontologia dell'essere, il tradizionale discorso sull'essere tradisce l'essere. Solo un'altra ontologia, non più ontologia dell'essere, può nominare la differenza dell'essere dall'ente senza ridurla all'essere in quanto essere – che è, come ogni tautologia, un raddoppio che induce alla rigidità dell'ente (l'essere, in quanto ciò che è, è essere, diviene un ente).

D'altro lato, come salvare Dio da questa stessa deriva? Ciò che veramente è in questione – ed è *la stessa* questione sia nella domanda sull'essere sia nella domanda su Dio – è l'origine: come non lasciare l'origine nominata in forma minore da ciò che è originato – l'ente e il suo linguaggio – o abbandonata all'ineffabilità dello scacco e della coscienza infelice? Sia la filosofia sia la teologia, nell'incrocio della stessa origine ricercata<sup>130</sup>, ricercano un altro luogo da cui ripartire, un altro incrocio che sia *lo stesso*. *Dio senza essere* è dunque un'opera tra filosofia e teologia, che rinuncia esplicitamente sia al rigore del sistema (è una raccolta di saggi, come noto) sia al rigore di un metodo ben definito e riconosciuto come tale. Poiché la questione è l'origine,

---

<sup>130</sup> Sul tema cfr. G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana*, 2 voll., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

essa non potrà ricevere un metodo ma soltanto offrirlo. L'anteriorità dell'origine segnala anche questa sua precedenza epistemologica: l'origine, in quanto tale, non può essere riconosciuta *attraverso* un metodo, se non dopo aver operato un ascolto incondizionato di essa che la riconosca anche *come* metodo.

A quest'incrocio di questioni, Marion risponde in modo difforme, per cui anche in *Dio senza essere* non è difficile già rintracciare il primato dell'abbandono<sup>131</sup>. Eppure quest'abbandono non assume mai la forma radicale delle opere successive, poiché esso rimane legato ad una modalità precisa di donazione che manifesta e rivela la sua origine, che dunque non cela il donatore ma lo fa risplendere incontaminato dalla presenza. L'abbandono consegna l'ultima parola al nominarsi del donatore in quanto Bene, prima dell'essere. Così, proprio nel saggio centrale, intitolato *L'in-crocio dell'essere*, Marion può scrivere:

Dio dona l'essere agli enti esclusivamente perché precede non solo questi enti ma anche il dono che affida loro, cioè l'essere. In questo senso la preminenza dell'essere sugli enti rinvia a sua volta alla preminenza del dono rispetto all'essere, e quindi, da ultimo, alla *preminenza di chi affida* il dono rispetto all'essere<sup>132</sup>.

Troviamo qui come un'ascesa di preminenze. Vi è, innanzitutto, il primato dell'essere sugli enti. Questo primato fa sì che l'essere non sia mai un ente, dunque non sia mai sottoposto al dominio della presenza. Come in Heidegger e in Derrida, anche in Marion, in questa prima fase, il movente filosofico pare essere la differenza ontologica e, quindi, l'irriducibilità dell'essere nei confronti della presenza. Questa preminenza irriducibile rinvia ad un secondo primato, quello del dono rispetto all'essere. Questo primato ricalca le argomentazioni dei filosofi già presi in esame: la natura paradossale del dono, per cui esso non può

---

<sup>131</sup> L'abbandono permette al donatore di non diventare mai un idolo. In questo senso il coincidere, tramite l'abbandono, del donatore con il dono non va inteso nel senso della riduzione del donatore ma di una sua riaffermazione anti-idolatrice. Ciò non toglie, evidentemente, che anche in *Dio senza essere* alcune pagine sono fortemente connotate dal logos dell'abbandono. (Cfr. J.-L. MARION, *Dio senza essere*, cit., pp. 70 ss).

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 101 cn.

mai esser presente – pena la sua scomparsa –, fa sì che l'essere, per salvare la propria differenza, abbia da affidarsi al dono. Ma anche questo secondo primato rimanda ad un ultimo e definitivo privilegio: quello del donatore rispetto al dono e rispetto all'essere. Il discorso su Dio si apre a partire da quest'ultimo primato: il dono rinvia ad un donatore e mette in relazione con lui, è precisamente il luogo di questa relazione connotata eticamente dal Bene. Così il primato del Bene sull'essere non si riferisce al dono se non in quanto si riferisce al donatore: il dono è tale perché è il simbolo di una relazione nella quale colui che dona ama colui a cui dona. L'unico nome divino – Dio come amore – rimanda all'essenza stessa del donatore, essenza che brucia ogni sostanzializzazione. Poco importa che questo Dio che dona *si doni*: la coincidenza di donatore e dono non mette tra parentesi il primato del donatore e, attraverso esso, la costruzione tramite il dono di una relazione connotata dal Bene.

Questo primato della relazione come sfondo d'ogni meditazione sul dono rimane a nostro avviso costante in quest'opera. Possiamo così dire che in essa il dono si oppone alla presenza non attraverso un abbandono della relazione ma attraverso un suo incremento, addirittura un suo primato. Ancor di più, cosa, secondo Marion, si oppone a questo primato del dono e della sua relazione? Precisamente l'abbandono. Commentando la parabola del *Padre misericordioso* (e dunque abbozzando anche una piccola fenomenologia della paternità), scrive Marion:

Il figlio aveva messo in gioco la propria dignità di figlio; egli aveva rinunciato alla propria dignità di figlio per ottenere l'*ousia* come possesso. [...] *L'abbandono* lo riduce alla fame, *l'abbandono* gli toglie l'*ousia*, la dignità di figlio e persino l'umanità. E così, non spera più di recuperare la dignità di figlio, ma soltanto un cibo da porco o, nel migliore dei casi, un trattamento da salariato; quando ritorna da suo padre, non è neppure sfiorato dall'idea di chiedergli che gli venga restituita la dignità di figlio, di cui gli sfugge persino la nozione: "non sono più degno d'esser chiamato tuo figlio". *È così che vanno le cose nell'abbandono*. Ed arriva infine il momento del perdono; il padre riconosce da lontano il proprio figlio, lo abbraccia e lo raccoglie; che cosa dice, dona e perdona il padre? Egli restituisce senz'altro l'umanità, ma soprattutto restituisce la dignità di figlio: "perché questo figlio era morto ed è tornato in vita" (v. 24). In che cosa consiste que-

sto dono? [...] Il padre non vede *l'ousia* come la vedono i figli. [...] O meglio, il padre non vi vede *l'ousia*, e del resto il termine appare solo nel discorso dei figli; il padre non lascia che il suo sguardo si rapprenda in un termine transitorio, idolo se poi non svanisce interamente nello scambio di cui costituisce solo il supporto, il segno, e persino il residuo; il padre non si lascia prendere *nell'ousia*, perché trapassa con lo sguardo tutto ciò che non s'inscrive nel rigore di un dono, che dona, che è ricevuto, che è donato: il bene – per definizione e circolazione – comune si offre come la posta indifferente di coloro che, per suo tramite, *si donano reciprocamente, in una circolazione più essenziale di ciò che essa scambia*<sup>133</sup>.

Chi è qui il figlio? È colui che sperimenta «come vanno le cose nell'abbandono». L'esperienza dell'abbandono comincia con la rivendicazione da parte del figlio del proprio possesso, e, per questo, con la trasformazione dell'essere in avere<sup>134</sup>. L'ambiguità semantica di *ousia*, sottolineata da Marion, serve precisamente a rimarcare lo statuto ontologico del possesso: esso non definisce semplicemente il rapporto con le cose, esso definisce proprio le cose. Le cose sono possedute, divengono contate, misurate, calcolate: divengono enti, entrano nell'orizzonte della presenza. Quest'entrata avviene allontanandosi dalla relazione primaria con il padre, rivendicando per sé un altro essere: non sono più tuo figlio, sono il padrone di ciò che possiedo. Obliando la relazione primaria, il figlio si posiziona in un mondo senza umanità, occupato solo da cose che sono *in quanto* si possiedono.

Ma il possesso scade: le cose finiscono, vengono rubate, si consumano. La sostituzione ontologica dell'essere con l'avere si mostra inaffidabile: non possiamo produrre l'essere assegnandolo alle cose che possediamo. Prima di questa produzione ontologica della presenza, noi siamo dentro una relazione ontolo-

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp.126-127 cn.

<sup>134</sup> L'essere che viene «messo in gioco» in questa trasformazione è precisamente quello in cui consiste la «propria dignità di figlio». Ritroviamo qui, *anche dal punto di vista del figlio*, una confutazione della precedente lettura della relazione padre-figlio come abbandono. Questa trasformazione dell'esser figlio consiste infatti nell'abbandono (che «lo riduce alla fame, gli toglie *l'ousia*, la dignità di figlio e persino l'umanità»). Dal momento che decide l'abbandono, il figlio non è più figlio. In positivo: esser figlio significa «non sperimentare come vanno le cose nell'abbandono».



gica senza possesso e senza presenza: siamo padre e figlio, siamo fratelli, siamo dentro l'umanità. Il figlio si ritrova dunque senza più essere: abbandonato dalle cose che, possedute, sono finite, (avendo) abbandonato l'essere che, prima di avere, lo costituiva. Chiede di poter tornare indietro: in effetti non ci crede. L'abbandono toglie ogni speranza, si presenta come irreversibile. Eppure il padre dona, dona senza attendere la domanda, dona perché non ha mai smesso di donare. L'irreversibilità dell'abbandono è annientata dall'irreversibilità del dono.

Il padre non ha mai smesso di donare perché ciò che egli dona non ha un tempo finito, non si consuma, non scade. Egli non dona l'essere che si ha, ma l'essere che si è – ciò che il figlio aveva abbandonato. *Niente di nuovo sotto il sole*: il dono consiste nel ripristino della dignità e dell'umanità. Ma questo ripristino avviene in forma opportuna: non come qualcosa che non c'era e che bisogna restituire, ma come qualcosa che aveva soltanto smesso di essere riconosciuta. Il figlio, negando il proprio essere figlio, non ha mai smesso di esser figlio per il padre. Il dono rimette ontologicamente le cose a posto riportando il riconoscimento al suo statuto reciproco: ora il figlio riconosce il padre come tale e permette alla pazienza del riconoscimento del padre di donarsi compiutamente. Ricevendo il riconoscimento del figlio ("tu sei mio padre"), il dono del padre si dona compiutamente. Questa reciprocità riconquistata rappresenta il modello esemplare di dono: chi dona e chi riceve? Chi è il donatario e chi il donatore? Certo il padre dona al figlio, ma il padre non aspetta altro che il *ritorno* del figlio, è questo l'unico dono che vuole. Il ritorno del figlio al padre non rende al padre anche più di quello che dona (poiché gli rende il figlio)? Quel che più interessa è che questo gioco del dono – tra donare, ricevere, ricambiare – non corre il rischio d'essere uno scambio economico. Non corre questo rischio perché lo sguardo del padre fissa l'assenza del figlio in attesa del suo ritorno. Come è differente questa figura della paternità da quella presentata negli ultimi scritti! Mentre in quest'ultima il padre abbassa lo sguardo e si nasconde dinanzi al figlio, poiché crede che abbandonare sia l'unico modo per esser padre, qui il padre fissa lo sguardo nell'assenza, poiché, nel momento in cui il figlio ritor-

nerà, saprà che lo sguardo del padre non si è mai ritratto, è rimasto, nell'abbandono del figlio, ad attestare il primato del dono. La distanza del figlio non ha sciolto definitivamente la prossimità, che lo sguardo cercante del padre non smette di riconfermare. Così le parole conclusive della citazione precedente riconoscono in questa relazione di dono quello scarto della reciprocità che andiamo sostenendo dall'inizio: vi è una circolazione delle cose scambiate – a partire dalla quale si definisce la reciprocità mercantile – e vi è una *circolazione ben più essenziale*, quella per cui, per tramite del bene, le persone *si donano reciprocamente*.

Non vi è dubbio che abbia agito, nel passaggio marioniano dalla fase più "teologica" alla fase più recente, un'ossessione fenomenologica, per cui soltanto l'assunzione rigorosa del metodo avrebbe potuto difenderlo dalle accuse, rivoltegli da più parti, di una vicinanza troppo stretta con la "teologia cristiana". Dinanzi a quest'accusa, Marion accetta la sfida cercando di dimostrare come la fenomenologia stessa, riconfigurata radicalmente dal primato della donazione, possa aprire o aprirsi all'oggetto teologico, a partire però da un punto di vista indiscutibilmente filosofico. Così tutta l'impresa dell'ultimo Marion va colta in questa tensione tra la chiusura metodologica della fenomenologia come scienza rigorosa e l'apertura che all'interno di essa la donazione permetterebbe. Tale apertura, il punto d'arrivo non (ancora) raggiunto di Marion, fondata sul primato della possibilità rispetto all'effettività, si manifesterebbe soprattutto nell'attenzione ai fenomeni saturi e, ancor di più, nell'interdonazione, vero punto d'incrocio tra fenomenologia e metafisica ma anche, forse, tra donazione e dono, ma, almeno fino adesso, anche il luogo meno approfondito nelle opere di Marion.

D'altra parte, se riprendiamo ancora una volta questa strana assonanza tra donazione e dono, per riconfermare l'obiezione già citata di Derrida, per cui essa, contro le apparenze, non comporta necessariamente un'equivalenza semantica, dobbiamo insistere sul fatto che è lo stesso Marion ad avvertirci ripetutamente di questo, offrendoci altri varchi per mutare registro interpretativo. Ci avverte infatti già nel libro II di *Dato che*, nel

momento in cui afferma che la fenomenologia del dono è al servizio della verità della donazione, e dunque ne viene attraversata in modo funzionale: il dono viene ridotto alla donazione perché l'oggetto dell'indagine non è che quest'ultima. Ci avverte ulteriormente nelle pagine finali di *Dato che*, nel momento in cui, aprendo alla questione della interdonazione e dell'amore<sup>135</sup>, riconosce in questo sviluppo ulteriore e "non ancora esplorato" rispetto alla donazione, lo spazio stesso dell'intersoggettività e dell'etica e, per ciò stesso, del dono in quanto relazione connotata eticamente.

Certo, affinché questo progetto riesca a trovare compiutezza etica – e aprirsi così insieme al dono e alla metafisica – deve a nostro avviso fare i conti con alcune resistenze strutturali. Deve innanzitutto fare i conti con una radice epistemologica della fenomenologia che, nella ripresa marioniana di Husserl, è rimasta di fatto invariata. Il tentativo di Marion, infatti, proponendosi come un *rovesciamento* della fenomenologia husserliana (e, in particolare, del primato del soggetto trascendentale), proprio per questo non rompe con la meta-logica che dirige la sistematizzazione del filosofo tedesco, ma anzi la conferma soltanto – appunto, rovesciandola. Il rovesciamento della fenomenologia ne ripropone la stessa procedura e, dunque, non si presenta né come un suo superamento né tanto meno come una sua convincente contestazione. Qual è, a nostro avviso, questo "principio di tutti i principi", che lega in una continui-

---

<sup>135</sup> Proprio questo accenno conclusivo all'amore, per cui esso appartiene ad uno sviluppo ulteriore e non ancora esplorato, ci lascia intendere come esso, pur essendo aperto dal primato della donazione, non appartenga semplicemente ad esso. Il dono, allora, molto più che all'orizzonte della donazione, appartiene all'orizzonte dell'amore, che non è tematizzato in *Dato che*. D'altronde, se si riconosce all'amore un eccesso senza pari, questo eccesso non può essere rimontato dalla donazione, tanto quanto non può essere rimontato dall'utile e dalla presenza. Solo l'amore può comprendere l'amore: «L'amore – dunque la carità – non rispetta le logiche della ragione calcolante, degli enti che sono, del mondo che vedemmo; non che esso manchi d'ogni rigore, al contrario; l'amore sviluppa semplicemente un suo proprio rigore – l'ultimo rigore, spesso un'assiomatica assolutamente senza pari» (J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 1996, p. 7; tr. nostra).

tà rigida Marion a Husserl<sup>136</sup>? Precisamente il primato dell'epistemologico sull'esistenziale. È il concetto stesso di riduzione (che, non a caso, rimane fondamentale, proprio perché, molto più che il primato dell'io trascendentale, rappresenta il vero discrimine tra l'appartenere o il non appartenere alla fenomenologia come scienza rigorosa) che ci rimanda a tale primato. Nella riduzione si opera un'astrazione, messa tra parentesi l'esistenza concreta in nome di una dimensione più pura e universale – abitata dalle essenze e dalle forme. Eppure, come già sottolineato nelle pagine dedicate ad Heidegger, questa funzione salvifica del metodo astrattivo rischia in alcuni casi di compromettere la conoscenza come già storicamente situata dentro un mondo. Accanto a questa resistenza se ne presenta anche un'altra, anch'essa non troppo dissimile da quella già ritrovata in Heidegger. Come per Heidegger il primato dell'essere viene contestato dalla melanconia con l'accusa di insignificanza – ed è curiosamente lo stesso Marion a metterlo in luce – così c'è da chiedersi se non si possa rivolgere la stessa accusa al primato della donazione. Se anche ammettessimo infatti il primato fenomenologico della donazione, esso non direbbe altro che tutto ciò che si mostra (e che non si mostra ma attende di farlo) si dona, lasciando così il gioco del senso tutto ancora da giocare. Se anche tutto è dato/donato, nulla di ciò che ci si offre in quest'orizzonte è uguale al resto, e il compito infinito del nominare le differenze, scovando proprio nell'irriducibile differenza il loro senso, è ancora da cominciare. Il primato epistemologico della donazione, pur dicendo *come* senso e verità siano tali, non dice nulla rispetto a *quale* senso e verità riveli ciò che si offre: la verità del dono riposa non nel suo essere ridotto alla donazione, ma nel suo essere un dono in quanto dono; la verità dell'altro non sta solo nell'essere ridotto all'interno della donazione, ma nel suo essere irriduci-

---

<sup>136</sup> Vi sarebbe un altro libro da dedicare ai motivi della preferenza accordata da Marion alla fenomenologia di Husserl piuttosto che a quella di Scheler, in primo luogo, ma anche di Stein, Merleau-Ponty, lo stesso Levinas. Privilegiando Husserl, Marion perde forse tutte le innovazioni che questi autori hanno offerto all'impianto iniziale della fenomenologia.

bile ad ogni altro, pur condividendone la comune provenienza dalla donazione. Così le differenze tra fenomeni dati/donati non possono ridursi al semplice grado d'intuizione – dalla povertà all'eccesso – ma devono essere nominati di nuovo e in tutta la loro rivendicazione ontologica: la comune origine fenomenologica non garantisce e non rivela il fatto che il dono e l'oggetto economico non sono la stessa cosa, e che, all'interno del singolo fenomeno, un dono non è uguale ad un altro e, ancor di più, ciò che costituisce l'alterità di ciascun altro non è lo stesso che costituisce l'alterità di un altro ancora. Sia il puro essere sia la pura donazione – dal momento che riducono tutto allo stesso nome – sono anonimi, perdendo il segreto del nome e del nominare che dà luogo all'incontro delle differenze e all'attenzione alla verità di ogni cosa che è nella sua singolare irriducibilità.

Ma infine, tutte queste perplessità filosofiche da noi mosse sono veramente valide? È lecito cioè intessere un discorso sul dono a partire dalle ultime opere di Marion? Certo, non vi è dubbio che è proprio la consistenza delle pagine dedicate al tema che giustifica il nostro tentativo. Marion si occupa del dono, e la contiguità apparente di dono e donazione viene sviluppata a più riprese, e ancor di più è divenuta la cifra essenziale delle interpretazioni più diffuse (anche perché l'equivocità tra dono e donazione permette, contrariamente al nostro punto di vista, una lettura in continuità tra le opere teologiche e quelle strettamente fenomenologiche). Eppure, alla fine di queste pagine, nulla ci toglie il sospetto che esse siano del tutto vane, e che ciò di cui trattano sia una questione che, pur di fatto presente, non è di fatto attinente alla lezione marioniana. È lui stesso infatti ad avvertirci esplicitamente:

Io vorrei dissentire sostenendo che, a questo stadio del mio lavoro, *io devo sottolineare che non sono interessato al dono né tantomeno al significato religioso del dono*. [...] Infatti, io m'interessai del dono quando scrivevo di teologia, qualche decina di anni fa o di più. Ma, con *Réduction et donation*, la questione del dono è stata profondamente modificata per me dalla scoperta della questione della donazione<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> J. DERRIDA - J.-L. MARION, *On the gift*, cit., p. 56 cn (tr. nostra).

A leggere bene queste parole, la conclusione dovrebbe essere assai semplice. Marion si è occupato del dono nelle opere teologiche, ma nel suo pensiero più recente non è interessato ad esso. Ciò segna una discontinuità non solo di metodo ma anche di contenuto. Dunque perché sottolineare così tanto la semplice equivocità – come la definisce Ricoeur – tra donazione e dono? Il libro II di *Dato che* quanto risulta necessario al rigore di tutto il percorso? Risponde Marion: «Io cerco di dimostrare che assumere questa cosiddetta semplice equivocità rischia di impoverire sia la questione del dono sia la questione della donazione»<sup>138</sup>. Tale duplice rischio si potrebbe esplicitare in questo modo: da un lato il dono non è la donazione, ma attraverso la donazione esso non decade nella presenza e nello scambio; dall'altro la donazione non è il dono, ma attraverso il dono viene sventato il pericolo di interpretarla come puro darsi del dato.

Forse la soluzione di questo doppio gioco – il dono non interessa più eppure è necessario alla comprensione del valore innovativo della donazione – potrebbe essere quella di utilizzare il dono senza pretendere di darne una parola definitiva, di riconoscere cioè che Marion è un filosofo della donazione ma non è un filosofo del dono, poiché la donazione apre la questione del dono, preservandola dalla presenza, ma certo non la chiude, poiché non ne contiene tutta la profondità di significato che andiamo cercando nell'interrogare la misteriosa esperienza del dono.

Il più grande critico di Marion rispetto a questo è Marion stesso, poiché alcune parti di *Dio senza essere* rappresentano insieme un'alternativa e un superamento del modello del dono secondo il logos dell'abbandono che è quello a cui giungono, di fatto, il libro II di *Dato che* e tutti gli ultimi saggi dedicati al dono. Il primato della donazione non falsifica la verità del dono solo se apre uno spazio ulteriore, il vero e proprio spazio del dono, che è al contempo lo spazio della metafisica e dell'etica. Solo così si può riconoscere che la verità del dono si gioca su un piano

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 61.

differente rispetto a quello della semplice donazione, sul piano di quella *circolazione reciproca* che lo stesso Marion, magistralmente, indicava.

## 2.3. Derrida e il dono impossibile

Perché e come pensare che il dono è l'impossibile? È perché si tratta qui proprio di pensare, come se il pensiero, la parola pensiero, si adattasse esclusivamente a questa *sproporzione* dell'impossibile, non annunciandosi nemmeno, come pensiero irriducibile all'intuizione, irriducibile anche alla percezione, all'esperienza, alla scienza, alla fede, se non a partire da questa figura dell'impossibile? A partire dall'impossibile nella figura del dono?<sup>139</sup>.

La sola affermazione che sia affermativa, è quella che *deve* affermare l'impossibile. [...] L'impossibile, qui, è l'altro, come per-viene a noi: mortale, a noi mortali. E che noi amiamo così, affermando che è *bene così*<sup>140</sup>.

### 2.3.1. Il dono, il doppio inizio, la letteratura

Nel 1993 appare sulla *Revue du Mauss* una lettera *sospetta*<sup>141</sup>. Essa porta come titolo: *Critique anonyme de la conception maussienne du don*, e, come lascia intendere Caillé rispondendo, è in modo assai sospetto scritta con «una forte tonalità derridiana». Il nucleo della critica a forte tonalità derridiana consiste in questo, che «l'opera di Mauss tratta non del dono, ma del commercio, semplicemente»<sup>142</sup>. Citiamo quest'episodio perché esso si colloca in un momento decisivo rispetto allo studio del dono. Da

<sup>139</sup> J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 15 cn (da ora DT).

<sup>140</sup> J. DERRIDA, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, p. 49.

<sup>141</sup> Tale lettera è suscitata dalla lettura sia dell'opera di GODBOUT - CAILLÉ, *Lo spirito del dono*, sia del primo, fondamentale, numero della nuova serie della rivista, dal titolo *Ce Que Donner Veut Dire* (Revue du MAUSS, La Découverte, Paris n. 1 (1993)).

<sup>142</sup> *Don, Intérêt, Sacrifice et Désintéressement*, «Revue du MAUSS», n. 2 (1993), pp. 155-156.

un lato il volume derridiano sul dono ha avuto una vasta eco, dall'altro la *Revue* decide di rifondarsi e di riformulare la propria posizione estendendola e dandole maggiore clamore. Apparentemente queste due posizioni, che nello stesso momento contribuiscono all'attualità della questione-dono, si contendono il campo essendo due modelli contrapposti. Da un lato la posizione di Derrida, che attraverso il dono critica la reciprocità, dall'altro il dono come possibilità per pensare un modello nuovo di reciprocità. Eppure, mentre molti seguaci di Derrida hanno continuato a interpretare il dono con «una forte tonalità derridiana»<sup>143</sup>, è forse lo stesso Derrida ad essersi avvicinato alla posizione del Mauss, rivendicando per il dono anche una forte valenza etica e politica.

La questione non è dunque di comprendere, nello specifico, quanto abbia ragione l'uno o l'altro rispetto al *Saggio* maussiano<sup>144</sup>, ma piuttosto di leggere già in questo scambio epistolare, direttamente legato a Derrida, una prova di dialogo, una polifonia ermeneutica che possa permettere di aprire il discorso verso la verità del dono. Ricordiamo, d'altronde, come da allora ad oggi sono costanti sia gli studi dedicati dal Mauss a Derrida sia l'attenzione di quest'ultimo nei confronti del tentativo degli altri<sup>145</sup>.

Quest'episodio dimostra quanto sia risultata importante la posizione di Derrida rispetto al ritorno in auge della questio-

---

<sup>143</sup> Una posizione classica di quest'interpretazione (eccessivamente) derridiana del *Saggio* maussiano si trova in Remo Guideri, che giunge a titolare un capitolo dedicato a Mauss come *Saggio sul prestito* (cfr. R. GUIDERI, *Ulisse senza patria. Etica e alibi del dono*, L'ancora, Napoli 1999, p.76)

<sup>144</sup> Sulla questione se il *Saggio sul dono* di Mauss abbia come oggetto il dono o il commercio ci siamo già espressi con chiarezza nel paragrafo precedente.

<sup>145</sup> Ricordiamo, oltre alle parti dedicate da Derrida a Mauss in DT, gli innumerevoli articoli pubblicati dalla *Revue du MAUSS* sulla posizione di Derrida (già a partire dal numero sopracitato – il n. 2 – dove compare un interessante articolo di J.-L. CHERLONNEIX, *Lettre à Marcel Mauss touchant le désintéressement, Jacques Derrida et l'esprit de Dieu* (pp. 127-142). Alla posizione di Derrida viene dedicato un paragrafo intero da A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., pp. 92-102.



ne del dono nel dibattito culturale, e non solo filosofico, contemporaneo. L'ultimo decennio, fecondo come non mai, è dedicato da Derrida allo studio di tutte quelle *figure dell'impossibilità*, dentro le quali poter individuare delle fenditure dove cercare la profondità invisibile della differenza. Tra queste figure un posto di rilievo merita proprio il dono, anche se, poiché ciascuna figura è (dell') impossibile, ciascuna figura appartiene alle altre, in una correlazione segreta che lega il mondo delle presenze al mondo delle tracce, le identità culturali, di generi, di irriducibile singolarità – segretate dal nome proprio – all'informità delle differenze e, a partire da esse, della *différance*.

Anche il dono, allora, nomina la *différance* rendendola terrestre, ma senza ridurla a fenomeno mondano. Poiché il dono vive in questa correlazione con l'impossibilità, di esso vi è traccia diretta e indiretta in molti libri, e certamente in tutti quelli pubblicati recentemente. Tra questi, i due studi più importanti sono quelli il cui titolo rinvia già al dono, *Donare il tempo* e *Donare la morte*<sup>146</sup>.

Abbiamo già dedicato a *Donare la morte* un paragrafo. *Donare la morte* – il sacrificio e la responsabilità incondizionata, la follia del dono che esclude qualunque riconoscenza, poiché appare immorale, insensato, gratuito – sarebbe l'evento che contiene l'eccesso del dono, la sua soprannatura rispetto alla logica consolidata e, in particolare, alla logica della presenza. Proprio per questo *Donare la morte* non fa che consolidare l'aporia del dono, che era il tema aperto in *Donare il tempo*. In *Donare il tempo* la questione viene posta, come è noto, con un doppio *incipit* letterario<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, cit. Per un'analisi di questo libro rimandiamo a S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*, Jaca Book, Milano 2000.

<sup>147</sup> Scrive Derrida: «Non c'è problematica del dono se non a partire da una problematica conseguente della traccia e del testo. Non può mai esserci problematica del dono a partire dal segno, dal significante, dal significato e dal valore. È questa una delle ragioni per cui, nell'elaborazione di tale problematica, partiamo sempre da testi, da testi nel senso corrente e tradizionale delle

Il primo *incipit*, sotto forma d'esergo, è tratto da una lettera, dunque da una forma di scrittura *destinata*, per naturale vocazione. È un passo della *Lettre à Madame Brinon*, scritta da *Madame de Maintenon*, amante del Re Sole: «Il re prende tutto il mio tempo, io dono il resto a Saint Cyr, al quale vorrei donarlo tutto»<sup>148</sup>. Queste parole sono contenute dentro un dono, sono donate. Le parole spedite da un donatore ad un donatario confessano a loro volta un dono, e un altro ancora: quello donato al re, che consiste nel tempo (non solo nel tempo, ovviamente, ma il tempo ospita tutto ciò che viene donato col tempo), e che consiste in *tutto* il tempo – tutto ciò che il tempo contiene, senza lasciare altro tempo; e quello donato a *Saint Cyr*, che è il *resto*. Il resto di quel tempo che è tutto, e per questo non ne lascia altro. *Madame de Maintenon* non dona *altro* tempo, ma il *resto* di quel tempo che è *tutto*. Allora la confessione concerne un dono e ancora lo stesso dono, non un altro: lo stesso dono e lo stesso tempo, donato al re (tutto) e a Saint Cyr (il resto di tutto, cioè *nulla*). Due doni nello *stesso* tempo, lo *stesso* dono, dunque. L'uno occupa il tempo, tutto, l'altro occupa il resto, cioè nulla, ma occupa tutto lo spazio del desiderio, poiché vorrebbe donar tutto a *Saint Cyr*. Due figure di un dono, soltanto uno: da un lato il dono nel tempo, visibile, materiale e disteso: tutto il tempo. Dall'altro il dono senza tempo, invisibile e impossibile, senza materia, puro desiderio. Il presente, che contiene tutto il tempo, da un lato; l'impossibile, che non ha tempo e per questo vorrebbe *donarlo*, dall'altro:

Il suo desiderio sarebbe lì dove ella vorrebbe, al condizionale, donare ciò che non può donare, il tutto, quel resto di resto di cui non può fare presente. Nessuno glielo prende tutto, né il re né Saint-Cyr. Quel resto di resto di tempo di cui non può fare presente, ecco ciò che desidera Madame de Maintenant (come la si potrebbe chiamare), ecco

---

lettere scritte, cioè della letteratura, o da testi nel senso di tracce differenziali che seguono un concetto che abbiamo elaborato altrove. E non possiamo fare in altro modo se non partire dai testi, e dai testi in quanto essi partono dall'inizio» (DT 102). Il nostro approccio, fin dal primo capitolo, tenta di restare fedele a quest'intendimento metodologico.

<sup>148</sup> DT 3.

in verità ciò che desidererebbe, non per lei ma per poterlo donare. Per poterlo donare, per donarsi, forse, questo potere di donare. Ella manca di non mancare di tempo, manca di non donare abbastanza. Manca di quel resto di tempo che le resta e che non può donare: di cui non sa che fare. Ma quel resto di resto di tempo, ecco il tutto del suo desiderio. Il desiderio e il desiderio di donare sarebbero la stessa cosa, una sorta di tautologia. Ma forse anche la designazione tautologica dell'impossibile. L'impossibile forse, se donare e prendere sono ancora lo stesso, la stessa cosa che soprattutto non sarebbe affatto una cosa (DT 5).

Il desiderio abita nel dono, è sotto forma del voler donare. Ma questo dono desiderato, questo desiderio di donare – tautologia incondizionata, ciò che desideriamo è sempre donare, ciò che doniamo è sempre desiderio – è *impossibile*.

Quest'impossibilità si definisce a partire dal fatto che *non c'è*: cosa non c'è? Non c'è ciò che si desidera, il tempo da donare, poiché è il resto del tutto; non c'è il desiderio, poiché sa di non potersi realizzare, non ha tempo da donare perché non c'è tempo per donare. Tautologia impossibile, ma autentica: il dono e il suo desiderio sono la stessa cosa, *ciò che è impossibile*. La designazione autentica del dono e del desiderio, il loro proprio, *l'impossibile*. Ma accanto a questa tautologia esuberante – il *dono* è il *desiderio*, entrambi sono la stessa cosa, *impossibile* – v'è un quarto elemento, il *tempo*.

Il tempo è ciò che è impossibile, perché non c'è. Non c'è tempo. Non c'è perché è tutto per il re, ma ancor di più perché il tempo che il desiderio vuol donare è essenzialmente impossibile: non è un tempo estatizzato – venuto nel varco del presente – ma è il tempo che permette anche il dono di quell'altro tempo. È il tempo che non c'è, per sua essenza. Questo doppio statuto del dono corrisponde allora al doppio statuto del tempo, che Derrida riprende evidentemente da Heidegger<sup>149</sup>: il tempo che c'è si può donare tutto, ma non è il tempo che non c'è e, per questo, non si può donare (ma proprio questo il dono desidera – poiché non vuole donare il tempo che può appartenere a qualcuno, in

---

<sup>149</sup> Per un confronto tra Heidegger e Derrida circa questi temi, cfr. A. CRESLAGHI, *Il sapere del desiderio*, cit., pp. 76-79.

questo caso al re). Il re ha tutto il tempo che c'è, ma il resto del resto è tutto il tempo desiderato, che non c'è e per questo si può solo dare, se non fosse che non c'è. Così il proprio del dono (*proprio* il dono) appartiene al tempo che non appartiene a nessuno, poiché non è mai presente.

*Es gibt Zeit: c'è tempo.* Un tempo che appartiene a qualcuno: un tempo che può essere qualcosa, la cui essenza consiste in questo prender parte a ciò che si ostende a partire dal presente: che è presente. Un tempo che appartiene alla presenza, per questo il suo valore è dato in proprietà a qualcuno. Un tempo che si può avere, ma non si può donare, si può avere poiché appartiene ai possibili, al potere che dirige i possibili lasciandoli a portata di mano – pronti per il possesso<sup>150</sup>.

*Es gibt Zeit: si dà tempo.* Il tempo che non appartiene a nessuno, e a cui noi apparteniamo (o almeno *vorremmo* appartenere): il tempo senza presente, la cui essenza consiste in questo esser-nulla rispetto alla presenza. Il suo essere consiste nel volersi donare, senza poterlo fare. Il desiderio impossibile di ciò che non (c') è possibile: *il dono, il tempo, il desiderio, l'impossibile*.

Quest'esergo, introducendoci al paradosso della presenza, insieme c'invita ad attraversare questa circolarità profonda: quattro elementi, nessuno di questi è una cosa, eppure tutti e quattro sono co-implicati: sono la stessa cosa che non è una cosa.

Il secondo *incipit* letterario si scopre alla fine, pur essendo il vero centro del discorso: è il racconto di Baudelaire dal titolo *La moneta falsa*. Esso sta alla fine, pur essendo l'inizio, e il perché non riposa solo nelle circostanze editoriali, ma anche nel fatto che ad esso appartiene l'ultima parola sul dono, che al contempo non è mai una parola risolutiva, poiché l'aporia del dono rimane irrisolvibile; si può decidere di esso, ma non si può risolvere (il che equivarrebbe a risolverlo in qualcosa,

---

<sup>150</sup> Secondo una scansione, che unisce il possibile al possesso e ciò che trascende i possibili – im-possibile – al dono, che è posta da Levinas in *Totalità e Infinito*. Sul tema cfr. S. LABATE, *La sapienza dell'amore*, cit., pp. 19-41.

gettarlo di nuovo dentro la presenza e il tempo che c'è, che non si dà). Anche questo testo racconta di un dialogo, d'una relazione, è una parola scritta che riferisce di qualcosa che è avvenuta tra più persone, ciascuna in relazione differente con gli altri *presenti*<sup>151</sup>.

Esso narra di un dono, e della sua verità, o della sua forma che nasconde la verità, la quale corrisponde al suo essere falso. Qualcuno dona una moneta, ma questa moneta è falsa. È, per questo, falso anche il dono? O la falsità del dono è la condizione stessa perché il dono sia vero? E perché donare il falso? E perché, poi, confessarlo ad un terzo, mantenendo e *non* mantenendo il segreto? Derrida cerca di rispondere a queste domande, e, attraverso questo rispondere, di interrogare il dono nella sua verità paradossale, di nuovo nella sua impossibilità rispetto alla presenza:

Una tale violenza può essere considerata come la condizione stessa del dono, la sua impurità costitutiva, dato che il dono è coinvolto in un movimento di circolazione, destinato al riconoscimento, alla conservazione, all'indebitamento, al credito, ma anche dato che, al di là del circolo stesso, ha il dovere d'essere eccessivo e dunque sorprendente. La violenza sembra irriducibile, nel circolo e al di fuori di esso, per ripeterlo e per interrogarlo. Un dono atteso, moderato, misurato o misurabile, un dono proporzionato al beneficio o all'effetto che si dà per scontato, un dono ragionevole non sarebbe più un dono, tutt'al più un rimborso a credito, l'economia ristretta di una differenza, di un temporeggiamento calcolabile, la sorpresa, se resta pura e senza ri-appropriazione possibile, nomina quell'istante di follia che laceri il tempo e interrompe ogni calcolo. [...] La sorpresa del dono puro dovrebbe avere la generosità di non donare niente che sorprenda e appaia *come* dono, *niente che si presenti come presente, niente che sia...* (DT 147 cn).

Anche il racconto di Baudelaire mostra questo doppio dovere: il dovere-destino della circolazione e, dunque, del circolo e del ritorno; il dovere dell'eccesso e della trasgressione. A questi due doveri corrispondono parimenti due statuti ontologici: il dovere d'esser presente – di donarsi dentro un si-

---

<sup>151</sup> Cfr. DT, pp.145 ss.

stema economico di scambio –, il dovere di non esser presente – di trasgredire il dono fino al punto di non essere niente, o *niente che sia*. Il dono si fa e si disfa, continuamente e per il fatto stesso di donarsi. Così nel racconto *la moneta falsa è donata*, cioè inserita in un regime di scambio, da redistribuire (poiché permette all'indigente di esser dentro il circolo, di possedere qualcosa – condizione preliminare ad ogni entrata nella circolazione e nello scambio), ma *la moneta donata è falsa*, ovvero trasgredisce il circolo e non si mostra nella sua verità, o più precisamente: ciò che manifesta, la sua presenza, è falsa, la sua sostanza – che è presente nella circolazione – non è. *La moneta che c'è non è, permettendo così al dono che è di non esser-ci.*

Questa trasgressione che spiazza la circolazione avviene all'interno di uno scambio precedente – come se fosse il *potlâc* di esso. Colui che dona la moneta falsa al mendicante lo fa dopo che il suo amico, colui che conduce il dialogo letterario, ha donato la sua offerta. La moneta falsa è un dono agonistico, mette in regime di circolazione essendo essa stessa già all'interno di uno scambio economico, nel quale ciascuno dei soggetti cerca, attraverso la potenza dei doni, di attestare la propria superiorità. Per questo, accanto alla prima circolazione (il *dono* della moneta falsa) e alla sua trasgressione (il dono della moneta *falsa*) – vi è bisogno di un'ulteriore trasgressione a quest'altra seconda (pur essendo precedente) circolazione. Per questo il (falso) donatore confessa la natura del suo dono.

Questa trasgressione sotto forma di confessione rompe il circolo dal di dentro, non nega la presenza ma la svuota di essere: *disorienta* la natura ontologica della circolazione e della relazione in essa attuata. Il disorientamento avviene come una tensione irrisolvibile: la trasgressione ha bisogno della sua legge, come la presenza del dono ha bisogno della sua non-presenza. La verità del *dono* sta in questo luogo *tra* il vero e il falso: l'aporetico per eccellenza, l'evento della «verità senza verità» (DT 160). È per ciò forse che questo disorientamento appartiene di diritto alla letteratura, poiché essa trasfigura la verità in una verità senza più presenza, in una verità-*simile*. Come il dono fa presente ciò che non si può fare presente (e per questo la sua veri-

tà si mostra come senza verità e, allo stesso modo, la sua menzogna si mostra senza menzogna) così la narrazione sta tra il vero e il falso, si rivolge al resto, custodisce (e questa custodia avviene ancora come un *tra*, un *attraversamento* dell'aprire e del nascondere) «il segreto di ciò di cui non si può parlare, ma che si deve tacere» (DT 148). Questo secondo disorientamento, questo secondo elemento *falso* venuto a rendere *vero* il dono, si mostra sotto forma di confessione: «Era la moneta falsa, mi replicò tranquillamente, come per giustificare la sua prodigalità»<sup>152</sup>. Cosa vuol dire qui trasgredire? Perché trasgredire *confessando* (cioè ripristinando la legge dell'evidenza, mettendo a posto i conti, ritornando alla legge trasgredita<sup>153</sup>)? Derrida propone almeno tre ipotesi.

«Egli può dirlo per confessare, nella speranza di farsi scusare» (DT 149). In questo modo dichiara di aver donato di meno del suo amico (fino al punto di non aver donato), e dunque di avere perduto la concorrenza con lui. Poiché il dono è falso, esso non è un dono agonistico: trasgredisce la circolazione ripudiandola, semplicemente. In questo modo, attraverso la violenza della menzogna, egli interrompe la violenza dell'agonismo (ma ricominciando al contempo un'altra storia di violenza – quella con l'indigente)<sup>154</sup>.

«Era la moneta falsa può significare anche un sovrappiù di trionfo ingenuo e un vanto vicino al cinismo». Avendo ormai vinto, il trasgressore può confessare di aver barato. Egli non ha

---

<sup>152</sup> C. BAUDELAIRE, *La fausse monnaie*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1954, p.325; tr. it. di G. Raboni, *La moneta falsa*, in *Poesie e prose*, Mondadori, Milano 1973, pp. 374-375 (riportato in DT, pp. 191-192).

<sup>153</sup> Sul valore filosofico della confessione come «forma di sapere alternativa alla tradizione razionalista» cfr. M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, cit., pp. 20ss.

<sup>154</sup> «Una tale violenza può essere considerata come la condizione stessa del dono, la sua impurità costitutiva, dato che il dono è coinvolto in un movimento di circolazione, destinato al riconoscimento, alla conservazione, all'indebitamento, al credito, ma anche dato che, al di là del circolo stesso, ha il dovere (*il se doit*) d'essere eccessivo e quindi sorprendente. La violenza sembra irriducibile, nel circolo e al di fuori di esso, per ripeterlo o per interrogarlo» (DT 247).

vinto e basta, egli ha vinto con furbizia: ha raddoppiato la violenza e, in questo modo, raddoppiato la vincita.

Queste due ipotesi non si escludono, ma non ci danno risposta sulla trasgressione trasgredita nella confessione, sulla moneta falsa. Essa infatti può essere stata donata per rompere il circolo e non far essere in debito il povero, o per indebitare il povero senza perderci niente:

Si può anche dar credito all'amico di sentirsi innocente per aver donato una moneta falsa, poiché con quella moneta falsa si è sottratto al ciclo del dono come violenza nei confronti del povero. Siccome sa – almeno si suppone – di non aver donato al povero – lasciandogli la possibilità di servirsi della moneta falsa per farla (forse) fruttare nel sistema capitalista che egli pratica e analizza insieme, su cui specula e vi specula insieme –, lui, il falso donatore, è puro dal dominio che avrebbe potuto assicurargli la coscienza donatrice. [...] Il povero così non gli deve niente. [...] Tutto ciò autorizza anche un'altra ipotesi – inversa –, ma inclusa in quella precedente, quella della maggior violenza: a poco prezzo, dando la sua possibilità al povero, egli ha indebitato il povero che non può farci niente (DT 150).

Anche in questo secondo *incipit* letterario la scrittura di Derrida s'avviluppa, ritorna continuamente allo stesso punto senza volerlo e poterlo fissare (anch'essa è una circolazione e un circolo – senza fine, senza la resa dei conti). Questo disorientamento della scrittura – nella quale volutamente ci siamo immersi anche noi in queste poche pagine – ha un suo rigore teoretico, è un metodo filosofico. Infatti solo attraverso questa scelta *letteraria* si rende possibile rimanere *tra*, attraversare lo sdoppiamento e accedere ad una filosofia dell'aporia, in cui la differenza riesca a sostituire la presenza sottraendosi ad essa: e dunque ad ogni definizione, ogni quiete, ogni tautologia<sup>155</sup>.

Come abbiamo dimostrato anche nelle pagine precedentemente dedicate a Derrida, e trasversalmente in tutto il nostro percorso, proprio questa legge della trasgressione è il vero insegnamento derridiano sul dono. Il dono è dono dal momento che non lo è. Se il dono si fissa nel dono, diventa presente, esso

---

<sup>155</sup> Sul tema cfr. R. HORNER, *Rethinking God as Gift*, cit., pp. 200-208.



scompare in quanto dono, non è più. Soltanto fuori dalla presenza, ma anche fuori dal nulla, poiché esso, che non c'è, pure, inconfutabilmente, è. Così i temi della traccia, del resto, del fuoco, del tabacco, del nulla, dell'oblio, del perdono, sono tutti varchi attraverso cui il dono si manifesta nella sua natura di *tra*<sup>156</sup>. Insistere su questa funzione mediana del dono permette di riconoscere attraverso Derrida l'apertura di uno spazio del dono al di là della sussistenza ontologica e, allo stesso modo, al di là di un nichilismo cui troppo spesso la sua posizione viene riportata<sup>157</sup>.

La questione del dono è sempre la questione del doppio e della doppiezza come oggetto filosofico<sup>158</sup>. Attraverso questa strana logica che il dono rivela, ogni doppio raddoppia: nell'esercizio il doppio dono si raddoppia in una doppia relazione – il re e la sua amante, quest'ultima e l'amica che riceve quel dono che parla di un altro dono (che è anch'esso *duplicato*); nella storiella di Baudelaire la doppiezza della moneta (è donata ed è falsa) s'incasta in successivi doppi, fino ad una moltiplicazione esponenziale, fino alla *disseminazione* del gioco del doppio. La legge del doppio (e dunque in sé doppia – insieme la legge e la sua trasgressione) permette alla filosofia di accedere alla profondità ontologica (ma dell'essere doppio, che attraversa la contraddizione ed è anche non-essere: essere accidentale e in questo sempre *finito*) dell'esperienza umana. Poiché questo è il punto che dà spessore filosofico al discorso di Derrida e al contempo ne manifesta il rigore: è l'esperienza umana del dono, come di tanti altri *luoghi* dell'umano, *l'attraverso-cui* la filosofia rivela il senso, in-siste dentro la possibile relazione con l'essere e, allo

---

<sup>156</sup> L'esposizione più diretta del nesso traccia-cenere-dono (della cenere come traccia e della cenere come [traccia del] dono) è in J. DERRIDA, *Feu la cendre*, Ed. des Femmes, Paris 1987; tr. it. con testo a fronte di S. Agosti, *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze 1984 (l'edizione francese è apparsa successivamente rispetto a quella italiana). Altri passaggi si trovano in particolare in J. DERRIDA, *Glas*, Galilée, Paris 1974.

<sup>157</sup> Contro questa lettura nichilista di Derrida ci pare vada anche S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997.

<sup>158</sup> Sul tema cfr. P.A. ROVATTI, *Il dono dell'altro*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono*, cit., pp. 123-132.

stesso modo, l'essere si dà all'ente che lo filtra nella *condizione* umana, condizione di possibilità della filosofia (poiché anch'essa è esperienza umana di questo senso e di questo essere che si traduce nella legge finita del doppio). Così il testo letterario, cui Derrida riconosce tanta importanza da farne il testo filosofico *par excellence*, evidenzia questa legge esistenziale e filosofica del doppio raddoppiandola a sua volta, ma in quest'ulteriore raddoppio, ormai innumerevole, riportandolo ad *una* verità che appartiene all'esperienza ambigua del dono e della sua (non) presenza.

L'esperienza umana del dono, infatti, è diretta da una legge del doppio che è sempre anche una legge del due. L'essere-tra del dono è anche un essere-tra della relazione. Tra presenza e non presenza, tra essere e nulla, tra interesse e gratuità, il dono è innanzitutto *tra l'uno e l'altro*; tra il donatore e il donatario, tra la relazione possibile dello scambio economico (ma, a questo punto, perché *l'unica* relazione possibile?) e la relazione impossibile del gratuito e del sacrificio<sup>159</sup>. È forse per questo che nella letteratura qualcuno racconta a qualcun altro dell'ambigua doppiezza del dono (che è anche il racconto dell'ambigua doppiezza del raccontare) e questo racconto è spesso un racconto di un racconto – come abbiamo mostrato in entrambi gli *incipit*. Forse la letteratura manifesta senza rendere presente (la letteratura non *rappresenta, inventa*) questa legge del due dell'esperienza umana: per cui tutto si conosce finitamente ma solo a partire da una relazione trascendentale: dall'essere *almeno* due, e così dare inizio al doppio e al suo racconto, al dono e al suo eccedente paradosso. Derrida, come vedremo anche alla fine di queste pagine analizzando il tema dell'ospitalità, non accetterebbe questo primato della legge del due sulla legge del doppio,

---

<sup>159</sup> Ed è questo essere tra la relazione e il sacrificio assoluto che permette al dono di non coincidere con quest'ultimo. Anche *Donare la morte*, nel quale si racconta un sacrificio, non può che riconoscere la legge del doppio, per cui si racconta un sacrificio che è al contempo un non sacrificio, e per questo può rimanere ancora dentro lo spazio del dono. Se Derrida avesse preferito la legge del due alla legge del doppio avrebbe probabilmente letto il racconto di Abrahamo come un racconto del due, prima ancora di un racconto del doppio.

poiché essa fisserebbe un punto, vanificherebbe la tensione filosofica riportandola ad un principio.

È proprio questa preferenza accordata da Derrida alla legge del doppio sulla legge del due che riporta inevitabilmente il dono all'abbandono, *Donare il tempo* a *Donare la morte*. Perché solo nell'abbandono del due il doppio è consacrato senza poter essere sciolto, poiché il dono si compie assolutamente, senza alcuna reciprocità, senza due. Quest'abbandono necessario assicura il dono da ogni tentazione, lo fissa nel suo disorientamento, lo rende ormai saldamente consegnato ad una presenza – il dono c'è stato – ma anche sottratto ad essa – la morte rende vana questa presenza, dunque restituisce il dono alla sua doppiezza senza timore della reciprocità. Attraverso il sacrificio il dono abbandona la relazione (la legge del due) e, per questo, si garantisce il luogo tra la presenza e il nulla (la legge del doppio).

Non vogliamo soffermarci ulteriormente sui testi derridiani, poiché gli elementi essenziali e ripetuti ossessivamente – il paradosso del dono, il suo scarto dalla presenza e, infine, la sua riduzione all'abbandono attraverso il dono puro della morte – ci hanno accompagnato senza tregua nel corso di queste pagine. Non è arduo, infatti, comprendere come Heidegger, da un lato, metta a fuoco la stessa questione riproposta successivamente da Derrida, il quale è anche, a nostro avviso, assai fedele alla traccia heideggeriana sul dono. D'altro lato, abbiamo ripetuto più volte come il tentativo di Marion sia condizionato (anche troppo, forse!) dal confronto con Derrida (tanto che anche il confronto con Mauss avviene *attraverso* l'interpretazione di Derrida).

Piuttosto ci preme riflettere brevemente su alcune questioni che, tematizzate con dovizia e costanza da Derrida nel corso delle sue opere, inducono il discorso sul dono verso una sua teorizzazione positiva e ci permettono finalmente di declinare la questione del dono a partire da se stesso, semplicemente. Siamo convinti che, mentre sia in Heidegger sia in Marion l'abbandono sembra essere – alla fine e in forma ambigua, come abbiamo cercato di mostrare – l'ultima parola sul dono, in Derrida l'abbandono, cui il donare la morte riporterebbe risolvendo e insieme consacrando il paradosso del dono, sia solo *una* delle

ultime parole su di esso. Anche il discorso di Derrida sul dono, cioè, è sottoposto alla sovranità della legge del doppio: il dono è impossibile ma a partire da questa im-possibilità – il suo *proprio*, se è lecito dire così – il dono si manifesta e, in questo modo, si apre al discorso filosofico (senza per questo decadere mai in presenza, poiché questa stessa apertura è originata dall'impossibilità). È lo stesso Derrida, d'altra parte, a indurci a pensare che il dono possa fungere da parola di rilancio del discorso, dal momento che la messa in luce del suo paradosso essenziale non deve indurre in alcun modo ad una sua negazione:

Io cerco di portare la questione del dono su un altro piano, di metterlo fuori dal circolo dell'economia e dello scambio, ma non per giungere infine, a partire dalla sua impossibilità di apparire ed essere determinato come tale, alla sua assoluta impossibilità. Io sostengo, in modo schematico e breve, che è impossibile per il dono apparire come tale. Per questo il dono non esiste come tale, se dell'esistenza noi conosciamo l'esser-presente e lo identifichiamo intuitivamente come tale. Così il dono non esiste e non appare come tale, è impossibile per il dono esistere e apparire come tale. *Ma io non ho mai concluso che non ci sia dono*. Io vorrei dire che se c'è dono, esso deve essere l'esperienza dell'impossibilità, e deve apparire come impossibile<sup>160</sup>.

### 2.3.2. L'impossibile, il tempo, l'ospitalità

Cercheremo allora di delineare brevemente quest'altra ultima parola, attraverso la messa in luce di tre declinazioni del dono e della sua logica: *l'impossibilità, il tempo, l'ospitalità*. Queste tre declinazioni, per come vengono alla luce a partire da Derrida, possono ben rappresentare degli elementi costitutivi dell'esperienza del dono a partire da se stesso.

1) *L'impossibilità*. Più ancora che la cifra del paradosso, ci pare che sia la cifra dell'impossibilità a decryptare meglio l'enigma e il segreto del dono. Questa preferenza è accordata non per

---

<sup>160</sup> J. DERRIDA - J.-L. MARION, *On the Gift*, cit., p. 59 (traduzione e corsivo nostri).

una svalutazione della capacità filosofica del paradosso<sup>161</sup>, ma piuttosto perché l'impossibilità permette di mantenere salda l'irriducibilità del dono al presente e all'economia.

Mentre il paradosso satura la presenza senza disconoscerla<sup>162</sup>, l'impossibilità si definisce a partire dal ripudio della presenza. Che cosa, infatti, è *impossibile*? Tutto, cioè la possibilità stessa d'essere una cosa, d'essere presente. L'impossibile non cavalca la possibilità dell'impossibilità, esso non è una possibilità; non ne è la semplice negazione oppositiva. L'impossibilità del dono definisce lo scarto e così lo libera dalla presenza. Rovesciando i termini tanto cari a Marion potremmo dire: più in alto della possibilità sta *l'impossibilità dell'effettività*. L'effettività del dono – vedremo subito che corrisponde alla sua evenemenzialità – precede il calcolo della sua stessa possibilità e, per ciò stesso, ne è liberata, si pone su un altro fondo e fondamento. Precedere il calcolo della sua stessa possibilità significa anche: essere prima d'ogni sguardo che lo valuta e d'ogni mano che lo afferra, non essere *calcolabile*. *L'impossibilità è un'apertura per l'evento fuori dalla presenza e dall'economia, dalla ragione che lega presenza a economia*. L'impossibile, *fuori* ma senza per questo essere legato a ciò da cui si libera, senza essere il fuori di un dentro. *Fuori*, è quanto basta per poter cominciare il dono:

Abbiamo detto poco fa: “cominciamo con l'impossibile”. Con l'impossibile, che cosa bisognava intendere? Se dobbiamo parlare, bisognerà comunque nominare qualcosa. Non rendere presente la cosa, cioè, in questo caso, l'impossibile, ma tentare di far intendere o pensare sotto il suo nome, o sotto qualche altro nome, questa cosa impossibile, questo impossibile stesso. Dire che “nomineremo”, è forse già o ancora dire troppo. È infatti senza dubbio il nome “nome” che si troverà messo in causa. Se, per esempio, il dono fosse impossi-

---

<sup>161</sup> Sul tema cfr. C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.

<sup>162</sup> Anche la nostra lettura di Derrida tende evidentemente a questa possibilità nuova della presenza, ma ciò comporta un passo successivo rispetto all'intento dell'autore. Se da un punto di vista critico il paradosso può essere più pregno rispetto all'impossibilità, dal punto di vista di Derrida il paradosso non rompe abbastanza con la presenza, come invece riesce a fare l'impossibilità.

le, il nome “dono”, ciò che il linguista o il grammatico crede di riconoscere come un nome, non sarebbe un nome. Per lo meno non nominerebbe ciò che si crede nomi, cioè l'unità di un senso che sarebbe quello del dono. *A meno che il dono sia l'impossibile ma non l'innominabile, né l'impensabile, e in questo scarto tra l'impossibile e il pensabile si apre la dimensione in cui c'è dono* – e anche dove c'è (il y a) tout court<sup>163</sup> (DT 11-12 cn).

L'impossibile è il «non rendere presente la cosa», compreso dunque l'impossibile stesso.

Lo scarto tra la presenza e l'impossibile reclama (anche) il dono e lo nomina, e, per questo, non lo riduce all'ineffabile. Il dono che non c'è, per questo, c'è, abita una dimensione aperta nel nominarlo come impossibile. Allo scarto negativo – il dono in quanto impossibile non è presente – segue uno scarto positivo, un cominciare il discorso a partire dal nome impossibile del dono: il dono impossibile non è «innominabile e impensabile», dunque si lascia nominare e pensare.

L'apertura di questo spazio ci pare essere un approdo decisivo sia del discorso di Derrida sia del discorso sul dono, poiché esso opera una radicale conversione teoretica, sfuggendo ad ogni tentazione riduzionista. Che il dono sia impossibile, infatti, è un elemento comune ai tre autori che abbiamo preso in esame. Quest'impossibilità del dono – ovvero la sua fuga dalla presenza – è stata interpretata da Heidegger come una deriva mi-

---

<sup>163</sup> Il retaggio heideggeriano non è qui solo esplicito, è anche decisivo. Riproponendo la questione della differenza sotto la forma dello scarto, Derrida rimette in circolo lo stesso gioco di presenza e assenza che era decisivo in Heidegger. È proprio sull'interpretazione di questo scarto – se esso rilancia il gioco o lo finisce attraverso il primato dell'assenza – che, a nostro avviso, si deve risolvere la questione della fedeltà o del tradimento di Derrida nei confronti del filosofo tedesco. Se infatti lo scarto rilancia il gioco, attraverso l'apertura dell'etica (che in Heidegger non è così presente), allora Derrida va oltre la posizione heideggeriana. Se invece Derrida privilegia la funzione-assenza, allora anch'egli «non sfugge alla struttura aporetica dell'accadere della verità svuotato d'ogni valore di verità. Derrida supera il fondamentalismo rovesciato di Heidegger, ma resta nella sua orbita» (J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. di E. Agazzi e E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 169).

stico-poetante, per cui solo la poesia può nominare l'impossibile senza ridurlo alla possibilità della presenza e, in questo modo, farlo svanire. L'impossibile stesso, il dono, viene nominato da Heidegger in quanto Nulla/niente, viene ridotto ad esso. Allo stesso modo Marion assume lo scarto negativo dell'impossibilità del dono come suo punto di partenza, per giungere infine ad un superamento tramite la riduzione. Il dono come "figura stessa dell'impossibile" può essere nominato solo scomparendo in quanto impossibile, riducendosi infine alla donazione e, così facendo, aggirando la condizione stessa dell'impossibilità, rientrando anzi dentro l'orizzonte del possibile, e del possibile per eccellenza, la possibilità fenomenologica aperta dalla donazione – che precede l'effettività degli enti e delle presenze. Il dono non è più impossibile, poiché la possibilità cui appartiene rimanderebbe non più all'orizzonte della presenza ma all'orizzonte della fenomenalità.

Derrida, per un verso, tiene rigidamente ferma la logica dell'impossibilità fino al punto di consacrarla nel sacrificio del donare la morte, là dove l'impossibile si fa evento senza accedere nel possibile, poiché nel momento stesso in cui avviene, la morte *donata* lo riporta dentro il luogo dell'impossibilità. Ma per altro verso – e la citazione precedente ci pare esserne la conferma – insiste nel riconoscere all'impossibilità un valore euristico: essa è il luogo che non chiude il discorso sul dono, condannandolo all'inesistenza (se non sotto forma di Nulla/niente, di donazione, di sacrificio), ma lo apre, lo *ricomincia*. Se l'impossibile non coincide con l'innominabile e con l'impensabile, allora il dono in se stesso – a partire dal suo paradosso – può essere nominato e pensato. Oltre lo spazio della ragione possibile, si apre lo spazio della ragione (dell'impossibile)<sup>164</sup>.

Come tanti altri fenomeni invidenti, anche il dono abita questo spazio e chiede alla ragione una corrispondenza senza

---

<sup>164</sup> Petrosino sottolinea come tale gioco – nominato sotto il segno del sapere e del non sapere – abbia una radice socratica (Cfr. S. PETROSINO, *Del figlio ovvero del padre*, in P. GILBERT - S. PETROSINO, *Il dono*, Il Melangolo, Genova 2001, p. 61).

presenza, senza intuizione, senza fenomenalità. L'impossibilità non chiude la possibilità del pensiero ma lo apre oltre se stesso. Derrida non accetterebbe mai un accostamento eretico con Kant (la cui distinzione tra ragione pura e ragione pratica anzi apertamente contesta), eppure a noi pare che quest'apertura dell'impossibile riproponga in qualche modo la differenza tra il conoscere e il pensare, riportando infine il dono alla dimensione *morale* della ragione pratica<sup>165</sup>.

Al di là di questo accostamento eretico e tutto da verificare, quel che ci pare essenziale è dunque affermare il luogo d'impossibilità come «la dimensione dentro cui c'è dono», senza per questo far-si presente. È chiaro altresì che nominare e pensare l'impossibile richiede un'attenzione metodologica particolare: pensare l'impossibile *come* impossibile, e pensare questa possibilità – possibilità etica e epistemologica dell'impossibile – come una possibilità sempre di là da venire, mai conclusa e fissata in sé. Proprio perché ospitato dall'impossibilità, ogni discorso sul dono è senza fine, è *tra* il possibile e l'impossibile, è un pensiero che riconosce come proprio oggetto (se è lecito nominarlo come tale) l'impensabile che si dà da pensare, e che, approssimandosi nello sforzo del conoscere, riconosce che ciò che sta conoscendo appartiene alla cifra del mistero.

Ora, qual è lo spazio del mistero e dell'impossibile, dove *abita* il dono? Non può essere lo spazio tradizionale della fenomenologia, che mette tra parentesi la cifra dell'impossibile, abbandonandolo alla soglia della possibilità e del suo primato sull'effettività, e rendendo il pensiero custode di questa soglia, poiché solo ciò che si sottomette allo sguardo del custode può oltrepassare la soglia. Allo stesso modo non può essere lo spazio tradizionalmente inteso come metafisico, poiché in esso il

---

<sup>165</sup> Cfr. DT, p.156. Ci pare importante sottolineare che questa appartenenza noumenica è stata sottolineata più volte da Levinas a proposito del Volto – non siamo così lontani dall'etica del dono derridiana, come vedremo alla fine di queste pagine. Per un approfondimento di questo tema rimandiamo a S. LABATE, *Volto e donazione. Il tema dell'evidenza in Levinas*, in P. VENTURA (a cura di), *Ripensando al diritto*, Giappichelli, Torino 2001, pp. 75-110.



mistero prende la forma della presenza neutra e universalissima, che solo in forza di questa sua neutralità rende possibile tutte le cose, al di là d'ogni invero storico-concreto. Lo spazio dell'impossibile e del dono deve rinunciare sia alla formalità universale (l'universale rimarrà piuttosto sotto forma d'unicità) sia alla possibilità fenomenologica che poco dice del senso d'ogni evento. Prima d'esser previsto, l'impossibile si rende nominabile e pensabile nell'evento sorprendente dell'impossibilità, nell'impossibilità stessa che si concede in ciò che nominiamo come *evento*:

È necessario che ci sia evento affinché ci sia dono, ed è necessario che ci sia dono o fenomeno di dono affinché ci sia racconto e storia. E questo evento – evento di condizione e condizione di evento – deve restare in qualche modo imprevedibile. Il dono come l'evento, come evento, deve restare imprevedibile, ma restarlo senza trattenersi. Esso deve lasciarsi strutturare dall'alea; deve apparire fortuito, essere vissuto in ogni caso come tale, compreso come il correlato intenzionale di una percezione assolutamente sorpresa dall'incontro di ciò che percepisce, al di là del suo orizzonte di anticipazione: e ciò pare già fenomenologicamente impossibile. Qualunque cosa ne sia di quest'impossibilità fenomenologica, un dono e un evento prevedibili, necessari, condizionati, programmati, attesi, scontati, non sarebbero vissuti né come un dono né come un evento – e ciò è richiesto da una necessità insieme semantica e fenomenologica. Per questo la condizione comune del dono e dell'evento è una certa incondizionatezza (*Unbedingtheit*). L'evento e il dono, l'evento come dono, il dono come evento, devono essere irrompenti, immotivati – per esempio disinteressati. Decisivi, devono lacerare la trama, interrompere il *continuum* di un racconto che essi tuttavia richiedono, devono perturbare l'ordine delle causalità: in un istante (DT 122-123).

Il dono condivide con l'evento la pura incondizionatezza (*Unbedingtheit*). Esso non risponde ad alcuna condizione, propriamente non risponde, poiché precede qualsiasi questione. Non vi è dunque interrogazione sul dono se non a partire dal dono (e forse già come dono...). Anche in questa «condizione comune» che tiene insieme evento e dono scorgiamo il nesso da noi più volte sottolineato tra dono e origine: poiché precede la sua stessa interrogazione, il dono non solo eccede ma *incrementa* l'essere, inserisce nella sua trama una nuova figura, lo *ricomincia* ogni volta.

Questa ri-creazione del dono, che Derrida accosta sotto il segno dell'incondizionatezza, non è però la determinazione unica di un evento. Se l'evento si riducesse alla sola incondizionatezza, esso avrebbe un che di miracoloso. L'evento ricomincia ogni volta e in modo incondizionato l'essere, poiché lo positivizza nella traccia dell'esperienza: oltre la possibilità, esso consiste in una irriducibile effettività storico-concreta. Questi due caratteri dell'evento – la sua incondizionatezza e la sua storicità – permettono allora di riconoscere nell'esistenza il luogo stesso del riconoscimento del dono e della sua narrazione: *il mondo è il luogo dell'evento del dono nella sua impossibilità*<sup>166</sup>.

Dato il giusto riconoscimento a questo guadagno derridiano, si tratta a nostro avviso di comprendere se, proprio a partire da questo rilancio della dimensione mondana sotto il segno dell'evento, è possibile, oltre l'intento e la *lectio* dello stesso Derrida, ripristinare anche una valenza non soltanto negativa della categoria della presenza. Rileggiamo infatti l'affermazione conclusiva di un passo già commentato: «A meno che il dono sia l'impossibile ma non l'innominabile, né l'impensabile, e in questo scarto tra l'impossibile e il pensabile si apre la dimensione in cui *c'è dono*».

È possibile pensare ancora questo scarto in termini ontologici? Si dà (*il y a*) lo scarto che permette così al dono di esserci? Questo scarto è lo stesso scarto che rompe, in prima battuta, il rapporto tra il dono e la presenza, e dunque tra il dono e l'ontologia. Ma tale rottura permette, in una seconda battuta, un ripristino della relazione, apre lo spazio in cui il dono, in quanto evento, *c'è*.

Lo scarto, che occlude al dono la presenza, apre il dono ad un'altra presenza. Quest'interpretazione, e dunque il ripristino d'una presenza rinnovata – presenza impossibile e custodita nello scarto dalla presenza dei possibili, eppure ancora presenza poiché in essa *c'è dono* – ci pare legittimata dalle parole di Derrida, seppure certo la configurazione generale del suo discorso sceglie di privilegiare la prima battuta, il versante negativo della presenza.

---

<sup>166</sup> Cfr. C. ROMANO, *L'événement et le monde*, Puf, Paris 1999.

A partire dallo scarto, il dono si rende presente. *A partire dallo scarto*, dunque mantenendosi fedele alla cifra dell'impossibilità, non sciogliendo il paradosso del dono nell'astuzia dell'oggetto di scambio economico. *Rendendosi presente*, presentandosi come evento, attestando una presenza impossibile che va però pensata e nominata nella sua verità (*aletheia*). La cifra dell'impossibilità, fuggendo ogni tentazione nichilista, apre lo spazio d'una presenza del dono e al contempo, dal momento che questa presenza è custodita nello scarto – è un'altra presenza – ci fa dono della presenza. Ecco il motivo filosofico fondamentale del dono: esso non è solo un evento negativo, in quanto contribuisce a non far tornare i conti all'ontologia della presenza, ma è un evento positivo, un varco e una dimensione che apre l'interrogazione al di là della presenza ma ancora verso la presenza, oltre l'ontologia tradizionale ma sempre all'interno del discorso ontologico. *Se in questo scarto c'è dono, in questo dono c'è presenza.*

Il carattere positivo che per adesso abbiamo delineato di questa presenza è la sua evenemenzialità, intesa nel senso dell'incondizionatezza e della storicità concreta. Proprio questo carattere – che salva dalla presenza tradizionalmente intesa – ci permette di ripensare il rapporto tra *la (altra) presenza, il presente, il dono*. Rileggiamo un'altra volta l'affermazione derridiana: «L'evento e il dono, l'evento come dono, il dono come evento, devono essere irrompenti, immotivati – per esempio disinteressati. Decisivi, devono lacerare la trama, interrompere il *continuum* di un racconto che essi tuttavia richiedono, devono perturbare l'ordine delle causalità: *in un istante*». Il dono avviene irrompendo, lacerando la trama della possibilità, segnando sempre l'inizio, l'impossibilità dell'inizio. *In un istante*, il dono c'è<sup>167</sup>. L'altra presenza irrompe nel tempo, lo

---

<sup>167</sup> Segnaliamo anche quest'altra affermazione contenuta in *Donare il tempo*: «Affinché ci sia evento di dono, è necessario che qualcosa accada, in un istante, in un istante che senza dubbio non appartiene all'economia del tempo, in un tempo senza tempo, in modo tale che questo oblio, senza essere qualcosa di presente, di presentabile, di determinabile, di sensato o di significativo, non sia affatto un niente» (DT 19).

lacerata e ne disconosce la direzione retta. Il dono non può esserci stato: non appartiene al passato recuperabile nella trama del tempo.

Il dono non potrà mai accadere, perturbando l'ordine delle causalità, non essendo prevedibile. Quell'istante, un istante, in cui il dono avviene, non è passato, non è futuro: è *un solo istante, e il dono ecco che c'è*. La presenza, il dono, il presente. Presente assoluto e incondizionato<sup>168</sup>, presente del dono che si dona, ora ma non come il qui e ora della trama del tempo, non come il presente in cui il tempo si distende nelle estasi, come passato e futuro. Il dono avviene, e in quest'evento apre un presente assoluto, che contiene in sé la possibilità della storia, del racconto e del tempo. Come una parola inaugurale e *responsoriale*, la cui ricorrenza contiene il racconto e lo scandisce, così il presente del dono e della sua presenza ricorre nella storia di quel dono, dando origine e rimanendo affermato nella sua origine. Contro l'idea del presente come ciò che permane identico attraverso il cambiamento, il presente *persistente* che rende possibile il calcolo e così la contabilità – il tempo *si conta* attraverso le lancette – l'evento del dono apre un'idea di presente assoluto che ritorna senza fissarsi, secondo quell'ambigua trascendentalità che avevamo già sottolineato a proposito del pensiero heideggeriano. Quando riceviamo un dono, grazie alla novità assoluta che esso rappresenta, riceviamo un presente che reca con sé un tempo che non c'era e non ci sarebbe stato. Il primato del presente che non era previsto permette che in *un istante*, attraverso il quale il dono, che prima non c'era, *ora c'è*, anche il tempo si dislochi nel mutare dello statuto della presenza. È a partire da questa rivalutazione della presenza attraverso il presente che cercheremo nel prossimo capitolo di cominciare a delineare i caratteri positivi di quest'altra presenza del dono, dopo averla difesa fino adesso dalla riduzione al logos dell'abbandono.

---

<sup>168</sup> Derrida non condividerebbe mai questa rinnovata apologia del presente. Eppure ci pare che sia il passato sia il futuro abbiano bisogno di questo passaggio, per poter essere connotati ontologicamente (senza per questo diventare determinazioni ontoteologiche).

2) *Il tempo*. Nell'ordine dell'impossibilità, la presenza del dono non pretende e richiede il tempo, tanto quanto nell'ordine della possibilità la presenza del dono lo pretende e lo richiede. L'intreccio tra dono e tempo è così anch'esso legato alla legge del doppio.

A partire da questo sdoppiamento possiamo comprendere come il tempo non rimanga neutro: esso non dipende semplicemente dall'uso che se ne fa. Il tempo della produzione del dono, della sua riduzione alla presenza contabile e astutamente proiettata al ritorno non è lo *stesso* tempo che può ospitare il dono e la sua altra presenza a partire da se stesso. Se il tempo si conta, esso diventa un avere del tempo, viene esso stesso coinvolto nel processo di produzione e d'accumulazione che permette. Il luogo comune secondo cui "il tempo è denaro" chiarisce bene proprio questo tempo che *si ha* e che permette l'accumulazione solo perché è già capitalizzato secondo il valore economico. A partire da quest'affermazione di principio – il tempo si ha – anche colui che possiede il tempo non può che sentirlo secondo la misura dell'angoscia<sup>169</sup>. Il padrone del tempo è angosciato perché ciò che si possiede si consuma e questa consumazione ne diminuisce il valore. Se il tempo vale per quello che si possiede, il padrone del tempo percepisce d'essere sempre in perdita, anche quando accumula capitale sotto altre forme. È il *dispendio* del tempo che permette l'accumulo di capitale. Ma il padrone del tempo non sperimenta l'angoscia del tempo solo in questo senso. Il tempo diventa il luogo stesso della concorrenza e dell'ostilità mercantile: esso è destinato alla funzionalità dello scambio economico e dunque al ritorno. Questo, e l'eventuale indigenza di chi lo subisce senza poterlo agire, è determinato dal tempo posseduto (poiché solo in quanto c'è dilazione temporale è possibile il ritorno), ma a sua volta lo determina (come calcolare il valore del tempo se non attraverso l'accumulazione materiale di ciò che ritorna?). L'angoscia del tempo, nell'orizzonte della presenza, è in ultima istanza angoscia dell'abbandono:

---

<sup>169</sup> Cfr. R. MANCINI, *Il tempo del silenzio*, in L. PERISSINOTTO - M. RUGGENINI (a cura di), *Tempo, evento, linguaggio*, cit., pp. 109-123.

il ritorno a se stesso che determina la percezione del tempo essendo determinato è infatti abbandono dell'altro, ritorno alla custodia di ciò che si possiede: libertà assoluta di abbandonare e solo così di possedere tutto ciò che s'incontra nel tempo (di compiere il ritorno assoluto, di giungere finalmente a *Itaca*). Ma, come in ogni dialettica autenticamente economica, il diritto di abbandonare si può convertire subitaneamente nel diritto d'essere abbandonato; è lo stesso diritto *nello stesso tempo*. È il tempo (la sua dilatazione e la lotta per il suo possesso) che decide chi abbandona e chi è abbandonato, chi vince o chi perde la competizione economica, avendone accettato il principio della competitività. Il dono, se appare in *questo* tempo, è necessariamente destinato a rientrare nel circolo economico, un elemento di questa competizione fino all'abbandono. *In questo tempo il dono si presenta come oggetto economico, svanendo in quanto dono*. Scrive a tal proposito Derrida:

Dal momento in cui il tempo è concepito a partire dall'ora presente come forma generale e solo modificabile, modalizzabile, in modo tale che il passato e l'avvenire siano ancora dei presenti-passati e dei presenti-a-venire, questa determinazione porta con sé l'aporetica di un tempo che è ciò che è senza esserlo. Se il tempo condivide questa paralisi aporetica con il dono, se il dono non esiste come tale, e nemmeno il tempo, allora il dono che può essere (*y avoir*) non può in ogni caso donare il tempo, poiché esso è niente. Se c'è qualcosa che non si può in nessun caso donare, è il tempo (DT 30).

Come il dono, allora, anche il tempo o scompare – fino al punto di essere nulla per non essere *quel* tempo (il tempo dell'economia, del ritorno e dell'astuzia dell'abbandono – aggiungiamo noi) – o ricompare sotto altra forma, secondo un'altra presenza, assecondando un «presente che non è una presenza»<sup>170</sup> ma non per questo non si presenta (come il dono, anzi, si presenta di più, essendo evento e non semplice presenza [*Vorhandenheit*]). Accedere, anche attraverso il dono, ad un modello di

---

<sup>170</sup> U. PERONE, *Il presente e la temporalità*, in L. PERISSINOTTO - M. RUGGENINI (a cura di), *Tempo, evento, linguaggio*, cit., p. 53. La posizione di Perone circa questo tema, e in particolare circa la ripresa positiva della categoria del presente, è un punto di riferimento di queste pagine.

presenza differente significa allora cercare un altro tempo, differente dalla temporalizzazione degli oggetti e dal differimento che permette il ritorno:

Il dono non è un dono, non dona che nella misura in cui dona il tempo. La differenza tra un dono e ogni altra operazione di scambio puro e semplice, è che il dono dona il tempo. Dove c'è il dono, c'è tempo. Ciò che “*ça donne*”, “dona”, il dono, è il tempo, ma questo dono di tempo è anche una domanda di tempo. È necessario che la cosa non sia restituita immediatamente e all'istante. È necessario il tempo, è necessario che “*ça dure*”, che duri, è necessaria l'attesa – senza oblio. [...] *Il dono dona, chiede e prende del tempo*. È una delle ragioni per cui questa cosa del dono si legherà alla necessità – interna – di un certo racconto o di una certa poetica del racconto. La cosa come cosa donata, il donato del dono non accade, se accade, che nel racconto (DT 44 cn).

La posizione di Derrida rimane ben salda tra la possibilità e l'impossibilità dell'intreccio tempo e dono. Eppure a noi pare che, avendo già dichiarato di voler mantenersi nel luogo dell'impossibilità, valga la pena sottolineare e privilegiare questo secondo aspetto: l'esperienza del dono è anche un'esperienza di tempo. *Donare vuol dire sempre e innanzitutto donare il tempo*.

Ripartiamo allora dalla necessità del tempo. Senza tempo non si dà dono, ogni dono deve donare anche il tempo. Ma quest'intreccio *si raddoppia*: il tempo è *allo stesso tempo* condizione di possibilità e d'impossibilità del dono. *Condizione d'impossibilità*, perché la sua dilazione ospita lo scambio, il ritorno, la coscienza e, infine, il profitto e la resa del dono in quanto dono. *Condizione di possibilità*, perché se c'è dono sotto forma di dono, esso non potrà avvenire che nel tempo, dal momento che solo il tempo permette la distanza della separazione e, in questo modo, la relazione. Donare fuori dal tempo vorrebbe dire infatti non rischiare la relazione, di fatto non donare. La nuova presenza del dono richiede anche una nuova possibilità del tempo. Ora, questa novità dell'intreccio tra dono e tempo si può esplicitare in questo modo: mentre il falso dono lascia il tempo, il vero dono dona il tempo.

Quale tempo infatti si può lasciare? *Il tempo che si ha*. Poiché io ho del tempo, allora lo lascio. Questo dono del tempo,

provenendo dalla logica economica del possedere, condiziona il successivo scambio: ti lascio del tempo per ottenere qualcosa di più in cambio, in vista del ritorno. Il tempo che si lascia si può abbandonare, s'espone al rischio della perdita: se il dono consiste nel lasciare il tempo esso rischia, e rischia *tutto il tempo* (perché se quel tempo lasciato diviene abbandonato – non serve all'ottenimento del ritorno e alla chiusura del circolo – io l'ho *perduto*<sup>171</sup>). In questa prospettiva, il tempo preesiste al dono, e ne rappresenta la condizione di possibilità: se ho del tempo, io posso donar-lo.

Il dono che è presente senza esser ridotto alla presenza (economica, ontica, fenomenologica) non lascia il tempo ma lo dona. Quale tempo si può donare? Derrida ricorda l'affermazione lacaniana: «si dona ciò che non si ha»<sup>172</sup>. Così è del tempo: si dona il tempo che non si ha. Il tempo che non si ha, poiché può venir donato, c'è. Esso è l'apertura del tempo nell'evento della relazione di dono: donando, non ti dono solo il dono, ma ti dono anche il tempo, e non il tempo che permane identico nel dono, che lo anticipa e gli resiste – *τὸ υποκείμενον* – ma il tempo nuovo dell'incontro. In fondo donando a qualcuno – condividendo il tempo – noi facciamo esperienza non di una divisione ma di una moltiplicazione del tempo: quel tempo che io ti dono è mio tanto quanto è tuo, non m'appartiene poiché nasce dall'incontro con te. Il tempo donato permane così poco che esso non ha padroni, esso, al limite, possiede coloro che lo donano. Infine, chi può donare il tempo che non si ha? Il donatore, che dona il

---

<sup>171</sup> Il tema della perdita, ma dunque anche del dispendio, della dissipazione e, in ultima istanza, della gratuità come principio contrapposto alla relazione si lascia così intendere nella sua essenziale compromissione rispetto alla ragione economica. Così quando si dice di un dono che è “a fondo perduto”, si sta riportando il dono alla logica del possesso, rivendicandone il dispendio (locuzione che altro non indica se non uno sperpero, movimento tipicamente economico) e negando ogni valenza oblativa. Se un dono si può perdere, esso si è già posseduto: ma cosa si è potuto possedere, il dono o l'oggetto? Se la gratuità viene ridotta alla perdita, essa è una proprietà degli oggetti, mai dei doni.

<sup>172</sup> Sul tema cfr. DT, p. 3. Per una ricostruzione del rapporto tra Lacan e il dono cfr. R. KIRCHMAYR, *Il circolo interrotto*, cit., pp. 111-163.



tempo, lo può donare solo perché in qualche modo lo ha già ricevuto nell'apertura di possibilità che l'incontro con l'altro ha comportato. Colui che riceve il tempo lo ha già donato, poiché la sua presenza è la condizione essenziale perché quel tempo possa essere donato.

È l'esperienza del dono, d'altra parte, a render vera la trascendentalità e la novità dell'intreccio del dono e del tempo. Quando doniamo veramente del tempo a qualcuno, cosicché egli possa riconoscerlo e, perché no?, ricambiarlo, non sentiamo che quel tempo lo stiamo perdendo. Avvertiamo che, insieme al dono, anche quel tempo possa essere misconosciuto, rifiutato, negato. Ma non è questo che delegittima il senso e la verità di quel tempo. Anche per rifiutare il dono, ci vuole del tempo: si può rifiutare il dono, non il (dono del) tempo. Ciò non comporta una coercizione rispetto alla libertà dell'altro: si tratta infatti di capire come tutte le dinamiche di riconoscimento (positivo o negativo) del dono avvengano all'interno della relazione. Si tratta di capire che il dono si può rifiutare, ma non si può revocare. *Un dono rifiutato rimane un dono donato.* Così anche se il tempo serve a rifiutare il dono, quel tempo donato non è mai perduto: poiché non ci apparteneva, poiché ha comunque incrementato e aperto il nostro tempo, ha moltiplicato la nostra esperienza di esso. La pura perdita, nel dono, non può esistere: essa sarebbe la formula reattiva, e dunque uguale e contraria, della tentazione economicista.

Rispetto a quest'intreccio tra dono e tempo può servire da esempio il caso dell'elaborazione del lutto<sup>173</sup>. Il lutto è legato strettamente al dono, poiché esso ci colpisce a partire dalla morte delle persone amate. La ferita del lutto consiste precisamente in questo: mentre dinanzi alla mancanza di qualcuno con cui intrattenevamo relazioni economiche possiamo ricorrere alla sostituzione, dinanzi alla morte (fisica o simbolica) di qualcuno amato, non riusciamo ad innescare alcun meccanismo di sostit-

---

<sup>173</sup> Su cui, come è noto, DERRIDA scrive delle pagine molto dense in *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988. Il nostro riferimento si pone però su un altro livello di senso.

tuzione. In questo caso la persona amata indica, più ancora che una proprietà personale, un modo peculiare di relazione irriducibile alla semplice logica dell'equivalenza economica. Non essendo il ritorno il movente di quella relazione, non basta un'altra relazione a sostituire quella che è venuta a mancare. Se anche avessi tutto ciò che mi manca, io non sarei più in relazione con colui che mi manca. Nel lutto noi sperimentiamo, molto più che un'impossibilità d'avere, un'impossibilità di donare. Quest'impossibilità futura mette in discussione anche la relazione di dono già trascorsa. La morte dell'altro ha rappresentato la fine e l'interruzione del dono: poiché l'altro non c'è più, noi sentiamo che non c'è più tempo. Noi percepiamo questa mancanza sotto forma di indifferenza: poiché il tempo che abbiamo, che "c'è rimasto", non può più esser donato, esso è come se non ci fosse, "non vale più". Questo giudizio d'insensatezza in cui il lutto precipita d'improvviso diviene uno sguardo anche retroattivo: poiché ella/egli ci ha lasciato (morendo o allontanandosi), allora tutto ciò che è stato tra di noi è stato vano. Non solo diventa insignificante ciò che resta, ma anche ciò che è stato si riconfigura negativamente, in quanto "destinato a questo". Il fatto che "tutto debba finire così" fa del lutto il destino stesso di ogni relazione di dono. Ogni dono è destinato a fallire perché è destinato a finire. Così un lutto senza elaborazione può essere vissuto in queste due forme uguali e contrarie: o diventando il codice d'interpretazione di tutta la propria esistenza, per cui colui che è rimasto vuole in fondo morire anch'egli *attraverso* il lutto, oppure essendo rimosso, secondo quel meccanismo d'oblio che abbiamo già messo in luce nel primo capitolo. Per uscire da questa *impasse* comincia il lavoro dell'elaborazione. Esso concerne precisamente la percezione del tempo. Il lutto interrompe il tempo, lo ferisce e rappresenta un rifiuto, la fine del dono. Poiché tutto è finito, il tempo che abbiamo lasciato al dono è definitivamente perduto. A meno che non si elabori il tempo della relazione come un tempo donato, il cui senso non è messo in discussione dall'interruzione della relazione, ma anzi rimane affermato nella sua ricchezza e nella moltiplicazione di significati esistenziali che esso ha rappresentato. Elaborare il lutto vuol dire

precisamente questo: poiché il tempo donato non era posseduto, esso non può essere stato perduto. L'interruzione del dono, giunta sotto forma violenta, non riesce a revocarlo. Questo lavoro d'elaborazione permette di reinserire il lutto dentro una storia relazionale, dentro un tempo che, proprio perché donato, non può mai essere percepito come perduto<sup>174</sup>.

3) *L'ospitalità*. Dalla metà degli anni '90 Derrida si è avvicinato alla questione dell'ospitalità<sup>175</sup>. Questo avvicinamento si deve perlopiù all'infittirsi del dialogo con Levinas, attraverso il quale Derrida può mettere sul tavolo la natura squisitamente etico-politica del suo percorso. Questa radice etica non deve per nulla leggersi in discontinuità con le precedenti fasi, tanto quanto l'attenzione positiva rivolta a Levinas non deve essere pensata in termini contraddittori rispetto all'attenzione apparentemente polemica che apparteneva in particolare al primo, bellissimo saggio su *Violenza e metafisica*<sup>176</sup>. In effetti, tutto il percorso

---

<sup>174</sup> Non è un caso che dinanzi al dolore una delle forme di elaborazione oggi più diffusa sia quella della negazione. Tale negazione, che da Freud in poi ha una valenza naturale, assume oggi una ricorrenza ossessiva: dinanzi a qualunque dolore da separazione – dalle piccole liti interpersonali alla morte delle persone amate – l'unica possibile terapia sembra esser diventata quella di fare come se l'altro non ci fosse mai stato. Negare l'altro significa, in ultima istanza, accettare di perderlo. Ma la fallacia di tale atteggiamento consiste nel fatto che l'altro, poiché in effetti non è mai stato in nostro possesso, non possiamo mai veramente perderlo. Da qui un processo d'alienazione per cui, cercando di rimuovere l'altro, oltre che la sua presenza fisica, rimuoviamo anche il nostro tempo che ha ospitato l'altro: cerchiamo di perdere l'altro per ritrovare noi stessi, ma non potendo riuscire nell'impresa finiamo per perdere soltanto una parte di noi stessi. Sul tema cfr. S. COHEN, *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, 2001; tr. it. di D. Damiani, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002.

<sup>175</sup> Cfr., in particolare, J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Editions Galilée, Paris 1997; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998; e ID., *Sur l'hospitalité*, Calmann-Levy, Paris 1997; tr. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

<sup>176</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Violence et métaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1964, nn. 3-4; ora in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; tr. it. di G. Pozzi, *Violenza e metafisica*, in ID., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.

derridiano cerca di individuare la matrice differente del logos, e, in questa costante disseminazione della scrittura riguardo al pensare, di declinare positivamente in forma etica ciò che il logos occidentale non riesce a dire. La critica che Derrida rivolgeva a Levinas alla fine degli anni sessanta vale allora come cifra rivelativa del vero interesse derridiano nei confronti della stessa vocazione filosofica: se il logos occidentale fa violenza anche nominando la differenza sotto forma d'alterità etica, poiché tale nominazione è già una forma di sottomissione al potere tematizzante della ragione egologica, allora quella stessa differenza va raggiunta attraverso un giro più lungo, attraverso la sua disseminazione, intuendola ma mai nominandola, senza per questo ridurla al silenzio<sup>177</sup>. La differenza va nominata in forma etica senza che l'etica giunga a diventare filosofia prima (poiché questo primato ridurrebbe di nuovo l'alterità alla violenza, l'etica alla tematizzazione senza fine).

A ben guardare, questa distinzione tra etica e filosofia prima può ben operarsi anche rispetto alla posizione di Derrida sul dono. Il dono custodisce la differenza nella dimensione etica dell'evento senza potersi mai nominare in quanto dono: etica del dono senza alcuna logica, se non la logica dell'impossibile, che si disfa da sé. Questa radicalità dell'etica cui il dono e, insieme, la sua logica *impossibile* riportano si manifesta perfettamente nell'ospitalità. Va riconosciuto a Derrida il merito di non cedere mai alla tentazione di fare dell'ospitalità un tema *semplicemente* messianico<sup>178</sup>, e forse per questo *inattuale* (come invece alcune volte appare in Levinas). Piuttosto l'ospitalità rimanda alla questione storico-concreta dell'ospite, della comunità e della sua fondazione a partire dalla presenza dello straniero assolu-

---

<sup>177</sup> Sul tema cfr., tra gli altri, G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas*, cit., pp. 311-323.

<sup>178</sup> Connotazione invece importante nel discorso levinassiano, pur se sempre subordinata all'ordine etico («l'ospitalità offerta rappresenterebbe in se stessa un'appartenenza all'ordine messianico» J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 140). Cfr., tra gli altri, E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris 1982; tr. it. di G. Lissa, *Al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986.

to. Questa presenza precede ogni costituzione sia della coscienza sia della comunità:

È in quanto ospitalità che l'intenzionalità resiste alla tematizzazione. Atto senza attività, ragione senza recettività, esperienza sensibile e razionale del ricevere, gesto dell'accogliere, benvenuto rivolto all'altro in quanto straniero, l'ospitalità si apre come intenzionalità, ma non potrebbe mai diventare oggetto, cosa o tema. In compenso, la tematizzazione suppone già l'ospitalità, l'accoglienza, l'intenzionalità, il volto. Il chiudere la porta, l'ospitalità, la guerra, l'allergia, implicano già, come loro possibilità, l'ospitalità offerta o ricevuta: una dichiarazione di pace universale, più precisamente: pre-originaria<sup>179</sup>.

L'ospitalità etica rimanda all'incondizionatezza dell'accoglienza dell'altro. L'altro, in forza della sua trascendenza (o trans-trascendenza, secondo il dire levinassiano) è lo straniero, colui che viene da fuori mettendo in questione il dentro (non mettendone in questione una proprietà acquisita, ma reclamando il diritto di quella proprietà: precedendola, riconducendola ad una presenza altra che vi era da sempre: l'ospite rende ostaggio<sup>180</sup>).

Ospitalità assoluta, sciolta da ogni calcolo e da ogni limite, dovuta ma anche preceduta in se stessa dalla venuta anarchica dello straniero. L'alterità assoluta sarebbe l'unico originario dell'ospitalità assoluta. L'ospitalità sarebbe dovuta a ciascuno, poiché ciascuno è Altri (*Autrui*). Quest'universalità del suo dovere la trasforma in una legge, la legge dell'ospitalità assoluta. Ma quest'entrata nell'ordine della legge, universalizzando un dovere che è unico (poiché non vale per tutti se non perché vale per ciascuno), lo rimette in questione, e alla radice. Come essere fedeli all'ospitalità, una volta che essa è diventata una legge? Come ospitare un altro senza al contempo abbandonare *quell'altro*, lui pure reclamante il suo diritto alla responsabilità assoluta e in-

---

<sup>179</sup> J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 112. Segnaliamo la contraddizione apparente rispetto al tema della pace e la corrispondenza con il tema del bene.

<sup>180</sup> Questa strana coincidenza di ospite e ostaggio, sottolineata da Levinas, viene ripresa da Derrida. Cfr., in particolare, J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., pp. 121ss.

condizionata dell'ospitalità? L'entrata nella dimensione della legge rigetta l'ospitalità assoluta dentro la dimensione condizionata della storia e del mondo, più ancora della comunità aperta dal terzo, rimanda l'incondizionatezza dell'etico alla condizionatezza della politica e, in questo modo, si perde in un'altra violenza necessaria. La prima violenza, negare l'innegabile, l'ospitalità a colui che è già ospite, l'altro (*Autrui*); la seconda violenza, negare ciò che non si può non negare – ancora l'innegabile, ma quanto diverso: negare a qualcuno per qualche altro, contare, inserire la mediazione della politica nell'imperativo etico dell'ospitalità. La prima violenza consisterebbe in una resistenza all'ospitalità, fare come se essa non fosse originaria, la seconda violenza invece in una resa all'ospitalità: esercitarla ma, in questo sforzo, tradirne l'incondizionatezza, condizionarla al tempo finito della storia e delle comunità politiche.

Non è difficile ritrovare in quest'aporia la stessa logica che sta a capo dell'aporia del dono, secondo Derrida. L'ospitalità incondizionata s'esercita come un dono assoluto, senza timore di ritorno, senza riconoscenza (l'ospitalità precede la cittadinanza<sup>181</sup>), senza reciprocità. Chi è l'altro se non l'altro? La sua dignità è contenuta nella sua stessa trascendenza, la quale dà *luogo* alla separazione (e in questa separazione ospita la stessa ospitalità, poiché dà all'ospite il luogo in cui ospitare l'ospite – come nel dono: chi è il donatore e chi è il donatario e chi non è allo stesso tempo *l'altro*?). Ma l'ospitalità, come il dono, non è solo incondizionata, è anche *buona*<sup>182</sup>.

Questa connotazione etica ne rappresenta l'origine: l'altro che può venire come nemico, s'accoglie in nome di quella "dichiarazione di pace" che è l'origine d'ogni discorso e d'ogni ospitalità. Allo stesso modo, l'origine del dono incondizionato non è il semplice "rispetto" di matrice kantiana, ma è il riconoscimento di un bene che precede e rende possibile la stessa evenienza dell'alterità: la sua dignità consiste nel fatto stesso d'essere dinanzi a me e, attraverso questa presenza saturante, di ren-

---

<sup>181</sup> Su questo tema e sulla cittadinanza cfr. J. DERRIDA, *Voyus*, Galilée, Paris 2003.

<sup>182</sup> J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p. 87.

dere possibile la mia stessa evidenza. Così, quando Levinas parla a proposito del Volto dell'altro di un'«evidenza che precede ogni evidenza»<sup>183</sup> si riferisce proprio all'evidenza originaria del bene: poiché noi siamo già accolti da altri, possiamo donare anche l'ospitalità. L'evidenza inoppugnabile del bene agisce come fondamento sia dell'ospitalità sia del dono: *è per il fatto inaugurale dell'altro che io ci sono.*

Questi due tempi dell'ospitalità e del dono – l'assolutezza e il bene – scandendo il discorso nella sua radicalità etica, al contempo lo spezzano e lo richiudono dentro l'angoscia dell'operare. Come agire secondo questa legge senza tradirla? Come riconoscere il bene nella profondità di un volto che si rivela empio o che, pur essendo buono, m'induce al male del misconoscimento e dell'abbandono di miliardi d'altri volti? Per il fatto che l'altro c'è anche troppo, l'io è condannato alla trasgressione della sua stessa legge, l'ospitalità.

La risposta di Levinas, come è noto, si configura a partire dall'entrata del terzo. Il terzo introduce la contabilità nella giustizia e nell'ospitalità, induce l'etica alla riflessione e, in questa mediazione del pensiero, apre lo spazio per la politica. È in questo momento che la legge dell'ospitalità assoluta si converte in una legge dell'ospitalità condizionata e vincolata, tanto quanto, in *Donare la morte*, la responsabilità incondizionata può farsi parola solo nel momento in cui viene tradotta in una responsabilità condizionata (e in questo passaggio avendo perduto quella quota d'irresponsabilità che ne determinava la follia e l'amoralità del comportamento puramente etico d'Abramo dinanzi alla legge). Ecco, di nuovo, il *doppio*: ospitalità assoluta e ospitalità vincolata negli scritti sull'ospitalità, responsabilità condizionata e responsabilità incondizionata in *Donare la morte*, dono impossibile e dono possibile in *Donare il tempo*. Quale filo lega questi doppi tra di loro? Chi è il soggetto vero dell'ospitalità, della responsabilità, del dono (e della loro doppiezza)? Chi può agire eticamente (secondo l'impossibilità dell'etica) e/o politicamente (secondo le possibilità rese presenti dalla politica)?

---

<sup>183</sup> E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 209.

A noi pare che, in ultima istanza, la vera coppia oppositiva del pensiero di Derrida – riproposta sotto forma di responsabilità, ospitalità, dono (ma anche tempo, im-possibilità, presenza, ecc.) sia quella tra l'alterità assoluta e l'intersoggettività come legame comunitario.

Sotto la cifra dell'alterità assoluta ritroviamo il primato della differenza, della cenere, del dono impossibile: di tutto ciò che trascende la dimensione stessa della presenza: che non si fa presente pur facendo il presente, che offre traccia dissimulata di sé nel discorso e nel logos, rimanendo scritto tra le righe, incessantemente sospeso tra la presenza e il nulla.

Ora, proprio il recente dialogo con Levinas permette di mettere ulteriormente a fuoco la natura stessa, se così possiamo dire, di quest'alterità assoluta. Questa sua *assolutezza* cosa concerne? Da cosa l'alterità è sciolta? In primo luogo dalla presenza, poiché questa sua stessa *assolutezza* preserva lo scarto tra l'immanenza e la trascendenza, permette il gioco del doppio e, insieme, il costante affanno di superare la tradizione della presenza. Determinando la rottura con l'orizzonte della presenza, l'alterità assoluta satura e mette in crisi la possibilità stessa della relazione. Proprio l'ospitalità incondizionata rappresenta un modello esemplare di questo ennesimo abbandono della relazione: essa è ancora una relazione? Un'ospitalità che si mette in opera come un sequestro, senza alcun riconoscimento, prima ancora del dire il proprio nome e seguendo una china che prevede anche l'assoluto scacco dell'ospite – per cui l'apparire dello straniero contesta il fatto stesso che io abbia un nome, mi riduce a sua volta alla condizione dell'esilio e dell'erranza – non interrompe definitivamente ogni possibile relazione (come se questa interruzione rappresentasse l'unica relazione veramente possibile – secondo la stessa logica di Heidegger)? Così l'ospitalità rappresenta un incontro nel quale l'unica cosa da non fare è la relazione: perché parlare, per esempio, se già chiedere il nome è un tradimento di quell'assolutezza e trasforma lo straniero in uno di casa, nei confronti del quale l'ospitalità decade?

Un incontro senza relazione o, anche, una relazione senza alcuna reciprocità, senza reciproco riconoscimento, sempre aper-



ta alla sua dissoluzione e al suo sacrificio<sup>184</sup>: ospitare l'altro assoluto (e la filosofia è per Derrida nient'altro che questo: ospitare nel pensiero l'alterità assoluta della *différance*), essere disposti al sacrificio (il caso d'Abramo), infine realizzarsi pienamente nella sostituzione, forma in cui i soggetti della relazione – l'io e l'altro – si sovrappongono annientando la distanza stessa della separazione. Il discorso di Derrida, in questo frangente, condivide – o forse non scongiura, come quello di Levinas – la stessa violenza, che è quella dell'abbandono. Come infatti non riconoscere anche nell'impossibilità del dono e nell'assolutezza dell'ospitalità quella violenza necessaria affinché sia la differenza sia l'alterità rimangano tali? Il doppio, sempre quello: o sacrificarsi per l'altro fino a morire (Levinas e Abramo) o donare all'altro incoscientemente, senza riconoscimento, donargli il resto di tutto, il suo abbandono (Derrida). La violenza dell'abbandono decide dell'io e dell'altro nel dono, li tiene in scacco e li costringe a non instaurare la relazione<sup>185</sup>. D'altro lato, la politica, l'ospitalità condizionata, il dono, che ci sono sotto il monito dell'impossibilità. Aprire il discorso, avviare il riconoscimento, chiamarsi per nome, chiamare alla propria responsabilità e firmare i propri doni. Entrare in relazione con l'alterità nel mondo, aver-presente l'altro. Quest'apertura, frequentata da Derrida a partire dal tema levinassiano del terzo, rischia di chiudersi subito. Corre questo rischio se essa riporta l'alterità e il dono all'oggettivazione, alla presenza dell'*ousia* e all'astuzia della ragione economica. L'apertura della socialità contiene in sé questi rischi, va dunque interpretata. Ma corre questo rischio anche se essa si limita a porre, accanto all'alterità assoluta, solo la comunità allargata, eliminando così del tutto il vincolo della

---

<sup>184</sup> Questa accentuazione del senza rapporto d'ogni vero rapporto rappresenta, a nostro avviso, una estremizzazione derridiana del contenuto di *Altri-menti che essere*.

<sup>185</sup> Seppure questa relazione è precisamente la relazione etica: «Per entrare in rapporto con l'altro, bisogna che l'interruzione sia possibile; bisogna che il rapporto sia un rapporto di interruzione. E l'interruzione, qui, non interrompe il rapporto all'altro, essa apre il rapporto all'altro» (J. DERRIDA, *Al-térité*, cit., p. 82).

reciprocità. Non sosteniamo questo per sminuire il valore della comunità, ma semplicemente per sottolineare come tra l'altro assoluto e il terzo ci sia il momento dell'intimità e della reciprocità della coppia fondamentale io-tu. Questa reciprocità si dà solo all'interno della comunità allargata – il terzo è cronologicamente primo sia in Levinas sia nell'esperienza comune – ma al contempo reclama qui un posto come possibilità propria della responsabilità e dell'ospitalità, del dono.

Tra l'incondizionatezza del dono impossibile e la condizionatezza del dono redistribuito agli estranei vi è l'*incondizionatezza condizionale* e dovuta ad una preferenza, c'è la libertà di donare a qualcuno e riconoscerlo come soggetto di una relazione particolare, di volergli bene, senza ancora esser entrati nel regime di giustizia distributiva o proporzionale che appartiene alla comunità. Questa condizione del dono sta tra l'alterità assoluta e la comunità aperta dal terzo, proprio là dove vuole stare Derrida<sup>186</sup>. Collocare il dono tra l'alterità assoluta e la socialità significa ad un tempo liberare il dono dalla logica dell'aut aut – o la forma estrema del sacrificio o la forma informe della scomparsa – senza liberarsi della sua natura eccedente e del suo paradosso: ripensare una relazione che, attraverso l'evento del dono – e non solo di esso –, permetta di ripopolare il mondo di volti che possono chiamarsi per nome senza per questo mettere a rischio il riconoscimento della propria dignità e del loro valore di trascendenza.

---

<sup>186</sup> Come bene chiarisce questo passo di *Donare il tempo*: «Il debordamento del circolo da parte del dono – se ce n'è – non conduce infatti, alla fine, a una semplice exteriorità ineffabile, trascendente e irrelata. Tale exteriorità mette piuttosto in moto il circolo, conferisce all'economia il suo movimento. Essa introduce nel circolo e lo fa girare. Se è necessario rendere conto (alla scienza, alla ragione, alla filosofia, all'economia del senso) degli effetti di circolo nei quali un dono si annulla, questo rendere conto richiede che si tenga conto di ciò che, non appartenendo semplicemente al circolo, introduce in esso e lo introduce nel suo movimento. Che cos'è il dono come primo motore del circolo? E come si contrae in un contratto circolare? E a partire da dove? A partire da quando? A partire da chi?» (DT 33).

---

**NASCERE AL DONO**

Il presente, non quello puntuale, che indica solo il termine via via fissato nel pensiero del tempo “trascorso”, l’apparenza di uno scorrere che è stato fermato, ma il presente reale e compiuto, si dà soltanto nella misura in cui si dà presenzialità, incontro, relazione. Solo attraverso il farsi presenza del tu, il presente nasce. Ciò che è essenziale è vissuto nel presente<sup>1</sup>.

L’origine resta sempre avvenire...<sup>2</sup>.

### **3.1. Elementi**

#### *Quel che il dono non è*

Tutto il percorso fin qui compiuto è servito a riconoscere la fondamentale opposizione del dono alla presenza intesa tradizionalmente. È proprio l’irriducibilità del dono alla presenza a muovere sia l’interpretazione dei miti dell’abbandono – nei quali l’abbandono è rimosso (Edipo) o incompiuto (Abra-

---

<sup>1</sup> M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Lambert-Schneider, Heidelberg 1984; tr. it. di A. M. Pastore, *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 69.

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 90 (tr. it. mod.).

mo), comunque mai presente – sia i tentativi filosofici – nei quali il dono non è mai presente rimanendo garantito dalla differenza ontologica (Heidegger), dalla donazione (Marion), dalla cifra dell'impossibilità (Derrida). Il nostro tentativo dovrà essere ora, in conclusione, mettere a fuoco in che modo costante viene postulata tale irriducibilità. Essa si rivela innanzitutto come negazione di un'ontologia oggettuale. L'essere degli oggetti consiste in una fissità determinata: essi circolano a partire da questa presenza fissata nella materia e determinata dai fini cui sono destinati. Un oggetto è ciò che è destinato, e che in questo destino sancisce definitivamente il primato di colui che, a partire dalla sua produzione fino alla sua consumazione, lo manipola e lo usa. Ma la presenza dell'oggetto porta con sé anche una funzionalità relazionale. Il primato di colui che usa l'oggetto determina una relazione interessata e strategicamente sottoposta all'utilità individuale. La prima forma di relazioni riconfigurate a partire dalla presenza dell'oggetto è la relazione strategica in senso proprio. Nella relazione strategica ciascuno incontra l'altro nel suo ruolo. I ruoli definiscono un preciso statuto ontologico: chi è colui con cui sono in relazione? Non colui che è in quanto è, ma che è in quanto occupa quel ruolo: il ruolo *sostituisce* l'identità. La dinamica dei ruoli sospende la relazione nel primato dell'oggetto: l'uso diversificato dell'oggetto decide dell'essere stesso con cui si entra in relazione. Proprio per questo la relazione è legata a filo doppio con l'oggetto fino alla fine: ne condivide la mortalità. La consumazione cui l'oggetto è naturalmente destinato appartiene anche alla relazione. Quando una relazione è finalizzata all'oggetto, essa è destinata a finire. Di più: questa consumazione consegna la relazione ad una sfiducia. La sfiducia consiste nel riconoscere che l'essere di quella relazione è del tutto accidentale: il suo stesso essere consiste nel non-esserci cui è necessariamente destinata.

Questa forma di relazione a partire dall'oggetto è però anche positiva e necessaria. Noi abbiamo bisogno degli oggetti e delle reti di relazioni che permettono la loro produzione, circolazione e consumazione. Noi viviamo trascorrendo tra un regime di relazioni dirette dalla razionalità utilitaria e un regime

di relazioni dirette dalla razionalità anti-utilitaria. Questo doppio regime, cui in ultima istanza rimanda la differenza tra possedere e donare, ha dei momenti di tangenza e di passaggio<sup>3</sup>. Uno tra questi, non il più significativo ma che certamente rende bene lo scarto essenziale tra dono e oggetto, è il momento in cui noi *compriamo* un dono. L'espressione è del tutto impropria: noi compriamo l'oggetto che sarà donato, non compriamo mai un dono. È certo però che anche per offrire un regalo dobbiamo comprare un oggetto, dobbiamo entrare dentro questa dimensione naturalmente strategica e interessata. Comprare un oggetto da regalare segnala la contemporaneità e insieme l'irriducibilità dell'oggetto al dono (e delle rispettive relazioni). L'interesse economico dirige le dinamiche relazionali che mettiamo in atto nel momento in cui compriamo un oggetto: la relazione con il venditore si dipana secondo il *cliché* della relazione economica.

Eppure, nel momento stesso in cui entriamo in questo tipo di relazione – accorti rispetto al valore economico dell'oggetto che dovremo donare – siamo consapevoli che quell'oggetto è destinato ad acquistare un valore ulteriore, che non possiamo comprare, produrre, consumare: il destino di quell'oggetto è di diventare un dono<sup>4</sup>. La relazione istituita per comprare l'ogget-

---

<sup>3</sup> Questi comportamenti allo stesso tempo razionali e (apparentemente) anti-economici, da noi costantemente richiamati, sono frequenti in ogni tradizione, essendo espressioni caratteristiche della socialità primaria. Scrive con molta ironia Latouche: «I limiti alla mercantilizzazione sono generalmente riconosciuti e considerati legittimi. Per dirla semplicemente, l'essenziale degli scambi affettivi tra gli sposi o tra gli amanti, e anche tra gli amici, sfugge non solo alla logica mercantile e alla monetarizzazione ma ad ogni calcolo quantificato. [...] Tutta un'agricoltura di balcone, di terrazza, di piante di appartamento è fatta di amore e di acqua fresca; raramente essa è oggetto di un calcolo rigoroso» (S. LATOUCHE, *L'autre Afrique. Entre don et marché*; tr. it. di A. Salsano, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 84).

<sup>4</sup> Questo destino non comporta la scomparsa dell'oggetto in quanto tale. Il donatore, infatti, ha cura della scelta dell'oggetto, ma proprio in quanto esso sarà donato. In quanto oggetto, il dono si userà, invecchierà, infine decadrà fino alla sua consumazione. Ma questo ciclo di vita dell'oggetto rimane sempre in secondo piano rispetto all'intenzionalità che "dona il senso" al suo feno-

to è già inserita in una relazione che non si basa né sul possedere, né sull'usare. Questo passaggio giunge a piena trasparenza nel momento in cui l'oggetto viene confezionato. In questo momento l'oggetto appare come un dono, la sua riconoscibilità sociale viene trasformata. Se prima della confezione quell'oggetto veniva indicato e denominato come oggetto, dopo la sua confezione quell'oggetto viene identificato come un dono (indicando un oggetto confezionato si dice: "è un dono").

Lo statuto ontologico stesso dell'atto della confezione sfugge ad ogni rigida comprensione. In genere, infatti, il confezionare quell'oggetto come un regalo non comporta una spesa ulteriore, non ha valore economico. D'altra parte nessuno potrebbe pensare che la confezione stessa, dal momento che è gratis, è un dono. Essa appartiene forse al dono promozionale. Ma quel che ci preme sottolineare è che non basta *sfuggire* alla scansione economica per ricevere lo statuto di dono. Pur essendo gratis, l'atto della confezione non è un dono. La presenza del dono non si ottiene solo attraverso la negazione della presenza dell'oggetto. Una volta confezionato, quell'oggetto è diventato un regalo. Il regalo definisce un oggetto destinato ad essere donato. Ma questa definizione non vale per il dono. Il regalo indica l'entrata di quell'oggetto dentro una relazione di dono, ma non coincide con il dono. Il dono, non essendo un oggetto, non è nemmeno il semplice regalo.

Quando doniamo un regalo, doniamo solo quel regalo? O quel regalo è un tramite visibile di un dono invisibile? Che l'oggetto trasfigurato in regalo non sia essenziale rispetto al dono è dimostrato dal fatto che esso non è *necessario*. Il dono non ha bisogno di un tramite materiale, pur se spesso se ne serve secondo quel valore simbolico già descritto in altre pagine. L'irriducibilità del dono all'oggetto non si rivela solo nei casi in cui il supporto materiale non c'è, ma è presente anche quando esso è al massimo grado, nel dono dei regali. Il regalo in quanto og-

---

meno. Non è un caso che un oggetto donato, anche se smette le sue funzioni di inutilizzabile, lo stesso rimane affermato per il donatario, poiché "esso è prezioso", e la sua preziosità misura l'essere in termini oblativi, senza alcun riguardo circa lo statuto dell'oggetto.

getto risponde a delle funzioni di utilità, è qualcosa destinata a ottemperare ad alcune funzioni. Se il dono si riducesse al regalo, allora il riconoscimento messo in atto dal donatario dovrebbe dirigersi al semplice valore di uso. Eppure, sia che esso sia utile sia che esso sia inutile (come avviene nella maggior parte dei casi), il riconoscimento che fa di quel regalo un dono non avviene mai in questo modo. *Non è il valore economico del regalo che decide che esso sia un dono.* Allo stesso modo, il regalo in quanto oggetto, se anche non rispondesse all'utilità, potrebbe rispondere ad un criterio estetico. Eppure, anche in questo caso, se il riconoscimento del donatario si limitasse al semplice giudizio estetico, il donatore sentirebbe che quel regalo non è stato riconosciuto come un dono: se anche un dono fosse brutto, questo non lo renderebbe meno prezioso, poiché il suo valore si gioca su un altro piano. *Non è il valore estetico del regalo che decide che esso sia un dono.*

Ritorniamo al nostro regalo. Esso, confezionato e pronto per essere donato, viene custodito dal donatore fino al momento del riconoscimento del dono vero e proprio. Questo riconoscimento del dono precede il riconoscimento dell'oggetto: è dinanzi alla confezione non ancora scartata che il donatario esprime la sua gratitudine. Certo, dinanzi all'oggetto donato, questa gratitudine potrà rientrare nella semantica del valore contabile ("come è bello!", "era quello che cercavo", ecc.), ma il primo atto linguistico di riconoscimento è diretto verso il regalo che *cela* l'oggetto *rivelando* così il proprio statuto di dono. Osserviamo peraltro come questo riconoscimento previo avvenga dinanzi al dono vero come dinanzi al dono avvelenato: in entrambi i casi, prima ancora della relazione con l'oggetto, ciò che veramente è in gioco è la relazione con l'altro, declinata secondo il principio della libertà, nel caso del dono (che non esclude il contraccambio ma lo inserisce in una circolarità positiva) e secondo il principio della coercizione, nel caso del dono avvelenato (che, obbligando al contraccambio, restringe il dono nel campo del debito negativo).

Ciò che distingue il dono dall'oggetto è dunque il fatto che esso appartenga ad un ordine di relazione differente: non finalizzato alla produzione, all'uso o alla consumazione dell'oggetto,

ma, al contrario, in cui l'uso, la produzione e la consumazione dell'oggetto sono finalizzati all'elemento relazionale. In questo senso potremmo anche dire che un oggetto non si può mai donare da solo. Perché vi sia dono c'è bisogno che qualcuno doni. Questa necessità non comporta uno smascheramento del donatore; egli può rimanere anonimo, incondizionato, involontario: comunque egli si manifesti, rimane che il riconoscimento di quell'oggetto come dono avviene nel momento in cui il donatario percepisce che "qualcuno dona"<sup>5</sup>. È allora l'eteronomia del dono che lo rende irriducibile all'oggetto: mentre quest'ultimo si definisce per un valore proprio, il dono non ha alcun valore proprio. O meglio, possiede il valore proprio dell'oggetto, ma questo è indifferente rispetto alla faccenda del dono. *Pur potendo essere anche un oggetto, l'essere del dono non è l'essere dell'oggetto.*

Lo stesso tipo di analisi si potrebbe ripetere per quanto riguarda l'ente. L'oggetto appartiene all'ordine degli enti, ma non lo esaurisce certo. Così ci si potrebbe obiettare che anche un dono indirizzato a qualcun altro non rompe con l'ente, ma avviene tra di loro. Colui che dona e colui al quale il dono viene donato, entrambi sono gettati nel mondo in quanto enti. La condizione del dono, anche in prospettiva relazionale, sarebbe la *presenza* dei suoi attori.

Ciò, in un certo senso, è vero. Come per l'oggetto, anche per gli enti si potrebbe dire che, ad un primo livello, il dono vi fa

---

<sup>5</sup> Questa percezione non deve porsi in senso strettamente personificato. Il fatto che "qualcuno doni" rimanda ad una trascendenza che non si consuma nel dono, ma che è custodita e rivelata nel dono. Il fatto essenziale è che ogni dono apre sempre ad una riconoscenza: verso la vita, il mondo, l'altro essere umano, Dio. Tutti questi sono nomi di quest'apertura fondamentale del dono, che da un lato permette di non assolutizzarne il valore (poiché il dono non vale in sé ma in quest'apertura), dall'altro permette di sventare il pericolo del "donatore trascendentale", nel senso che quest'apertura non comporta alcuna necessità tradizionalmente metafisica. A rigore, il fatto che percepiamo che "qualcuno doni" vale come: il dono ricevuto apre oltre se stesso, poiché la sua radice è sempre altro. Mancini definisce brillantemente il soggetto di quest'apertura radicale del dono come il «radicalmente Altro». (Cfr. R. MANCINI, *Il tempo del silenzio*, in L. PERISSINOTTO - M. RUGGENINI (a cura di), *Tempo, evento e linguaggio*, cit., p. 119).



parte. Non solo in quanto l'oggetto donato è un ente, ma anche in quanto i due attori sono presenti, in carne, ossa e secondo una persistenza del loro essere che li fissa e li determina: quell'altro è un altro ente. Ma è sufficiente questa determinazione ontologica a giustificare il fatto che io gli dono qualcosa? La determinazione ontologica dell'ente, fissandolo nel suo esser-ci, non dice ancora nulla della sua identità personale, della sua storia, del suo vissuto e, in ultima istanza, del motivo per cui noi scegliamo di donare proprio a lui. Se il registro dell'ente fosse sufficiente, allora sarebbe indifferente indirizzare il dono a qualcuno piuttosto che a qualcun altro: è l'unicità dell'altro, e non la sua identità d'ente, il *verso-cui* si dirige il dono.

Come abbiamo già affermato a proposito di Heidegger, è il difetto d'indifferenza che non permette all'orizzonte puramente ontologico di spiegare il dono. Se la differenza ontologica si gioca infatti tra la deiezione comune all'ente e la lontana trascendenza dell'essere, allora tra enti non è possibile che scambiare altri oggetti, secondo il loro statuto materiale e impersonale, e l'unico dono possibile potrebbe essere rispetto all'essere (che però, in forza del suo ritrar-si, nega questa possibilità). A meno che quella trascendenza che appartiene solo all'essere non sia una connotazione ontologica essenziale anche dell'ente al di là del suo essere ente. Per esempio, non è un caso che il dono viene ritualmente offerto anche a coloro che non appartengono più all'insieme degli enti, ai *defunti*. L'unica relazione possibile dinanzi ai morti è il dono. Non si può infatti scambiare un oggetto, perché il morto, essendo fuori dalla presenza, non può più produrre, usare, consumare. Se però la relazione con colui che è morto fosse stata diretta anche in vita alla sua semplice presenza d'ente, noi percepiremmo la sua mancanza come definitiva e assai più rilevante da un punto di vista ontologico: poiché non c'è più, egli non è più. Eppure continuiamo a donare – fiori, tempo, racconti. Continuiamo a donare ai morti perché li sentiamo ancora *presenti*, pur non essendo più enti. Continuiamo a donare perché colui a cui doniamo anche in vita non era un semplice ente, trascendeva il piano della semplice presenza. Anche in questo caso ci si potrebbe obiettare che il tenere in vita il morto può essere l'estrema illusione della memoria di colui

che è sopravvissuto. Ma quest'obiezione non fa che confermare quel che abbiamo scritto: anche la memoria è una forma d'identità. Fin quando la memoria chiama per nome, colui che è chiamato, in modo misterioso, invisibile eppure concreto, è. Lo scambio dei doni avviene empiricamente dentro l'orizzonte degli enti, ma il senso e il significato ontologico non si gioca per nulla su questo piano.

Non potendo essere ridotto né all'oggetto né all'ente, il dono non può essere ridotto nemmeno al puro dato, pur essendo anche un dato. Il dato/donato rimanda alla condizione fenomenale di tutto ciò con cui entriamo in relazione. Il dono – il dono nella sua triplice articolazione: dono donato, donatario, donatore – avviene all'interno della fenomenalità, secondo quell'indicazione marioniana della saturazione. Ma la donazione, anche quella saturante, proprio perché avviene nell'ordine della possibilità prima ancora che dell'effettività, rischia di perdere il significato concreto del dato fenomenologico. L'oggetto e il dono, per fare un esempio, non si distinguono soltanto per il loro grado di donazione (l'intuizione dell'ultimo satura l'intenzione, invertendo i termini rispetto al primo), ma anche e soprattutto per una specifica intenzionalità e modulazione di senso. All'interno della donazione il gioco del dono è tutto da rilanciare, tanto quanto il gioco etico dell'interpellazione dell'altro e della relazione con lui. La presenza del dono, pur attraversando le regioni dell'oggetto, dell'ente, del dato, non si comprende all'interno di esse.

Ci pare importante anche disambiguare il dono da altre due parentele che abbiamo spesso incontrato nel nostro percorso. La prima parentela sospetta è quella con il sacrificio. È in forza di questa parentela che il dono viene perlopiù ridotto all'abbandono. Se il dono puro, incondizionato, inattaccabile coincide con il sacrificio, allora la forma ontologicamente più luminosa del dono sarà l'abbandono, che è allo stesso tempo l'operazione del dono e la sua controprova. La questione del sacrificio interrompe di fatto la relazione di dono, scindendo così il significato di quest'ultimo da ogni dinamica relazionale. Se anche il sacrificio è fondatore d'una comunità, le relazioni che ad essa appartengono hanno come fondamento quell'interruzione iniziale, un vuoto di relazione. Non si tratta semplicemente di negare in assoluto

il valore oblativo del sacrificio. La questione essenziale ci pare essere un'altra: non è il dono che va ricompreso sotto il registro del sacrificio, ma il contrario. Prendiamo come primo esempio il comune dono di un regalo. Non vi è dubbio che in esso vi siano, ad uno sguardo calcolante, degli elementi di perdita: l'oggetto da donare si paga, il tempo per scegliere e poi consegnare il dono è, da un punto di vista economico, un tempo perduto, il contraccambio, essendo affidato alla libertà dell'altro, non garantisce in alcuna misura sul fatto che si recuperi ciò che si è speso. Nell'accezione più comune, proprio la perdita rende (una) contro-ragione al dono, poiché lo preserva dall'astuzia (della ragione che rende ragione). Ma l'astuzia rimonta la contro-ragione rendendole ragione a sua volta. La pura perdita può rispondere ad una ragione di narcisismo, di rischio, di materializzazione simbolica del proprio potere attraverso il dispendio. Se è la perdita a garantire dalla ragione astuta, allora non c'è alcuna garanzia reale. Perdere qualcosa significa infatti rimanere ancora dentro la sfera della ragione che calcola, che consegna il valore all'ordine del possesso, di ciò che si ha o no. Anche la perdita assoluta e senza alcun vizio sospetto, il sacrificio e il donare la morte, sono coinvolti in questa riconduzione tramite rovesciamento. Ciò che viene alla luce in modo prevalente interpretando il dono di sé come un sacrificio è infatti la nozione di *perdita* del sé. Ma ciò va messo in discussione. In primo luogo perché l'atto del sacrificio è una forma di sacralizzazione, e rappresenta per ciò stesso la massima forma d'astuzia della ragione alla ricerca della propria potenza. Ma anche perché, dal punto di vista del dono, quello stesso evento che interpretiamo come sacrificio non rappresenta per nulla una perdita, ma anzi un incremento d'essere, una fedeltà rispetto alla propria essenza. Dal dono di sé della madre nei confronti del figlio al dono di Cristo sulla croce, infatti, ciò che conta non è la perdita, ma la fecondità – anche rispetto a se stessi.

Dal punto di vista del sacrificio entrambi questi eventi sembrano indicare un donare la morte. La morte avrebbe cioè il ruolo del varco di passaggio che istituisce la vita successiva – la vita del figlio, la vita redenta dal peccato. Il dono consisterebbe nella morte, la quale riscatterebbe la vita successiva. Comprendiamo

quanto in questo modello non si esca per nulla da una logica economica: il dono sarebbe il prezzo da pagare – la morte – e mai la vita, la quale è resa possibile solo per avere già pagato il prezzo. Nel passaggio attraverso la morte necessaria, la vita si compra – al prezzo di un'altra vita, che sarebbe stata “offerta in sacrificio”. Già qui notiamo uno slittamento significativo: nel sacrificio ciò che viene indicato come dono è solo un momento all'interno di un processo di riscatto, è funzionale rispetto alla compera della vita. Ma proprio questa funzionalità è già il segno di una dipendenza razionale; esso si spiega solo dentro una logica che dirige la scena come fosse un mercato: che prezzo ha la vita? L'unico prezzo possibile, la morte. A questo punto l'ultimo elemento che sembrerebbe giustificare la parentela tra il sacrificio e il dono sarebbe la gratuità. In fondo, se è vero che la morte è il prezzo da pagare, è pur vero che colui che paga il prezzo non compra per sé, ma sempre per qualcun altro. Questa gratuità integrale spiegherebbe tutto: il sacrificio evita qualunque ritorno, poiché la morte è la garanzia inoppugnabile dell'abbandono. Ma ritorniamo qui al vizio messo in luce rispetto al dono del regalo: colui che paga per l'altro non è già dentro una rivendicazione economica nel momento in cui il suo gesto viene compreso come un pagamento? La morte data per qualcuno non è, se intesa come sacrificio, l'esempio più eloquente di sovranità? Se la mia vita è la tua morte, la mia origine è segnata dalla colpa: io sono soltanto essendo colpevole. Solo a partire dal dono, a nostro avviso, è possibile uscire da queste ambiguità. Da questo punto di vista, infatti, ciò che si dona non è mai la morte, ma la vita. La madre non dona la propria morte, ma dona la vita del figlio al figlio. Allo stesso modo il dono di Cristo non sta nella croce, ma nell'essere fedele al suo amore per l'uomo. Possiamo pensare veramente che l'amore di Dio possa aver bisogno della prova della morte? La messa alla prova di quest'amore è opera dell'angoscia cieca dell'uomo, mai dell'amore fedele che nella tradizione cristiana si attribuisce a Dio. In questo senso la vita non ha prezzo perché essa è offerta fuori da ogni calcolo, per l'altro. Anche nel punto estremo del dono di sé, si dona agli altri la possibilità della vita e, al contempo, si attesta che l'essenza della propria esistenza non sta-

va nel semplice sopravvivere, ma nell'essere con l'altro<sup>6</sup>. Lungi dall'essere una perdita, il dono di sé rappresenta sempre una fedeltà a se stessi. È solo riconoscendo la relazione come la fonte e il senso dell'esistenza che è possibile darsi anche fino alla morte. Non è il sacrificio a fondare il dono e la relazione ma è la relazione di dono a rendere possibile anche il dono di sé fino alla morte, mettendo definitivamente fuori gioco quell'angoscia che, accecando, ne fa una specie di logos – il *logos dell'abbandono*, appunto.

Connesso alla questione della perdita vi è un altro elemento equivoco, quello del debito. Se il dono viene interpretato dentro uno scambio, esso viene necessariamente ridotto ad un debito. Per questo Mauss e i suoi seguaci, parlando del dono, avrebbero in realtà tematizzato il debito. Ora, il dono è *anche* un debito. Noi riceviamo qualcosa e per ciò stesso *dobbiamo* qualcosa a qualcuno, se non altro il riconoscimento della sua preferenza. Ma questo dovere convive ed è autenticato dal fatto che al donatario, attraverso il dono, è offerta la possibilità di esercitare una libertà nuova: quella della scelta rispetto al contraccambio. Il dovere del dono si manifesta dunque all'interno di una dinamica di libertà. Già questo è un elemento essenziale per cui il dono si distingue dal debito. Certo, come chiariremo presto, la libertà, nell'esperienza del dono, non è soltanto quella di contraccambiare o no. Accanto a questo motivo ce n'è allora subito un altro: se anche decidessi di ricambiare, come potrei equilibrare ciò che ho ricevuto? Ciò che ho ricevuto, cioè qualcosa – un oggetto, una parola, una carezza. Ma ciò che ho ricevuto era il tramite materiale del dono: ricevere un oggetto, una parola, una carezza significa sempre ricevere il dono dell'altro attraverso la cura esercitata nei miei confronti. Così posso conteggiare il valore di ciò che ho ricevuto: dare un oggetto dello stesso valore, una parola che equivalga a quell'altra, lo stesso numero di carezze che l'altro mi ha regalato. Ma non potrò mai conteggiare il dono dell'altro: il vero dono non ha prezzo.

---

<sup>6</sup> Cfr. P. SEQUERI, "Dare la vita" ed "essere sacrificato", in «Teologia», 14 (1989), pp. 143-153.

C'è sempre un di più, nel dono ricevuto, che non corrisponde per nulla ad un di meno da parte di chi dona<sup>7</sup>. Ricondere il dono alla perdita significa interpretarlo di nuovo soltanto come oggetto, ente, dato. Se invece risaliamo ad un livello più essenziale di presenza, allora ci accorgiamo come la perdita non concerne né il donatore – il quale nel donare all'altro incrementa il proprio valore d'essere confermandosi al di là della pura sussistenza empirica – né il donatario – il quale nel ricevere il dono non perde nemmeno la sua libertà, avendo anzi la possibilità concreta di agirla.

Il dono s'incrocia dunque con il debito al livello empirico – attraverso la sua materializzazione – ma, ad un livello simbolicamente più profondo, quest'incrocio vale come uno scarto *radicale*. Nel debito il debitore, risultando sempre in ritardo rispetto a colui al quale deve restituire, è costretto a tentare di recuperare questo ritardo dall'inizio. *Ricevere il debito significa inseguirlo, essere costretti a quest'inseguimento di un ritardo incolmabile*. Nel dono il donatario, pur riconoscendosi in ritardo rispetto al donatore, al contempo riconosce che questo ritardo (la quota di “debito” del dono) non va inseguito né colmato. *Ricevere un dono significa riconoscere il primato dell'altro ma al contempo ottenere l'estinzione del debito*<sup>8</sup>. Abbiamo finora descritto il dono perlopiù in negativo, attraverso il confronto con l'abbandono, attraverso cammini filosofici, infine attraverso un'ulteriore precisazione circa possibili equivoci che sono spesso presenti nell'analisi del dono. Ma nel contempo il nostro percorso ha sempre cercato di frequentare non soltanto queste zone d'ombra, ma anche i passi dove il dono si rende manifesto illuminando dei significati positivi, giungendo ad avere così una valenza euristica e non soltanto polemica. Certo, non vi è dubbio che il dono necessita di questo incessante e lento procedere che lo renda immune da ogni ambiguità, ma d'altra parte que-

---

<sup>7</sup> È la ridondanza cui fa continuo riferimento P. GILBERT in *Donare*, in P. GILBERT - S. PETROSINO, *Il dono*, cit., pp. 17-48.

<sup>8</sup> La tradizione religiosa manifesta questa differenza radicale tra dono e debito nella nozione di giubileo. Il giubileo, infatti, presentandosi come un dono, consiste precisamente in un'estinzione del debito.

sto processo ha senso solo in quanto riesce a far emergere il *proprium* del dono, almeno per come è segnalato dagli eventi di esso che si manifestano nell'esperienza umana. Ridotti i significati che riportano il dono ad una condizione troppo compromessa con l'ontologia tradizionale, ciò che rimane è l'*eidos*-dono, la forma spogliata d'ogni sovrapposizione concettuale ma, proprio per questo, ormai pronta a svelare l'essere del dono, la sua nuova presenza. Oltre la critica e il paradosso, quel che resta è il dono e la sua presenza.

### *Quel che resta del dono*

*Invisibilità.* Il filo doppio che lega la questione del dono con la messa in questione della presenza si manifesta anche come una critica al paradigma della vista e alla metafisica della luce<sup>9</sup>. La luce fissa la presenza, ma in questo fissare la costringe alla coincidenza con l'oggetto, che mi sta dinanzi. Si conosce ciò che mi sta dinanzi – oggetto, ente, dato mostrato. Perché proprio l'apologia dell'invisibile rappresenta la chiave per sovrastare in modo legittimo la presenza? Perché il primato della vista contiene in sé tutte quelle condizioni omologanti che irrigidiscono la presenza: la fissità degli enti, la collusione con l'economia, la persistenza sotto forma d'*objectum*. La presenza è la messa in luce come metodo metafisico tradizionale. È per questo che una delle forme ricorrenti di superamento è rappresentata dal paradigma dell'invisibilità. Essa permette di superare l'*impasse* traducendolo in forma propositiva: l'invisibile rompe con l'orizzonte della vista e, in questo modo, mette in discussione la formalità stessa della presenza. Nel cuneo dell'invisibilità s'inserisce anche il dono, poiché il suo stesso paradosso lo distanzia dalla visibilità della presenza. Eccedendo il visibile – mostrandosi come oggetto e mai come dono – il dono apre un varco verso l'invisibilità.

---

<sup>9</sup> Cfr. R. MANCINI, *L'ascolto come radice*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

Quest'intreccio tra dono e presenza rimodulata a partire dall'invisibile è presente, per esempio, in Marion. Molto più che il dono, è forse il tema dell'inapparente ciò che rimane costante nel corso delle sue fasi filosofiche. Anche l'ultima fase si comprende a partire dall'intento di sganciare la fenomenologia dall'ambiguo primato del paradigma ottico. Contro il primato del fenomeno come ciò che appare, Marion oppone il primato della fenomenalità e della donazione. La fenomenalità si distingue dal fenomeno proprio per il fatto di (poter) non apparire. Vi è un rapporto non simmetrico: mentre tutto ciò che si mostra (il fenomeno) si dà; non tutto ciò che si dà deve mostrarsi. In questo modo, secondo Marion, l'orizzonte fenomenologico della donazione viene allargato fino a comprendere i fenomeni dati e i dati non apparsi, il visto e l'invisto, con il medesimo privilegio di oggetto della fenomenologia. Quest'apertura della fenomenologia non è cosa nuova – essa era stata in forme molteplici tentata da Levinas, Merleau-Ponty, Henry. Ma ciò che ci spinge a citare il caso di Marion è che quest'apertura concerne anche il dono. Se la fenomenalità si libera dalla schiavitù dello sguardo, lo deve al fatto che, per apparire, ogni fenomeno deve innanzitutto essersi dato/donato. La donazione apre allora lo spazio della fenomenalità all'invisibile, il quale può non apparire, rimanere invisibilmente celato nel primato della possibilità sull'effettività, oppure può apparire saturando il suo fenomeno, il visibile. Il dono, evento che appartiene e rimanda all'amore, appartiene pienamente ai fenomeni saturi. Il dono è invisibile, poiché la sua invisibilità lo conserva dalla decadenza nel fenomeno apparso e, a partire da esso, dalla deriva della presenza. Non ci confrontiamo ulteriormente con Marion, limitandoci a segnalare quanto sia importante per il dono appartenere all'invisibilità. Una volta assunta però questa proprietà del dono si tratta di capire se essa sia abbastanza per affermare in maniera euristica lo statuto della sua presenza. A nostro avviso non è sufficiente postulare l'incrocio tra invisibilità e dono, per almeno due ordini di motivi.

L'apologia dell'invisibilità, in fondo, si limita ad allargare il campo degli oggetti filosofici, senza mai veramente dire qualcosa di essi. Affermare che qualcosa è invisibile significa libe-



larla dalle strettoie precedenti, ma niente di più. Il fatto che qualcosa sia invisibile non rivela ancora nulla dell'essenza di quella cosa. L'invisibile invita a non determinare più la cosa del pensiero come un oggetto, ma evita ogni intimità con la cosa stessa. Se il visibile non è più il nome della cosa, l'invisibile sarà il suo nome *di diritto* – il non esser più visibile –, ma, *di fatto*, quale sarà il suo nome? Ciò che è invisibile, qual è il suo nome? Come ogni rovesciamento, anche l'invisibile manca di vigore, poiché, trasgredendo la legge della vista, non fa che consacrarla in quanto legge. Da un punto di vista epistemologico, la vera sovversione non sta nella trasgressione, ma nella costruzione di un altro ordine positivo. Proprio questa impotenza dell'invisibilità non ci convince del tutto: essa rappresenta una soluzione allo scacco della visibilità tanto quanto la cecità scelta da Edipo alla fine della sua tragedia. Vedere chiaramente significa accecarsi: la verità riposa in questo luogo invisibile cui la cecità, alla fine del percorso di rischiaramento, ci riporta. Percorrendo con lo sguardo tutto l'ordine del visibile, la causa della sua storia, il caso del suo destino, giungiamo infine all'inizio. Quest'inizio coincide con ciò che è rimasto nascosto, che non è mai venuto alla luce. Così il destino dell'invisibilità è riproporre l'angoscia di Edipo dinanzi all'inizio: ciò che rimane invisibile, per il fatto stesso d'essere tale, può essere un misfatto. Se l'invisibile ci difende dall'aridità del visibile, chi ci difende dalla disperazione dell'invisibile? Anche l'invisibilità, in ultima istanza, può ricondurci all'abbandono.

Ma c'è un secondo ordine che riguarda più specificamente il rapporto tra l'invisibilità e il dono. Affermare che il dono è invisibile può infatti indurre ad una cattiva interpretazione, e, oltre tutto, suona in fin dei conti falso. La cattiva interpretazione di tale equazione – il dono è invisibile – consiste nel fatto che attraverso l'invisibilità si riporti il dono ad un livello di purezza che sa tanto di disincarnazione. Se il dono è invisibile, allora esso non ha nessun riscontro dentro il visibile, nell'orizzonte ontico del mondo, nell'intreccio troppo visibile tra comunità umana e modelli di relazioni sociali. Quanto noi abbiamo cercato – insistere anche troppo sull'opposizione tra la dimensione economica e quella di dono – non era per negare ogni valenza

pubblica (e dunque già da sempre contaminata dalla semplice presenza, dall'interesse, da ciò che appare – dalla sua *mediazione*), ma anzi per rilanciare la questione etica e politica a partire dall'apparire paradossale ed eccessivo del dono. Poiché il dono rimanda ad una relazione, esso fa anche economia e politica. Proprio questo rischio ci avverte che quell'equazione è non corrispondente all'esperienza del dono e alla verità che esso rivela. Più che essere invisibile, il dono è *tra* visibile e invisibile. Tale funzione mediana del senso del dono appartiene all'esperienza del senso *tout court*, e permette di comprendere appieno la profondità e il rigore del ricorso filosofico all'idea dell'invisibile. Scrive ad esempio Merleau-Ponty:

Il senso è invisibile, ma non c'è incompatibilità fra l'invisibile e il visibile, il visibile ha esso stesso una membratura di invisibile e l'invisibile è la contropartita segreta del visibile, non appare che in esso, è il *Nichtunpräsentierbar* che mi viene presentato come tale nel mondo – non si può vedervelo, e ogni sforzo per vedervelo lo fa scomparire, ma esso è nella linea del visibile, ne è il fuoco virtuale, si iscrive in esso (in filigrana). I confronti tra l'invisibile e il visibile non sono confronti, ma significano che il visibile è pregno dell'invisibile, che per comprendere a pieno i rapporti visibili si deve andare sino al rapporto del visibile con l'invisibile. [...] Quindi il senso non è una nullificazione. Questo scarto che, in prima approssimazione, forma il senso, non è che un non che io mi assegno, una mancanza che costituisco come mancanza grazie al sorgere di un fine che mi do – è una negatività naturale, un'istituzione prima, sempre già data<sup>10</sup>.

Ogni varco che permette di oltrepassare la metafisica della presenza non opera una nullificazione. Per questo la logica che guida tale oltrepassamento non deve essere semplicemente oppositiva. Come, da un punto di vista del senso, non c'è incompatibilità ma segreto rapporto tra invisibile e visibile, così non c'è incompatibilità tra presenza e dono, ma un segreto rapporto, uno scarto (il tra) che “forma il senso” del dono, permette cioè di eccedere la presenza senza abbandonarla, di interpretarla come pregna di senso invisibile. L'invisibile e il dono non sono

---

<sup>10</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, p. 229.

“una nullificazione” del senso ma uno scarto naturale, che si cela dentro la presenza dei visibili e ne rappresenta come un fondo eccedente, un’eccedenza invisibile già da sempre donata al visibile. L’invisibile è il senso segreto che il visibile annuncia, come il dono è il senso segreto che il presente porta alla luce. Tutto ciò che è invisibile è il senso del visibile, dunque non è soltanto invisibile, ma è tra invisibile e visibile<sup>11</sup>.

Questo ci sembra il senso dell’invisibile dentro cui riportare positivamente il dono. Esso si ostende dentro l’insieme dei visibili, come un elemento tra gli altri di ciò che si esperisce nello spazio del mondo. Il mondo definisce in questo caso lo spazio piegato alla legge del visibile: il luogo dell’apparire degli oggetti nella distanza dall’occhio che li incontra. Poiché c’è mondo, c’è presenza. Lo sguardo incontra il mondo sotto forma di ciò che sussiste dentro il mondo. Ma anche chiudendo gli occhi noi percepiamo le cose secondo le figure del mondo che la memoria ha conservato. Esistendo nel mondo, noi conosciamo attraverso il mondo. Così incontriamo l’altro attraverso il suo versante mondano: il corpo, il linguaggio; incontriamo il dono attraverso ogni sua materializzazione: presenza dell’oggetto, dell’ente, del dato.

Questa funzione trascendentale del mondo non va evidentemente intesa come un limite dell’esperienza umana del senso (la nullificazione) ma come uno scarto del tutto naturale. D’altra parte questa visibilità che il mondo consegna al nostro sguardo attraverso l’incessante opera di presentazione eccede il nostro

---

<sup>11</sup> Vi è invece oggi una semplificazione diffusa, a cui segue una svalutazione profonda del visibile, rappresentata bene dalla tanto citata frase di De Saint-Exupéry: «l’essenziale è invisibile agli occhi». Se l’apologia dell’invisibile comporta un abbandono del visibile, esso non potrà che essere ultimamente che una nullificazione, o una deriva verso un emozionalismo dell’invisibile, che lascia aperto il visibile ad una sua colonizzazione da parte del paradigma oggettistico (poiché, se l’essenziale è invisibile, ciò che è visibile diventa inessenziale – e come tale può essere sfruttato, posseduto, oggettivato). Il nostro tentativo cerca invece di mostrare come l’essenziale sia invisibile e visibile agli occhi, poiché solo attraverso il mondo accediamo all’invisibile che, allo stesso tempo, non è che il senso profondo di ciò che è visibile.

sguardo, costringendolo a consegnarsi alla sovranità del mondo. Innanzitutto il mondo eccede lo sguardo perché quest'ultimo non può mai vedere propriamente il mondo. Strano paradosso: l'insieme di ciò che si dà alla vista non si può vedere, si può solo pre-vedere. Questo strano paradosso si ripete dal punto di vista dello sguardo: l'occhio che guarda non si può mai guardare. Vi è uno scarto che dà origine al visibile e lo consegna alla sua relazione con l'invisibile. Ma questo scarto, che si manifesta nell'incapacità di estendere i limiti del visibile fino a comprendere tutto, è anche, ad un livello più essenziale, incapace d'immersi fino al fondo della profondità di ciascun visibile. Mentre noi postuliamo i limiti d'estensione del nostro rapporto con il mondo solo mediamente (avendo pensato a ciò che non vediamo e che pure pre-vediamo sia nel tempo che nello spazio) noi conosciamo immediatamente i limiti nella profondità di un solo visibile che il nostro sguardo attraversa. Il mondo, non possiamo conoscerlo tutto, perché non possiamo conoscere per intero ogni singola forma di vita che in esso appare. L'esperienza essenziale dello scarto tra l'invisibile e il visibile non appartiene dunque solo all'(impossibile) esperienza del mondo nel suo insieme, ma all'esperienza dell'incontro con un singolo visibile dinanzi al quale, aprendo gli occhi, scopriamo d'essere ciechi. Questa cecità non è la cecità inabitata e oscura cui si (auto)condanna Edipo, un difetto della vista, ma è una cecità abitata da forme e sensazioni, presenze, che noi non vedendo incontriamo. L'esperienza più autentica del visibile è che esso, se attraversato con lo sguardo fino al fondo, richiede d'esser toccato, ascoltato, sentito. La vista si riconosce cieca perché, al limite del suo vedere, s'apre la profondità del senso invisibile, che ci attende alla soglia del visibile. Il paradigma più eloquente di questo incontro con l'invisibile attraverso la soglia del visibile è l'incontro con l'altro. Noi vediamo il suo corpo, ma questo sguardo non lo consuma e non si consuma. Quando desideriamo riconoscere l'altro percepiamo come il nostro sguardo è cieco: ciò che vede è un luogo preguo di ciò che non si vede. Siamo ciechi per troppa luce, per questo conosciamo attraverso la polifonia dei sensi, per intimità. L'intimità rappresenta la condizione di conoscenza della verità invisibile del visibile: essere intimi si-

gnifica riconoscersi a occhi chiusi, ascoltare il visibile fino a toccare la sua essenza invisibile, la sua piega che si accompagna nell'ostensione del mondo. Il dono, attraverso l'apologia dell'invisibilità, guadagna dunque questa caratterizzazione essenziale: esso sta tra il mondo e la vita. Si presenta nel mondo, come altro concreto o come oggetto o come scambio simbolico, ma acceca lo sguardo rimandandolo a questa profondità luminosa del senso che s'affida al mondo e che, anche per questo, lo trascende<sup>12</sup>.

Questa trascendenza assume un valore epistemico: infatti, come si conosce il dono? Innanzitutto osservandolo, così da lasciare lo sguardo insoddisfatto di ciò che appare – la presenza *tout court*. Successivamente mobilitando tutti i sensi: il dono si ascolta, e l'ascolto apre alla dimensione profonda di colui che a quel dono ha assegnato il suo nome, la firma del donatore; poi il dono si tocca e si annusa, toccando colui che ha donato quel dono – e che l'ascolto ha attestato essere il vero dono. Conoscere il dono significa accedere alla dimensione profonda della relazione con il suo donatore e, in ultima istanza, riconoscere nel donatore colui che mi ha voluto bene. È il *sensu dell'amore* a permettere di conoscere il dono nella sua profondità invisibile, tra vita e mondo. Questo senso dell'amore apre la possibilità della conoscenza dello scarto tra vita e mondo. In fondo tutto ciò che si rende visibile permanendo nel mondo prende forma di presenza perché, secondo vari gradi, ha vita. La vita, che non si vede ma che è la condizione affinché il visibile possa accedere nel mondo, si conosce solo come principio della persistenza positiva: passaggio da ciò che non è a ciò che è. C'è una positività ontologica attestata nel mistero originario della vita

---

<sup>12</sup> La trascendenza rispetto al mondo non si compie solo come elevazione, ma anche come radicamento. La vera esperienza della trascendenza etica è relazione di prossimità con l'intimità, e mai con l'esteriorità, la quale è già una forma di contestazione dell'immanenza del mondo, in quanto, pur affondando in esso, s'eleva e trascende. Ma questa elevazione ha senso solo in quanto riflette una precedente profondità: la radicalità delle radici che affondano nella terra e si nascondono nell'intimità oscura di ciò che trascende il fondo *dal di dentro*.

che si riflette nell'esperienza del dono: il voler bene del donatore, attestato nella presenza del dono, è il suo riconoscermi in vita, continuare a donare la vita<sup>13</sup>.

*Libertà.* L'analogia tra l'invisibile e il dono introduce la questione della libertà. Come si può scegliere di arrestare lo sguardo sul visibile prima d'incontrare l'invisibile, così si può scegliere se donare o no. Come non tutto il visibile ha vita, seppure esso è custodito dentro un mondo la cui essenza invisibile è quella d'esser vivo, così non tutto ciò che si scambia e si mostra è un dono. Il primo valore della libertà rispetto al dono è quello di porre un limite, di mettere fuori gioco ogni sua necessità o imperio. Ma oltre che liberare il dono da ogni necessità – e in questo riconoscere tutto ciò che dono non è – la libertà definisce anche ciò che il dono è. Mentre un oggetto si compra o si vende attraverso l'obbligo di un corrispettivo, il dono si dona senza alcun obbligo di restituzione, liberato da ogni vincolo. Ogni dono donato richiede un consenso. La libertà è allora una condizione necessaria perché il donatario riconosca il dono come tale. Eppure, a ben vedere, questa libertà, pur essendo necessaria, non è per nulla sufficiente. In primo luogo perché la libertà del consenso non appartiene solo al dono. Firmare un contratto d'acquisto, per esempio, richiede un consenso libero – pena l'invalidazione giuridica del contratto stesso. Dunque la libertà definisce a vario livello e secondo diversi gradi tipologie differenti di relazioni e di scambio, compreso *anche* il dono. In secondo luogo perché la libertà che s'esercita nella dialettica dono-consenso non è mai senza condizioni. Essa è già vincolata alla donazione del dono da parte del donatore. Il dono donato si può rifiutare o ricevere (e si può, successivamente, ricambiare o no) ma non può mai non esser (mi) donato. Il consenso o il rifiuto sono forme di riconoscimento necessarie: il donatario è libero rispetto ad esse, ma non è mai libero rispetto al dono che gli è stato donato. Rifiutare il dono vuol dire accettare che esso sia stato donato. Ora, questo

---

<sup>13</sup> Questo capitolo culminerà proprio nell'analisi e nell'affermazione di questa positività originaria.

vincolo alla libertà non ne rappresenta per nulla una negazione. La libertà implicata nel dono, poiché è già vincolata, non può essere mai intesa come libero arbitrio, come libertà incondizionata. Tutto ciò si può dire in forma più chiara: essendo la libertà già investita dal dono, essa non esercita alcuna sovranità, ciò che la istituisce è il dono, non viceversa<sup>14</sup>. Certo, anche qui bisogna precisare meglio che tipo di dono istituisce la libertà. Il fatto che la libertà sia sottoposta a condizione, venga sempre in ritardo rispetto alla sua origine, non spiega ancora nulla. Non è sufficiente riconoscere la precedenza dell'origine rispetto alla libertà per comprendere appieno quale libertà sia implicata nelle dinamiche di dono. Se infatti ciò che precede è *neutro*, esso avrà rispetto alla libertà una sorta di sovranità ontologica: la libertà dipende dal suo inizio, ne è schiava. Ma la libertà può essere schiava del suo inizio? L'investitura della libertà non è distruttiva solo quando l'origine della libertà non ne consuma lo spazio ma lo promuove. Una «libertà finita»<sup>15</sup> rimane libera solo quando la sua finitezza coincide con il suo inizio, e non con la sua fine. Solo un dono che libera la libertà, dandole uno spazio, riesce a vincolare la libertà senza negarla. La dinamica del vero dono si può allora spiegare come un raddoppio dell'affidamento: la libertà scaturisce dalla precedenza del dono il quale però si affida alla libertà, liberandola dentro una cura che concerne anche la propria origine. Nel dono la libertà non è neutra perché non lo è il suo inizio.

D'altra parte che la libertà del dono non possa essere intesa secondo la concezione oggi più diffusa della libertà come possibilità equidistante del bene e del male è testimoniato dal fatto che vi è almeno un dono in cui la dialettica dono-consenso si complica, e non poco. Ci riferiamo al primo dono, al dono della vita. Qualcuno ci dà la vita, ci custodisce e ci mette al mon-

---

<sup>14</sup> Potremmo anche chiarire questa dialettica nei termini di una doppia eccedenza: la libertà pone fine all'arbitrio del dono – limitandone ogni aspetto di violenza – il dono pone fine all'arbitrio della libertà – vincolandola alla doppia eccedenza – la libertà pone fine all'arbitrio del dono e il dono pone fine all'arbitrio della libertà, investendola del primato del bene.

<sup>15</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 153-165.

do. Quest'inizio *ricevuto* si può interpretare come un dono? Siamo donati a noi stessi o siamo semplicemente dati? Se la garanzia del dono fosse riposta soltanto nella libertà di consenso, non vi sarebbe dubbio sul fatto che la vita non ci è donata ma ci è data (secondo una necessità che ci domina, un imperialismo dell'inizio). Come molto spesso si dice, "nessuno ci ha chiesto mai il consenso". Questo luogo comune dice, per un verso, la verità, poiché noi non possiamo accettare il dono che a cose fatte, quando la vita è anche autoriflessione e consapevolezza. Non vi è dubbio cioè che non è il consenso che dà *inizio* al dono<sup>16</sup>. Per un altro verso invece, questo luogo comune falsa i termini: è per il fatto che siamo in vita che noi possiamo esprimere il nostro consenso. Il dono della vita è, attraverso il tempo, anche il dono del possibile consenso alla vita. Così non è la libertà a garantire il dono, ma è il dono a garantire la libertà. Ma quale dono garantisce la libertà? Il dono, per donare anche la libertà, non deve imporsi, ma suscitare la risposta. Se il dono s'imponesse, esso renderebbe violenza, costringerebbe l'altro in un ruolo, ripercorrerebbe il cammino della violenza. Il riferimento alla violenza non aggiunge inutilmente una coloritura etica alla questione ontologica della libertà. L'essere del dono è *naturalmente etico* in rapporto alla sua libertà. Quale elemento infatti rende ragione della differenza ontologica tra un vero dono e un dono che, sotto false spoglie, è in effetti un veleno? L'essere vero del dono possiede un'intenzionalità oblativa, cioè rivolta verso l'altro per l'altro; il dono-veleno è suscitato da una contro-intenzionalità, si manifesta nel tempo come diretto verso l'altro per sé. Questo conflitto d'intenzionalità – che offre legittimità ontologica al dono – è l'opzione etica per eccellenza: o incontrare l'altro e

---

<sup>16</sup> Ciò spiega anche il fatto che, dinanzi al dono della vita, ciò che si contesta non è che essa sia effettivamente donata, ma che essa sia ingiusta. Il dolore ferisce ontologicamente proprio perché inserisce questa contraddizione nel cuore stesso della condizione umana: essere donati, ma al contempo sperimentare questo dono come ingiusto. L'ingiustizia s'insedia nel cuore stesso del dono della vita, rendendone una contro-ragione (il dono è ingiusto) che, non potendo mai del tutto sostituire la ragione dell'inizio (la vita è donata), costringe ad un'assurda abdicazione del senso.



astutamente ricondurlo al proprio interesse, o incontrare l'altro per il suo bene<sup>17</sup>. Ciò che decide di questa opzione etica è precisamente la libertà: un dono-veleno non dona mai la libertà all'altro, al limite la usa. Il dono vero, poiché la sua intenzionalità si dirige verso l'altro volendogli bene, conferma o istituisce la libertà come manifestazione dell'alterità dell'altro dentro la relazione di dono. Mentre la libertà incondizionata precede la relazione e finisce per essere, in ultima istanza, la piena coincidenza di sé con sé, la libertà condizionata è suscitata dalla relazione ma allo stesso tempo, dal momento che la relazione non la soffoca ma anzi la richiede, garantisce quella relazione nella sua intenzionalità oblativa: colui che mi vuole bene è colui che mi lascia (libero d') essere. La libertà è allora elemento necessario del dono in questo senso: un dono imposto non sarebbe più dono. La libertà del dono è la libertà del bene: come «nessuno è schiavo del bene»<sup>18</sup>, allo stesso modo nessuno può esserlo del dono. La libertà del dono dunque non si consuma per il fatto d'essere già investita, ma si moltiplica e trova senso proprio nell'essere già un evento di dono, un'attestazione radicale del voler bene del donatore rispetto al donatario: nel dono relazione e libertà sono indissociabili.

La libertà dovrà declinare in forma positiva proprio questo vincolo tra il voler bene e la libertà. Il voler bene manifesta un'intenzione non violenta, una prossimità senza sovranità. Ma questa non violenza può esercitarsi come un'ulteriore violenza, l'abbandono. Il rapporto tra il voler bene e la libertà ripro-

---

<sup>17</sup> Questa opzione è legata ad una scelta originaria di stati emotivi: o sperare nell'altro o esserne angosciati, o puntare tutto su di lui o ritrarsi. Mauss scrive: «o fidarsi interamente o diffidare interamente», e questa è, in ultima istanza, la scelta fondamentale da compiere circa la propria esistenza. Quel che si può fare è dare risalto agli eventi di riconoscimento positivo – l'esperienza del dono è tra questi – per indurre la scelta di ciascuno ad indirizzarsi verso la fiducia. Ciò, evidentemente, non è sufficiente. La genealogia *universale* della fiducia, il fatto che la nostra esperienza sia necessariamente supportata da esperienze di riconoscimento positivo, non scongiura la scelta individuale della diffidenza (la citazione di Mauss è in *Saggio sul dono*, cit., p. 290).

<sup>18</sup> E. LEVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 13.

pone la dialettica descritta attraverso Heidegger: da un lato voler bene come lasciar essere, dall'altro voler bene come aver cura. Nel primo caso la libertà prende il sopravvento sul bene, e il dono diventa un momento che inaugura la distanza tra il donatore e il donatario. Se l'essenza del dono è lasciar essere – donare la libertà –, quest'ultima riprenderà il sopravvento sul bene, non rendendolo mai criterio etico di verifica del dono. Lasciar essere significa in ultima istanza volere (far) essere senza potere voler bene. La distanza irraggiungibile dell'altro sarebbe la sostanza del dono. È chiaro come in questo modello la libertà, non essendo più incondizionata (si dà [*es gibt*] libertà), è tuttavia indeterminata: il bene ritorna ad essere una delle opzioni piegate alla sovranità della libertà. È per questo che voler bene non può che essere semplicemente voler (far) essere, perché il primato del bene rimetterebbe in discussione la possibilità stessa della libertà, vincolandola ad un primato etico e ad una scelta più fedele rispetto alle altre (volere bene è un *impegno* della libertà, una responsabilità cui la libertà deve far capo). Nel secondo caso è invece evidente come la libertà non richieda una messa da parte del bene, ma sia una modalità essenziale del voler bene. Il voler bene del dono si manifesta come un rimanere della prossimità nell'offerta della distanza (la libertà). Tutto il nostro percorso culmina nell'affermazione del primato del bene e della relazione che a partire da questo si distende.

Accanto alla libertà condizionata originariamente e vincolata eticamente, che apre al donatario la possibilità del consenso o del rifiuto, il dono implica anche una libertà dell'inizio: il donatore non può che donare liberamente. Sta proprio in questa libertà dell'inizio la vera gratuità del dono, che esclude ogni sua necessità: si può donare perché si può anche *non* donare. La necessità non appartiene evidentemente soltanto alle funzioni vitali e a tutte le opere che sono in forma diretta o indiretta legate ad esse (anche l'economia è in origine una forma mediata per procacciarsi i mezzi di sostentamento), ma appartiene, per esempio, anche alla dimensione etica della responsabilità. Vi è una responsabilità che si deve all'altro, in forma incondizionata. Questo dovere assoluto, per esempio il dove-

re assoluto della giustizia, non è un dono. Anche il dono è incondizionato, ma la sua incondizionatezza rimanda al fatto che non vi sono mai ragioni sufficienti perché un dono vi sia, mentre l'incondizionatezza del dovere rimanda al fatto che non vi sono ragioni sufficienti perché quel dovere non si eserciti. Questo doppio statuto dell'etica non rappresenta una contraddizione, ma una forma di rappresentazione realistica delle forme di relazione dentro le quali siamo immersi: insieme relazioni strategiche, relazioni necessarie, relazioni scelte a partire da una preferenza. È proprio l'ospitalità a permetterci di comprendere appieno la dinamica del dono rispetto al dovere assoluto: colui che accoglie il rifugiato compie un atto etico, poiché la sua accoglienza si rivolge verso lo straniero, l'estraneo, il senza nome, verso l'altro. Ma quest'atto etico non è un dono, è un dovere incondizionato. Il dono esprime invece una preferenza dinanzi all'altro che nessun dovere può mai prescrivere: se ho il dovere di ospitarti in quanto tu sei l'altro, ho il piacere di ospitarti in quanto tu sei tu<sup>19</sup>. La libertà consiste, dalla parte del donatore, nel fatto che l'effettività del dono precede qualunque sua possibilità. Sorge così un'obiezione: se la natura ontologica del dono consiste anche nel fatto che esso c'è pur non dovendo esserci, allora un'ontologia del dono non potrebbe che essere debole, poiché il suo essere non avrebbe mai necessità d'essere. Ora, proprio quest'apparente debolezza ontologica rappresenta la garanzia più opportuna della verità del dono, secondo due diversi stadi concettuali. Il primo stadio assume tale debolezza in chiave difensiva, limitandosi a sostenere che, poiché l'essere del dono è sempre "accidentale", esso non è mai sussistente. A partire da quest'affermazione, il dono si porrebbe su un altro piano dal principio della necessità dell'essere, rispettando dunque la differenza ontologi-

---

<sup>19</sup> Proprio l'appartenenza del dono alla sfera di significazione del tu ci costringe a darne un significato positivamente ristretto: vi è dono laddove la confidenza ha agito oltrepasando la sfera di significazione del voi. Per questo vi può essere una politica (a partire) dal dono ma mai una politica del dono e, allo stesso modo, vi può essere un'etica del dono, ma mai nel senso della costruzione di un sistema di doveri.

ca e garantendosi dall'accusa del paradosso. A nostro avviso, questo primo stadio non coglie la novità specifica dell'ontologia del dono. Vi è infatti un secondo livello del pensiero, attraverso il quale la presunta debolezza ontologica del dono diventa un potere radicalmente innovativo. Infatti il dono, nonostante la sua contingenza, non disdice la verità dell'ontologia ma anzi la conferma: l'essere è e non può non essere. Già questo smentisce l'ipotesi per cui l'essere del dono sarebbe un mero accidente. Ma ancor di più, questa conferma avviene attraverso un rovesciamento: *non è per il fatto di non poter non essere che l'essere è, ma è per il fatto di (già) essere che l'essere non può più non essere. L'essere è una meraviglia*: la meraviglia d'essere prima ancora di poter essere. La nostra esperienza originaria dell'essere consiste in questa *positività* dell'inizio: che l'essere sia, prima d'ogni sua necessità, d'ogni previsione, d'ogni possibilità, nella pura gratuità del suo cominciamento, che si ripropone nel rilanciare la trama dell'essere d'ogni esistenza<sup>20</sup>. A questo livello il dono rilancia l'essere, poiché permette di pensarlo allo stesso tempo senza la potenza della causalità ma anche con l'autorevolezza dell'evento irreversibile, la cui precedenza rispetto alla possibilità lo rende propriamente inizio sempre irrecuperabile dalla signoria del pensiero. In questo modo la libertà del donatore, cui è affidata la libertà del dono, permette di radicalizzare l'interrogazione ontologica, a partire dal rispetto della differenza on-

---

<sup>20</sup> È per questo che quando facciamo esperienza dell'essere nel suo nascere all'esistenza non indugiamo nel definirla come miracolo o dono. Il paradosso sta nel fatto che, non essendoci data nessun'altra possibilità così radicale di sperimentare il principio dell'essere se non in quest'inizio dell'esistenza, l'evento che noi attestiamo essere un miracolo è allo stesso tempo la prima tra le necessità cui siamo sottoposti: «Il fatto della natalità – scrive la Arendt – è il miracolo che preserva il mondo» (H. ARENDT, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2001, p. 182; si possono rintracciare assonanze anche in molte pagine levinassiane). Noi preferiamo non utilizzare il termine miracolo perché ci pare che in esso possa nascondersi un'interpretazione anti-storica. L'essere è una meraviglia, ma tale meraviglia è l'inizio dell'essere e del suo disporsi nel tempo e nello spazio.

tologica. Ciò comporta evidentemente una trasfigurazione della questione dell'essere. Come la libertà del dono rimanda al primato del voler bene, così l'essere implicato in questa libertà rimanda alla *positività* del suo inizio. In questo senso non si può affermare di un dono "che non c'è", poiché il suo essere viene all'idea soltanto nell'evento d'essere, attraverso il varco del presente. La libertà del dono permette al donatore di rendere presente il dono senza ridurlo alla semplice presenza. Prendiamo il caso di un oggetto donato: rispetto ad esso la libertà del donatore si esercita assegnando il ruolo di dono donato, non certo rispetto all'essere di quell'oggetto. L'oggetto donato preesiste alla sua donazione. Non è rispetto al supporto materiale che si manifesta la libertà del donatore, ma rispetto al *valore simbolico* che lo attraversa. L'oggetto donato, aprendo la semplice presenza ad un senso ad essa irriducibile, attesta che la libertà del donatore si esercita in quest'essenziale registro simbolico del dono, che solo permette di ospitarne l'essere. Emerge così la natura ontologica del nesso simbolo-dono, che rappresenta non soltanto una cifra d'ordine semiotico, ma inerisce precisamente alla modalità essenziale della presentazione del dono in quanto dono. La natura simbolica permette al dono di sostare tra un'ontologia sostanzialista e un'ontologia puramente difensiva, per cui il discorso ontologico sul dono dovrebbe arrestarsi sul semplice riconoscimento di un'intrinseca debolezza. Ciò che appare anomalo, rispetto a tale natura simbolica e alla sua incidenza ontologica, è il fatto che essa sia stata messa ai margini nei discorsi filosofici sul dono, e sia stata invece ripresa e sottolineata perlopiù dalle scienze umane, dall'antropologia in particolare.

*Simbolicità.* Secondo Caillé tra dono e simbolo «esiste una specie d'identità, d'analogia profonda, d'isomorfismo o, perlomeno, di coestensività»<sup>21</sup>. Tale legame analogico è stato oggetto di numerosi studi, che per Caillé si possono unificare secondo due interpretazioni possibili. La prima interpretazione de-

---

<sup>21</sup> A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., p. 207.

bole «s'accontenterebbe di affermare che i doni devono essere considerati dei simboli» (Ivi). Tale interpretazione debole è già una conquista rispetto a tutte quelle versioni teoriche che condannano il dono all'inesistenza. L'ordine simbolico, cui il dono viene riportato, lo preserva infatti da ogni deriva illusoria. Affermare che il dono ha un valore simbolico significa già proteggerlo dalle letture esclusivamente economiciste e/o funzionalistiche. Il limite di questa prima interpretazione consisterebbe nel fatto che questa analogia sarebbe unilaterale, e questo limite verrebbe superato dalla seconda interpretazione, secondo la quale «non soltanto i doni devono essere considerati come simboli, ma anche i simboli devono essere visti come doni». Non vogliamo prendere posizione rispetto a queste due interpretazioni, anche perché accordare una preferenza all'una o all'altra non ci sembra affatto decisivo. Ci pare peraltro che, mentre la prima ha il pregio d'agevolare l'accesso a questo carattere essenziale del dono senza caricarlo di ulteriori aperture di senso che richiederebbero una complicazione del discorso, la seconda interpretazione abbia una sua coerenza in senso filosofico-ermeneutico, se solo si pensa a quanto da noi scritto nel primo capitolo, lì dove non solo abbiamo contestualizzato ogni discorso filosofico sul dono all'interno della svolta simbolica, ma abbiamo anche ripreso il celebre aforisma ricœuriano, secondo cui: «il simbolo dà a pensare». Quest'aforisma, suggerendo che il simbolo si manifesta solo in quanto si offre, costringe il pensiero a ricominciare poiché lo rimette sempre in relazione con un significato che si rivela come un dono. Vorremmo piuttosto soffermarci brevemente su due elementi di contiguità tra queste due interpretazioni. Il primo elemento, di metodo, è che entrambe sono differenti interpretazioni di un'intuizione maussiana, secondo la quale «uno dei caratteri del fatto sociale sia proprio il suo aspetto simbolico»<sup>22</sup>. Ciò significa che entrambe recepiscono la lezione essenziale di Mauss, che è precisamente quella di interpretare il dono secondo una *dynamis*, piuttosto che irrigidirlo in un oggetto che

---

<sup>22</sup> M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 305.

è già in sé fissato e determinato, espulso dal *movimento* che regge la natura del fatto sociale totale. L'assunzione maussiana del simbolo non ha alcuna presunzione da linguista. Mauss piuttosto rilancia il valore del simbolo a partire dal suo significato etimologico, come "marcatore di alleanze". Il riferimento maussiano è a nostro avviso decisivo rispetto al secondo elemento di contenuto che unisce l'interpretazione debole e quella forte del nesso simbolo-dono. Il simbolo rinvia il dono dentro una costellazione di senso misurata dalla funzione concreta dei riconoscimenti reciproci, e anzi universalizza tale funzione, legittimando il valore *totale* dei singoli fatti sociali, tra cui il dono: «Durkheim e noi crediamo di aver dimostrato che vi è simbolo soltanto perché vi è comunione, e che il fatto di comunione crea un legame che può dare l'illusione del reale, ma che è già reale»<sup>23</sup>. Il dono, in quanto simbolo sociale per eccellenza<sup>24</sup>, vale come un'apertura sulla scena sociale dei riconoscimenti concreti. Il dono è un simbolo attraverso cui le procedure di riconoscimento circolano *concretamente*. Ecco perché la funzione simbolica è essenziale al dono: mettendo da parte ogni tentazione d'oggetto o di presenza, la funzione simbolica riconduce l'eccesso essenziale del dono ad una prassi di riconoscimento e, dunque, al primato delle relazioni umane. Non è un caso che questa *prassi* di riconoscimento che emerge a partire dal nesso simbolo-dono si può tradurre, da un punto di vista filosofico, in una precisa teoria del valore di legame. Vi sarebbe cioè una scansione di valori che legittimano forme differenti di scambio e di presenze.

Se il dono viene ridotto alla semplice presenza dell'oggetto, il suo valore dipenderà dalla produzione e dall'uso che di esso si fa. Il *valore di produzione* segnerà l'essere di quell'oggetto prima d'esser comprato come un regalo. Nel momento in cui si com-

---

<sup>23</sup> M. MAUSS, *Catégories collectives et catégories pures*, in ID, *Oeuvres*, vol. 3, cit., p. 151 (cfr. A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., p. 217).

<sup>24</sup> «Il simbolo maussiano del simbolo non è la parola o il fonema, è il dono» (C. TAROT, *Du fait social de Durkheim au fait social total de Marcel Mauss*, cit., p. 86. Dello stesso autore cfr. anche *Marcel Mauss et l'invention du symbolique*, La Découverte, Paris 1999).

pie la contrattazione economica volta all'acquisto di quell'oggetto che funziona come un dono, il valore di produzione cede il primato ontologico al *valore di uso*. Sia il valore di produzione sia il valore d'uso sono diretti all'essere della cosa in quanto cosa, dunque riducono il dono alla semplice presenza dell'oggetto.

Ma è nel momento in cui il dono è donato che si compie una trasfigurazione sia del valore sia dell'essere del dono. Dal punto di vista del valore d'uso, nulla cambia se l'oggetto viene consegnato ad una persona conosciuta o ad uno sconosciuto. La teoria del valore d'uso indirizza l'oggetto verso l'anonimo, il valore non s'incrementa né diminuisce rispetto ai protagonisti della transazione. L'oggetto che si scambia richiede una spersonalizzazione dei soggetti dello scambio. È proprio questo il salto di qualità ontologico cui il dono rinvia: dal punto di vista del valore i soggetti del dono non sono indifferenti, tanto che il valore del dono tende a coincidere con il valore affettivo del legame piuttosto che con il valore materiale dell'oggetto. Siamo soliti assegnare più valore ad un oggetto non troppo prezioso economicamente regalatici da una persona per noi importante piuttosto che ad un oggetto assai più costoso regalatici da una persona cui siamo meno legati. Questo comportamento denuncia un contromovimento rispetto alla teoria del valore tradizionale, e può essere compreso razionalmente solo facendo intervenire proprio il valore simbolico del legame. Nello scambio del dono ciò che vale e che decide della verità dell'essere di quel dono è il legame con l'altro che quel dono simbolizza.

Questo valore di legame non deve però essere interpretato in netta contrapposizione con le teorie del valore tradizionalmente in uso nelle dottrine economiche, e non solo perché il valore economico non viene cancellato dal valore di legame. Questa contrapposizione non può essere radicale perché il valore di legame ha anch'esso una referenza con l'interesse. Il legame riconosciuto dal dono-simbolo può esser agito a più livelli: può essere assolutamente disinteressato, può essere moderatamente disinteressato, può essere anche interessato. La dimensione dell'interesse serve a comprendere come i legami che il dono simbolizza, poiché fondati su un desiderio o su una tendenza ad una reciprocità, non soltanto tollerano ma anzi prevedono e richie-



dono un ritorno. La fisiologia del dono è proprio quella descritta da Mauss: donare, ricevere, ricambiare, senza che questo implichi una necessaria deriva nell'orizzonte della presenza o dell'astuzia economica.

La prima deriva è scongiurata grazie alla prassi simbolica, che garantisce dall'identificazione ontologica del dono con l'oggetto e al contempo rilancia la presenza del dono nei termini del riconoscimento di un legame che viene solo annunciato dall'oggetto donato (e più profondamente simbolizzato dall'evento del dono).

La seconda deriva viene scongiurata solo se la questione del ritorno e del circolo cui il ritorno riporta si libera dall'equivoca parentela con l'utile. Secondo questa parentela, ripetutamente sottolineata nel percorso con i nostri autori, il movente di ogni ritorno sarebbe sempre da rintracciare in una utilità e, in ultima istanza, in un calcolo *puramente* egoistico. Questa parentela si fonda sulla equivalenza semantica di interesse e utilità, costringendo infine il dono nel registro assoluto del disinteresse. Ma l'esperienza umana del dono si rintraccia proprio *tra* l'interesse dell'utilitarismo e il disinteresse assoluto del sacrificio. Non possiamo negare che quando una persona dona spesso prevede o auspica un ritorno – sotto forma di controdono, di gratitudine, di rafforzamento del legame sociale<sup>25</sup>. Addirittura questo ritorno, sotto forma d'auto-

---

<sup>25</sup> La teoria dei giochi richiama quest'aspetto attraverso il dilemma del prigioniero: «Ricordiamo il dilemma: se, prigioniero e nell'impossibilità di comunicare con lui, io denuncio il mio complice, sarò condannato a quattro anni di prigione se anch'egli mi denuncia, e liberato se non mi denuncia. Lo stesso calcolo vale per lui. Se non lo denuncio ma egli mi denuncia, mi prenderò otto anni di prigione. Se nessuno dei due denuncia l'altro, saremo condannati soltanto ad un anno. Ciò pone il problema della fiducia. Evidentemente, la soluzione meno penalizzante è quella della fedeltà e non del tradimento. Se i due partner vi si attengono, se la caveranno con una pena minima. Ma l'adozione di tale soluzione presuppone la fiducia nell'altro» (A. CAILLÉ, *Di chi fidarsi? Dono, fiducia e indebitamento reciproco*, in J. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, cit., p. 99). Il comportamento più sicuro, dal punto di vista dell'interesse personale, è il disinteresse, come ricordano sia Caillé sia Carnegie: il solo modo per avere veramente degli amici consiste nell'amarli davvero (cfr. D. CARNEGIE, *How to Win Friends and Influence People*, Simon & Schuster, New York 1936; tr. it., *Come trattare gli altri e farseli amici*, Bompiani, Milano 1990).

gratificazione, è assolutamente innegabile e vale come criterio di falsificazione d'ogni dono: chi dona, se quel dono è autentico e non è sottoposto o al regime del calcolo (ti dono questo tempo perché mi è utile) o all'ordine del dovere incondizionato e della giustizia (ti dono del tempo perché lo devo fare), è felice del suo donare. Questa necessità del ritorno – logica e esistenziale – dirige la paradossale coincidenza delle condizioni di possibilità del dono con le sue condizioni d'impossibilità: se il dono deve risultare disinteressato ma non può mai essere disinteressato, esso non c'è più. Allo stesso modo, però, non possiamo certo affermare che il ritorno sia l'unico movente del dono, poiché chi dona accetta di buon grado la gratificazione del dono ma non fa risalire l'*intentio* del suo dono semplicemente a questo: l'esperienza del dono manifesta che esso è allo stesso tempo interessato e disinteressato, rivolto all'altro e aperto al sovrappiù che la relazione con l'altro rappresenta. Ci pare che anche da un punto di vista logico la contraddizione non regga: ciò che si oppone al disinteresse del dono non è l'interesse in quanto tale, ma l'interesse come movente e fine dell'agire, l'interesse legato al principio dell'utile. Questo doppio statuto dell'interesse è essenziale per comprendere appieno il nostro discorso. Senza scrivere un saggio sulla nozione d'interesse sarebbe sufficiente distinguere due modalità ben diverse di interesse: l'*interesse-a* e l'*interesse-per*. Queste due modalità vengono così presentate da Caillé:

Il primo è nell'ordine della strumentalità e dell'esteriorità rispetto a un'attività. Non si fa una cosa, non ci si dedica ad una attività perché si prova piacere, la si fa perché si ha interesse a farla. Il primo tipo d'interesse s'inscrive nel registro dei beni intermedi. Il secondo in quello di ciò che gli economisti chiamano un bene finale, e Aristotele il bene sovrano. Il giocatore di professione, prima di fare del gioco il proprio mezzo di sostentamento, si è dedicato al gioco per passione, per *interesse-per*. È dubbio che resti un buon giocatore se perde qualunque piacere del gioco (anzi...), ma può diventare un buon professionista soltanto se subordina l'*interesse-per* all'*interesse-a*<sup>26</sup>.

L'*interesse-a* fare una cosa riporta l'attività ad un'esteriorità d'uso: essa è finalizzata a qualcosa, torna utile. Così, avere

---

<sup>26</sup> A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*, cit., pp.105-106.

interesse a donare vuol dire subordinare il dono ad un fine successivo ed esteriore: usare il dono per ottenere un utile. L'*interesse-a*, inscrivendo il dono nel registro dei beni funzionali, lo riduce ad una variabile astuta del comportamento economico e della ragione utilitaria. Avere interesse a donare vuol dire consegnare il dono alla teoria del valore d'uso e ad un'ontologia dell'essere-a-portata di mano, di fatto affondare il dono nella semplice presenza e così perderlo. Questa modalità dell'interesse è giustamente criticata e delegittimata rispetto ad ogni discorso autentico sul dono. L'aver interesse-al dono, pur potendo non coincidere con l'utile in sé, deve all'utile la sua ragion sufficiente, che consiste nel calcolare i mezzi necessari per raggiungere il fine e, in questo senso, rendere il mezzo determinato secondo la quantità e per nulla indifferente rispetto alla qualità (poiché la sua qualità consiste nell'approssimare il fine, che è l'utile). L'interesse-a coincide dunque, se non subito almeno mediatamente, con l'utile e, per questo, non concerne il dono. L'interesse-per qualcosa trasforma la cosa in un fine primario e non più in un mezzo: il dono non avrebbe altro fine che se stesso: si dona per il piacere di donare. Questa è almeno la posizione di Caillé. A noi però pare non del tutto convincente. La sua debolezza sta innanzitutto nel fatto che, interpretando in tal modo l'interesse-per, si andrebbe incontro ad un paradosso: poiché il dono coincide con il fine dell'interesse, il dono avrebbe un valore assoluto e finirebbe per essere ciò che interessa, niente di meno. In un'ambigua eterogenesi si dona solo per donare, e il mezzo affinché si realizzi tale fine diventa la relazione, il legame, l'altro. Ciò viene confermato dal fatto che la purezza finalistica dell'interesse-per si manifesta nel puro piacere: a ben guardare, esso è l'unico interesse immediatamente egologico, poiché non può essere strumentalizzato né, al limite, scambiato. Donando per il puro piacere di donare, e dunque non utilizzando il dono, costringerei il dono all'egoismo più puro<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Quest'argomentazione ripropone un meccanismo logico tipicamente derridiano, e dunque si espone a delle controargomentazioni che possono essere rivolte allo stesso modo a tutti i luoghi in cui Derrida utilizza questo meccanismo – e nella sua analisi del dono lo fa in abbondanza. Se la filoso-

Questo paradosso viene però risolto approfondendo la distinzione caillleana. Per evitare qualunque ambiguità bisogna evitare di riportare l'aver interesse per qualcosa al piacere. Proprio l'esempio caillleano del gioco ci viene in aiuto. Nel gioco il giocatore gioca con l'altro per puro piacere. Dal punto di vista del giocatore la relazione con altri giocatori è strategica: ciò che conta è il gioco, e si può giocare solo con altri giocatori. Il fine è il piacere (irriducibilmente individuale) del gioco, la relazione è solo un elemento funzionale al piacere. Poiché ho interesse per il gioco, sono interessato ai giocatori. È evidente che il piacere costringe ancora il dono ad un'interpretazione pienamente strumentale: la relazione di dono sarebbe il mezzo, il piacere del dono il fine. È solo invertendo i termini che è possibile comprendere appieno la modalità dell'interesse che è in questione nell'esperienza del dono. Nel dono l'interesse-per non concerne l'atto stesso del dono, il suo piacere, ma si dirige verso l'altro. È perché ho interesse per l'altro che provo piacere a donare. I giocatori del dono non sono mai al servizio del dono stesso ma, al contrario, è la donazione che è sempre al servizio dei soggetti della relazione. Questo interesse-per comporta anche il piacere del donare, e in questo senso non è puro movimento etico, secondo un'interpretazione radicale del *disinteresse* levinassiano. L'interesse-per l'altro che si concretizza nel varco simbolico offerto dal dono fa piacere anche a colui che dona, il quale, poiché il fine dell'azione è il suo interesse per l'altro, trova infine anche la piena realizzazione della propria attività. Non è attraverso un'apologia del piacere che si può salvare l'interesse dalla

---

fia riconoscesse all'ironia d'essere una delle massime forme d'intelligenza, per esempio, vi si potrebbe obiettare che il dono donato per il puro piacere di donare è certamente mosso dall'egoismo più puro, poiché capace di fare a meno persino della legittimazione morale legata al passaggio attraverso l'altro, ma anche che questo egoismo è sicuramente il più simpatico, poiché non nuoce a nessuno ed è smascherato. Anche qui agisce forse una tentazione manichea del giudizio filosofico, che lo rende contraddittorio: poiché l'egoismo è in sé negativo, anche l'egoismo senza violenza assume su di sé il carico di negativo che in genere divide con essa: non essendo violento, quest'egoismo sarebbe il più esecrabile. Solo un pensiero ironico può cogliere la distorsione che questo meccanismo comporta.

coincidenza con l'utile e dunque liberarlo dal tabù del dono, ma solo attraverso un riconoscimento del primato del per-l'altro come interesse autentico. Il puro piacere, preso come fine, non simbolizza né lega nulla: esso richiederebbe allora la perdita di quella simbolicità che, riportando il dono nella dimensione concreta dello scambio, annuncia la trascendentalità primaria della relazione orientata eticamente dal (volere) bene.

### 3.2. Il varco della reciprocità e la misura del bene

Tutto il profilo del nostro percorso culmina nella questione della relazione di dono. Prendiamo a titolo d'esempio i tre caratteri finora analizzati. L'*invisibilità* del dono concerne precisamente il legame da esso simbolizzato – mentre il dono donato può apparire come oggetto, il valore ontologico che lo rende dono rimane invisibile tanto quanto la relazione instaurata, che non si vede e non si materializza mai: la relazione è l'invisibile per eccellenza. La *libertà* del dono, sia dalla parte del donatore sia dalla parte del donatario, è condizionata alla loro relazione. La *simbolicità* del dono, più che ad una semiotica, rimanda al valore di legame. L'invisibilità, la libertà, la simbolicità, pur essendo necessarie, non sono sufficienti poiché richiedono la condizione della relazione. Per pensare pienamente la verità del dono bisogna dunque riuscire, senza cadere nel modello dello scambio economico, ad approfondirne il valore relazionale.

Che tipo di relazione si manifesta allora nel dono? Il primo elemento è che, contrariamente all'indicazione sacrificale per cui vi sarebbe dono solo se il donatore rimane sconosciuto, anonimo, inconsapevole, il dono rappresenta perlopiù una *pratica di riconoscimento reciproco*. È proprio la distinzione tra l'interesse e l'utile che permette di liberare tale pratica, senza richiudere il dono nelle strettoie dell'incoscienza. Il ruolo di garanzia ad essa assegnata, infatti, non serve più nel momento in cui si accetta che il ritorno – l'essenza del riconoscimento, della coscienza e della personalizzazione – non comporta necessariamente un'utilità. Liberato il ritorno dal dogma dell'utile è ora veramente

possibile pensare dinamiche di riconoscimento non sacrificali e reciproche. Il donatore e il donatario non solo non rimangono sconosciuti, ma si conoscono anche di più. Il secondo aspetto è proprio questo: il riconoscimento che il dono mette in atto è propriamente ontologico. *Come* viene riconosciuto colui che viene riconosciuto attraverso il dono?

Una risposta non troppo meditata suonerebbe così: secondo il ruolo assunto nel dono, come donatore e donatario. Se l'ordine del riconoscimento fosse di questo genere, le identità esposte nel dono sarebbero soltanto identità di ruolo. Pratica di riconoscimento strategica dunque: colui che conosco, al di là del suo in sé, viene riconosciuto solo per il ruolo che recita nel corso della relazione instaurata dal dono. Questa risposta non solo non aprirebbe alcuna possibilità di riconoscimento ontologico, ma darebbe luogo ad un radicale misconoscimento (e ad un sacrificio dell'*essere* della persona rispetto all'*apparire* fittizio nel ruolo che assume).

Appena ci soffermiamo sui vissuti del dono, scopriamo invece che il riconoscimento non è per nulla così rigido. La filosofia ha sempre prestato attenzione al dono secondo questa triplice scansione – il dono donato, il donatore, il donatario – senza prendere in considerazione un significato essenziale che emerge interrogando il vissuto *dal di dentro*: il donatario è riconosciuto anche come donatore (da colui che nominiamo come il donatore) e il donatore è riconosciuto anche come donatario (da colui che nominiamo come il donatario). Sia l'esempio del dono della vita. Non vi è dubbio che un riconoscimento irrigidito nei ruoli sia sempre possibile: la madre (e non solo) è colei che dona la vita, il figlio è colui che riceve la vita. Ma a questa rigidità dei ruoli non seguono per nulla i riconoscimenti corrispondenti. Nel momento in cui la madre ha davanti il proprio figlio lo riconosce non come colui al quale ha donato, ma come colui che le è stato donato. La dinamica di riconoscimento che si mette in pratica in questo caso spiazza la rigidità dei ruoli: il figlio, che è senza dubbio anche colui che ha ricevuto (se stesso) dalla madre, è anche colui che è ricevuto dalla madre. La madre che dona il figlio a se stesso allo stesso tempo riceve dal figlio il suo essere madre. Allo stesso modo il figlio che è donato dalla

madre riconosce alla madre d'essere più di una semplice donatrice. Riconosce la madre, per esempio, come donataria di un dono successivo, la sostanza dell'amore filiale nei confronti della madre.

La pratica di riconoscimento messa in atto nelle relazioni di dono, piuttosto che rimandare ad una rigidità di significati, rinvia ad una loro fluidità radicale, per cui i ruoli non sono mai perfettamente riconoscibili. Ciascuno di noi si trova implicato in dinamiche donative senza percepirsi attraverso un ruolo, ma nella correlazione dei ruoli: il riconoscimento supera il ruolo e si indirizza verso la figura del donatore/donatario. Ciò viene confermato negativamente anche assumendo un esempio patologico di relazione di dono. Quest'esempio concerne precisamente quelle relazioni di dono nelle quali ci sentiamo riconosciuti nella rigidità di un ruolo: o soltanto come donatore o soltanto come donatario. Pensiamo per esempio alle relazioni affettive. In esse la rigidità di un ruolo viene percepita come uno sbilanciamento e un elemento di disturbo. Il riconoscimento univoco diventa traccia di una difficoltà nella relazione, poiché in essa s'interrompe la possibilità reale della reciprocità del riconoscimento. L'amante che si dona tutta all'amato senza chiedere nulla in cambio non permette all'amato d'essere amante. Allo stesso modo l'amato che riceve tutto dall'amante senza dare nulla in cambio non permette all'amante d'essere amata. Queste due patologie – alle quali corrispondono due figure dell'amore: l'amore sacrificale e l'amore narcisista – danno luogo ad un rapporto senza relazione, rappresentando la cicatrice dell'interruzione della relazione. Non vogliamo negare valore assoluto a queste dinamiche di rapporti. Esse, in quanto rapporti asimmetrici e non reciproci, sono pienamente legittimi in contesti strategici: quando compriamo qualcosa, per esempio, non deve esserci alcuna reciprocità ma anzi un rispetto rigoroso dei ruoli (tradito il quale sorge il sospetto dell'astuzia). Altre relazioni non (direttamente) economiche ma rigorosamente legate a questa mancanza di reciprocità sono quelle tra un analista e il suo paziente o tra maestro e allievo. La stessa incidenza di tali rapporti nel dominio dello strategico e del funzionale ci permette di comprendere come il contesto del dono è dato dalle relazioni di tipo

affettivo: è proprio degli amanti esser delusi dalla mancanza di reciprocità. Nel momento in cui sentiamo che la relazione di dono segue quest'inerzia, percepiamo che essa è fuori contesto, fallisce rispetto all'attesa che riponiamo in essa. Ancora, la distinzione tra le relazioni strategiche e le relazioni affettive ci permette di affermare con più rigore la dinamica di riconoscimento che si concretizza nel dono. Mentre nelle relazioni strategiche il riconoscimento richiede la rigidità del ruolo, poiché si rivolge ad esso, nelle relazioni affettive il riconoscimento è sempre eccedente rispetto al ruolo. Ma, a ben vedere, la questione del ruolo non è che una traduzione nell'ordine del funzionale della questione della presenza. Il riconoscimento in atto tramite le relazioni strategiche è condizionato al farsi presente di colui che ci viene incontro. Il ruolo definisce un modo d'esser presente. Colui che incontriamo come donatore, donatario, paziente, analista, venditore, compratore, è qualcuno il cui essere è già nell'ordine della presenza. Possiamo riconoscerlo come quell'ente particolare che è l'Esserci, piuttosto che come oggetto. In ogni caso lo incontriamo solo grazie alla determinazione della presenza, avendone consumato ogni elemento di trascendenza. Nelle relazioni strategiche il riconoscimento non è mai più di quel che ci attendiamo: la presenza non stupisce mai (poiché essa non può mai superare l'intenzione che dirige il riconoscimento e dà nome all'essere di quell'ente – io riconosco quella presenza come donatore, ma fissandolo lo sequestro dentro una forma intenzionale).

Così le relazioni strategiche estinguono qualunque eccedenza, temono che la presenza possa disfarsi in altro da essa, in verità temono la vita in quanto energia che non si fissa mai in una presenza visibile. Per questo i rapporti strategici non permettono (vera) relazione, perché essi avvengono in un mondo senza vita, abitato da oggetti che lo sguardo illumina, ma che non proiettano ombre. Al contrario, è proprio delle relazioni affettive riconoscere che la presenza di colui che s'incontra è molto di più che la sua semplice presenza. È perché la semplice presenza non ci basta più che accediamo all'ordine delle relazioni affettive. E, d'altra parte, è proprio nell'infinita differenza qualitativa tra le relazioni strategiche e quelle affettive che giungiamo a libe-



rare del tutto la categoria di presenza. Nelle relazioni affettive noi comprendiamo infatti quanto la presenza poco abbia a che fare con la determinazione oggettuale: non è l'ostendersi dinanzi allo sguardo che mette sulle tracce d'una presenza. Non è la quota di visibile che autentica l'essere. Piuttosto è la qualità e l'intensità del sentimento e della relazione che rende un essere veramente presente. Lo rivela con lucidità straordinaria un passo del *Mistero dell'essere*:

L'atto con il quale consideriamo la presenza è sostanzialmente diverso dall'atto con il quale cogliamo un oggetto. [...] Per avere un'idea positiva della presenza possiamo semplicemente dire che essa è tale da poter essere accettata o rifiutata, ed è evidente che fra l'atteggiamento di chi accetta o accoglie qualcosa, e di chi conosce qualcosa vi è una differenza fondamentale. [...] Essendo la presenza al di là della comprensione, non avendo cioè presa su di essa l'atto intellettuale del comprendere, essa può soltanto essere invocata o evocata. L'essenza dell'invocazione è magica e se la magia a volte sembra aver di mira l'oggetto, è solo all'aspetto presenziale di questo che essa si rivolge, in quanto si sforza di rendere l'oggetto presente, di trasformarlo in presenza<sup>28</sup>.

Questo differente statuto della presenza – che mette in crisi un modello di conoscenza come luogo di cristallizzazione del conosciuto dentro la luce del conoscente – richiede un impegno etico, e non solo conoscitivo. Mentre l'oggetto (o ciò che viene conosciuto come fosse un oggetto) si può solo conoscere, ma mai amare, la vera presenza di colui che amiamo si può solo amare, non conoscere. Così la pratica di riconoscimento che è in atto nel dono previene ogni possibilità di conoscenza: riconosciamo l'altro come colui che non possiamo mai terminare di conoscere. La relazione di dono non colma il ritardo rispetto a questa latenza d'essere che appartiene alla soggettività cui si dona, ma anzi dà luogo a questo ritardo: non si vuole bene all'altro perché si dona al donatario, ma si dona al donatario perché si vuol bene all'altro. Il voler bene precede e muove l'essere identifi-

---

<sup>28</sup> G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, cit., vol. 1, p. 190.

cato come donatario del donatario, e per questa precedenza manifesta la preferenza dell'alterità senza ridurla alla presenza del (semplice) donatario. Il valore ontologico del dono si gioca dunque in questo riconoscimento d'una presenza che precede e supera la semplice presenza. Il dono si conferma così nella sua irriducibilità ontologica rispetto all'oggetto, ma al contempo si manifesta come *pratica* ontologica, ovvero come esperienza concreta di riconoscimento della presenza che non si può comprendere.

Ma dobbiamo trarre dal passo citato di Marcel anche un'altra conseguenza: questo riconoscimento ontologico non concerne né la presenza irrigidita in un ruolo né, d'altro lato, un essere generalissimo la cui eccedenza finirebbe per coincidere con la sua formalità e, in ultima istanza, con un essere senza vita. In fondo non si dona né ad un essere determinato da un ruolo, né ad un essere indeterminato, né all'ente né all'essere anonimo. Ma dunque a *chi* si dona? *Chi* è che viene riconosciuto *proprio* nel suo essere nelle pratiche del dono? Avendo esplicitato il *come* ontologico della relazione di dono (l'essere *come* incremento d'essere rispetto alla presenza), rimane aperta la questione del *chi*.

Questo è un interrogativo essenziale rispetto ad una relazione che non soffoca l'essere dei suoi referenti, ma lo libera al di là del gioco dei ruoli e della semplice presenza. Il chi dei soggetti in relazione si riconosce come incremento d'essere, come *trascendenza*. Il termine *trascendenza* assume qui un doppio significato e un limite invalicabile. Il limite è dato dal fatto che questa trascendenza non potrà mai fissarsi in una somma presenza e non potrà mai elevarsi al di sopra dell'orizzonte mondano, poiché essa è il *come* di un'esperienza concreta di riconoscimento, il dono<sup>29</sup>. Il doppio significato sta nello scarto ontologico

---

<sup>29</sup> Ciò non esclude per nulla la possibilità del discorso teologico, ma piuttosto lo declina o a partire dal dato rivelato – secondo un “modello ermeneutico della rivelazione” – o come “ermeneutica dell'esperienza religiosa”. Sul tema cfr. G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, cit., in particolare, vol.1 pp. 81-110, vol. 2 pp. 77-165.

necessario rispetto al piano dell'immanenza – la trascendenza è l'essere che rimane affermato a partire dalla differenza ontologica – e nel suo radicamento etico: la trascendenza non sta solo nello scarto dell'essere ma anche nella profondità personale dentro la quale si manifesta. Questa trascendenza che brucia la presenza oggettuale, i vincoli strategici, che costringe il dono ad un riconoscimento infinito e senza consumazione alcuna, ha un *nome*? Il *nome* della trascendenza non si riconosce nel dono come un donatario o come un donatore. Noi non pratichiamo il dono perché l'altro è colui a cui donare o da cui ricevere, noi pratichiamo il dono perché *l'altro è l'altro*. Non c'è ragione del dono che non sia in questa passione per l'altro in quanto altro. Ma è sufficiente dare il nome dell'altro alla trascendenza? Il nome dell'altro infatti può dare luogo ad una relazione di dono solo se esso si declina non solo per l'altro, ma anche per me. Il riconoscimento del dono concerne entrambi i poli della relazione. Se così non fosse vi sarebbe di nuovo una violenza necessaria e una relazione declinata secondo il sacrificio: diventare il donatore, fissarmi in una presenza, per liberare la tua essenza trascendente, per lasciarti essere veramente altro. Senza reciprocità, l'io non può compiere alcun riconoscimento, dunque non può che lasciare che l'altro si riconosca da solo. Le sembianze della relazione decadono, rimane il dono come abbandono.

D'altra parte, riconoscere anche in me, attraverso il dono, la trascendenza dell'altro apre un'universalità del riconoscimento che pone in questione la verità stessa del dono. Se tutti sono altri, compreso colui che dona, come non estendere quel dono come fosse un diritto, come non donare a tutti? È il significato *esistenziale* che assegniamo al dono a suggerirci di fare un passo indietro. Noi non doniamo a tutti indifferentemente. Certo, vi sono anche dei doni anonimi, che si rivolgono a persone sconosciute e che potenzialmente sono rivolti a tutti. Dal momento che si danno come dei doni, essi arrivano ad una destinazione precisa, sono donati a qualcuno tra tutti. Essi stessi rappresentano un limite all'universalità che apparentemente garantiscono. Non si dona a tutti, piuttosto si riconosce che si può donare a ciascuno. In questo senso il dono non è mai un dovere: non si deve donare come si deve essere giusti con l'altro. Più correttamen-

te: il dono, pur essendo un diritto, non è mai un dovere. Tutti gli uomini hanno infatti diritto a ricevere e donare in quanto hanno diritto ad essere riconosciuti nella loro dignità irriducibile. Ma ciò che attiene alla dimensione del diritto, e dunque ad una politica del dono, deve esser limitato a questo: garantire le condizioni perché tutti possano essere riconosciuti come soggetti (attivi e passivi) del dono. Ciascuno ha diritto a relazioni affettive, ma ciò non configura alcun dovere per nessuno. Ecco perché il triplice obbligo maussiano può spiazzare: l'obbligo del dono non si comprende nella dimensione negativa del dovere, ma in quella positiva del diritto: *il dono è suscitato da una preferenza*. L'universalità del diritto si rovescia nell'unicità della preferenza accordata attraverso il dono: questo dono, che potrei fare a tutti, ho scelto di farlo a te. Così, il *chi* riconosciuto dal dono è, *de iure*, il *chi* di ciascuno, ma (perlopiù), *de facto*, non si può separare dal *chi* che abbiamo preferito. Non solo il *chi ha* un nome, ma propriamente è un nome. Ora, questa preferenza rischia di far rientrare la relazione di dono nell'ordine del visibile. Quali criteri guidano l'accordo della preferenza, per quale motivo doniamo a qualcuno piuttosto che a qualcun altro? Il primo motivo è che noi siamo già iscritti in un regime di preferenza, nel senso che siamo già scelti. Le relazioni di dono s'inscrivono primariamente dentro un contesto che non abbiamo scelto ma che ci ha accordato preferenza (e che pure matura nella sua funzionalità oblativa solo quando diamo il consenso a quella preferenza già accordataci). Vedremo alla fine del nostro percorso come il dono della vita è in effetti il paradigma di una preferenza che è espressa senza condizioni, di una preferenza mai agita e dunque del tutto immune dal sospetto della presenza. Ma, al di là di questo primo dono e di tutte quelle relazioni dentro le quali ci troviamo già situati, non vi è dubbio che la maggior parte dei doni si donano *consapevolmente*, scegliendo a chi si vuol donare.

Dal punto di vista della presenza, ci sono sempre buone ragioni per donare a qualcuno piuttosto che a qualcun altro: per una particolare simpatia, per una particolare attrazione fisica, per un'affinità spirituale, per una coincidenza temporale. Tutte queste buone ragioni del dono contribuiscono alla preferenza accordata,

si possono conoscere come si conosce ciò che appartiene all'ordine del visibile, ma, nelle esperienze autentiche del dono, noi non ci riconosciamo mai in esse. Gli amanti che si fissano *reciprocamente* chiedendosi ragione del loro amore vedono la bellezza della carne che hanno dinanzi, e sanno della fortuna che vi sia stato un tempo in cui le loro esistenze si sono incrociate nella fitta trama del mondo, ma non sentono in questo la ragione del loro amore. Le buone ragioni del dono non sono mai abbastanza buone per darne veramente ragione. Alla fine di un elenco che può essere infinito, l'amante si arrenderà all'evidenza invisibile del dono: "chi sei tu, perché io abbia scelto di donarti? So solo questo di te: che tu sei tu". La tautologia del dono rende vana qualunque buona ragione visibile, ma non rende vano il discorso, lo traduce anzi dentro una semantica senza referenza materiale. Chi si riconosce nel dono? *tu, perché sei tu*. Il soggetto rivelato da questa risposta non è ipostatizzabile in una identità conclusa. Tu, che sei tu, non sarai mai io (pur essendo un io). Tu, che sei tu, non potrai essere mai (il complemento) oggetto<sup>30</sup>: non puoi essere predicato d'altro essere che (il tuo) tu. Tu sei tu, il tuo essere coincide con la tua alterità irriducibile e io lo riconosco: riconosco il tuo essere come esser tuo e soltanto tuo: *tu, chi altro può essere tale?* È forse per questo che nel dono il nome conta, e anche tanto. Riconoscere l'altro come tu, e riconfermare quest'intima riconoscenza attraverso la pratica memoriale dei doni, richiede che l'unico nome che può nominarti sia proprio il tuo nome (anche nel caso in cui non lo conoscessi). Nominandolo, non ti possiedo dentro il nome, ma mi riconosco posseduto da esso. Io non conosco chi sto nominando, ma riconosco che sei tu. Ciò che non conosco mai del tutto, il nome proprio e il suo segreto. Allo stesso tempo ciò che riconosco al di là di tutto ciò che si rende presente, ciò in cui riconosco il mio riconoscere e il mio incontrare: il nome proprio,

---

<sup>30</sup> «Chi dice tu non ha alcun qualcosa per oggetto. Poiché dove è qualcosa, è un altro qualcosa: ogni esso confina con un altro esso; l'esso è tale, solo in quanto confina con un altro. Ma dove si dice tu, non c'è alcun qualcosa. Il tu non confina. Chi dice tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione» (M. BUBER, *Il principio dialogico*, cit., p. 60).

la misteriosa poetica della sua pronuncia. È per questo che il dono viene firmato e indirizzato anche quando non viene firmato e indirizzato. Firmando il dono, è come se l'amante sussurrasse: "questo nome è il mio, io sono in quel nome nel quale non posso riconoscere altro che non sia ciò che io sono. Ma chi sono io che quel nome nomina senza lasciare conoscere? Io sono quel nome, mi riconosco dentro quel nome che ha firmato il dono, io sono nominato dal nome come colui che ti ha donato questo dono. Ecco l'unico riconoscimento che mi è dato: io sono quello che ha firmato il dono con il suo nome, io mi riconosco dal momento che ho affidato a te il mio nome donando a mio nome. Io, il cui nome io posso riconoscere solo per averti donato".

Allo stesso modo l'indirizzare il nome significa fuggire alle sole buone ragioni, riconoscere attraverso il dono la primizia dell'altro, il suo mistero che il nome manifesta nel contempo in cui lo espone alla significazione del linguaggio. Così la pratica di riconoscimento che avviene nel dono si dirige verso il *tu*, lasciandosi abitare da esso e aprendosi alla dignità irrimpiacciabile di ciascuno, secondo l'essere singolare che non risponde mai alla generalità dell'essere, ma alle generalità del nome: il dono riconosce l'esser-presente della trascendenza dell'essere di ciascuno e si mobilita solo a questo livello ontologico.

Ma la questione della preferenza introduce un ulteriore carattere essenziale della relazione di dono. In senso proprio, il dono si compie quando la preferenza viene ricevuta e ricambiata. Certo, questo ricambio non deve essere pari a ciò che ricambia. Abbiamo già affermato come anche un riconoscimento negativo (il rifiuto di un dono) dà luogo ad una circolarità. Ma è altresì chiaro che tale riconoscimento negativo interrompe il dono nell'istante stesso in cui lo compie. Solo il riconoscimento positivo moltiplica il dono e lo rilancia dentro una circolazione storicamente situata.

La preferenza dell'amato per l'amante non *dipende* dalla risposta positiva dell'altro, ma la desidera. Non si dona per ricevere in cambio, si dona per l'altro, ma allo stesso modo non si dona per *non* ricevere in cambio, si dona per dare tempo e spazio ad una relazione, mai per chiuderla. Anche nelle sue forme negative o imperfette, il dono è un evento di riconoscimento re-

ciproco: ogni dono, in quanto istituisce una relazione, mette in atto un regime di reciprocità. Eppure quest'affermazione deve difendersi da un paradosso ripetutamente incrociato: la reciprocità consisterebbe in un ritorno del dono quantificabile o come d'egual valore rispetto al dono ricevuto o in un incremento del valore rispetto al dono ricevuto.

Nel primo caso il ritorno porrebbe fine alla relazione di dono estinguendone il debito, ma dunque la reciprocità finirebbe per far coincidere il dono con un non-movimento, per annullarlo di fatto fino a farlo diventare una non-sostanza. La reciprocità sarebbe un rapporto mercantile tendente allo zero. In questo modo ogni dono sarebbe in effetti un'illusione, una stasi celata dentro un apparente movimento già destinato alla sua reversibilità. Quel che dobbiamo sottolineare è innanzitutto come in questo modello di reciprocità il dono finisca inevitabilmente per coincidere con il debito negativo: l'evento del dono costituisce uno sbilanciamento che va saldato al più presto, poiché se non viene saldato crea una dipendenza e uno squilibrio che, da un punto di vista economico, corrispondono ad un'apologia dello sfruttamento. Le opzioni date sono due: o restituisco il dono, e così mi sciolgo dal debito e riacquisto la mia indipendenza ritornando al punto iniziale – che coincide con il non-incontro, poiché l'incontro con il donatore e il tentativo della reciprocità avevano innescato un radicale misconoscimento – oppure rimango nella relazione instaurata dal dono, ma sotto forma di sottomissione, essendo riconosciuto dentro la relazione come qualcuno che deve qualcosa.

Se la reciprocità s'identifica con la simmetria essa non lascia alcuno spazio ad una relazione positiva. È proprio per questa forzata identificazione che il dono viene interpretato secondo una deriva sacrificale: se si abbandona il dono, allora non dovrà essere mai restituito, non potrà mai esser considerato un debito. L'unico vero dono è la moneta falsa, o la moneta trovata per strada, per caso. Quest'identificazione non soltanto non riesce a dare conto della maggior parte delle esperienze umane di relazioni reciproche, ma addirittura essa non ha nessuna possibilità di verifica empirica. L'esempio della reciprocità economica, a cui di fatto questa reciprocità si fa risalire, la delegittima definiti-

vamente. Come abbiamo ripetutamente sottolineato, la reciprocità economica non tende mai all'equilibrio, poiché la sua essenza è realizzare il profitto, cioè uno sbilanciamento delle condizioni iniziali: la relazione economica è per sua natura asimmetrica. Quest'asimmetria si manifesta anche soltanto nell'obiezione secondo la quale se una reciprocità tendesse al pareggio, essa dovrebbe fare i conti con la dissipazione del tempo, per cui il tempo che il donatore ha concesso al donatario per estinguere il debito non potrà mai essere riconquistato dal donatario stesso. La funzione-tempo nega qualsiasi possibilità di estinzione reale e completa del debito. Così, se anche ricambiamo un dono con un dono dello stesso valore – o con uno stesso dono – non potremmo mai saldare il conto: la nostra sottomissione è garantita dalla dissipazione del tempo.

La seconda figura della reciprocità che dobbiamo evitare cerca di superare quest'*impasse*. Se il mio stesso dono non basta a recuperare il tempo, allora io rilancio donando più di quel che ho ricevuto. Operando un *transfert* di valore – il valore inoggettivabile del tempo diventa un incremento del valore dell'oggetto scambiato – io cerco di uscire dalla sottomissione dando luogo ad una non-coincidenza che rovesci i rapporti: poiché io ti ho dato più di quel che ho ricevuto, ora sei tu che hai un debito nei miei confronti. La reciprocità trarrebbe verità per il fatto d'essere interminabile, come se soltanto l'ineffabile sforzo del suo movimento potesse darle consistenza e scioglierla dall'incastro della simmetria. Condannata a muoversi sempre per evitare l'illusione del movimento, la reciprocità del dono sarebbe così simile alla fatica di Sisifo, sequestrata dall'angoscia della quiete e, per questo, ad essa sottomessa. Questa reciprocità che s'intrattiene nel movimento costringe i soggetti del dono a viverlo come una schiavitù, piuttosto che come una liberazione.

Bisogna d'altra parte ammettere che questo secondo modello di reciprocità è rintracciabile nell'esperienza concreta del dono. Si rintraccia innanzitutto nei doni agonistici, dove la circolazione dei doni è legata alla loro progressiva fastosità. La superiorità del dono è indice della superiorità del donatore. Noi non prendiamo in considerazione questi doni, e non perché essi appartengono soltanto al periodo arcaico (essi sono anzi più che at-



tuali in un sistema sociale che ha fatto dell'agonismo il proprio principio metafisico), ma semplicemente perché, fin dall'inizio avendo postulato quest'ambigua convivenza di forme così differenti di scambi denominati dono, abbiamo però scelto di andare alla ricerca della verità del dono generoso (quello che, per esempio, è oggetto delle analisi di Godbout e che ha come tema l'*aimance*). Bisogna altresì ammettere che questo "gioco al rialzo" appartiene anche all'esperienza del dono generoso. Al di là della competizione, il donare di più riflette uno scarto che non viene mai percepito nell'ordine della contabilità. Si vuol donare di più e sempre di più perché si sente che ciò che è stato ricevuto è irraggiungibile, ma non perché lo sia dal punto di vista della quantità – ché anzi da questo punto di vista si può donare sempre di più –, ma perché lo è dal punto di vista della qualità: se l'essenziale dono del dono viene percepito come dono dell'alterità dell'altro, sarà proprio lo scarto irrecuperabile della trascendenza a richiedere un incremento d'essere che si avvicini al valore del dono senza volerlo mai pareggiare né superare. Poiché il dono – in quanto dono dell'altro – è impareggiabile, solo l'eccesso può custodirne l'eccesso. È evidente allora come l'esperienza della reciprocità di dono segnali la sua origine non contabile e, per questo, un'intenzionalità non sospetta d'angoscia. L'angoscia del di più decade nel momento in cui quel di più non è il limite della reciprocità simmetrica, ma l'inizio di una reciprocità sganciata da ogni equilibrio.

Come s'incrociano queste due forme di reciprocità? Entrambe trovano il loro fondamento nel paradigma economico – di fatto coincidendo o con la simmetria positiva (condannata a non compiersi) o con la simmetria negativa (e dunque consegnata all'angoscia). Da qui il paradosso di ogni teoria della reciprocità: pensarla vorrebbe dire far svanire ogni relazione positiva, poiché i protagonisti della relazione si riconoscerebbero a vicenda secondo le dinamiche dei ruoli – come nemici o competitori, mai del tutto liberi di rendersi presenti in se stessi, senza temere l'altro o essere temuti. Ogni pensiero della reciprocità sarebbe così necessariamente anti-etico: negherebbe qualunque relazione liberante e connotata in senso positivo. Allo stesso modo, per inverso, ogni etica – anche l'etica del dono – rimarrebbe affermata

soltanto nel ripudio di ogni reciprocità. *Se il dono configura reciprocità, esso non è etico; se il dono è un gesto etico, esso proibisce qualunque reciprocità.* Contro tale affermazione, a noi pare sia proprio l'esperienza del dono a poter rimettere in circolazione virtuosa etica e reciprocità, poiché essa indica anzi che non vi è relazione etica se non attraverso la reciprocità.

Scriva Buber: «*Relazione è reciprocità*»<sup>31</sup>. Quale significato filosofico può avere tale sentenza? È evidente infatti che vi sono relazioni nelle quali la reciprocità, di fatto, non si compie, o si compie seguendo il paradosso appena descritto. Se ogni relazione è reciproca, e se la reciprocità si limita alla (falsa) ricerca della simmetria, dovremmo interpretare Buber sostenendo che ogni relazione tende all'equilibrio, al conto pari e, in ultima istanza, si sottomette al paradigma economico. Se invece la reciprocità non si limita all'identificazione con la simmetria, allora dovremmo dire che la reciprocità si esercita in qualunque relazione essa si compia: tra il venditore e il compratore, tra l'analista e il paziente, e così via. A meno che – qui a nostro avviso il punto decisivo – Buber non abbia in mente un significato *ristretto* di relazione, quello della relazione etica. Prendiamo come esempio proprio i falsi modelli di reciprocità sopra esaminati: essi non rappresentano soltanto relazioni intersoggettive patologiche, ma possono avere uno statuto del tutto differente: la loro patologia può consistere precisamente nell'interruzione della relazione stessa, in quanto connotata eticamente. Intendiamo per relazione connotata eticamente una relazione intersoggettiva nella quale i soggetti entrano in relazione nel loro essere originario, non attraverso la mediazione del ruolo o dell'oggettivazione. È altresì evidente come una relazione etica, in quanto determinata dall'essere inoggettivabile e non-strategica, comporta un approfondimento sia nel senso del primato del bene sia nel senso della messa in questione del male, come vedremo tra poco. Ma intanto limitiamoci a questo: la relazione etica è l'unica relazione possibile al di là d'ogni riconoscimento del valore inoggettivabile

---

<sup>31</sup> M. BUBER, *Il principio dialogico*, cit., p. 70 cn.

o strategico. Vi è un'impossibilità logica rispetto ad una relazione etica d'altro modo: se la relazione con l'altro lo costringe all'oggettivazione, colui che s'incontra non è più l'altro, non c'è che una sembianza di relazione senza che, in effetti, alcuna relazione si compia (se non la relazione con l'altro in quanto oggetto, che però, poiché non è più inter-soggettiva, non è più etica). Vi sono dunque almeno due livelli di relazione: l'uno rivolto alle cose o indirettamente finalizzato ad esse, nel quale l'altro è un oggetto, un ruolo, una funzione, mai è riconosciuto veramente e direttamente come l'altro. A questo livello la relazione non si può definire, in senso proprio, etica<sup>32</sup>. Vi è un ulteriore livello, nel quale la relazione, poiché si rivolge all'essere (altro) dell'altro, è necessariamente etica. Questo livello di relazione "è reciprocità", pur essendo definita escludendo ogni oggettivazione, ogni calcolo e ogni sottomissione. È dunque chiaro che questa reciprocità non corrisponde per nulla ai due modelli presentati prima. Essa è definita anzi per essere una relazione tra soggetti che si riconoscono per il loro valore d'essere, al di là d'ogni valore d'uso, d'ogni rappresentazione, oggettivazione, sfruttamento, funzionalizzazione.

L'esperienza del dono si colloca a questo livello della reciprocità e ci pare possa concretamente chiarirne le dinamiche. Il riconoscimento che si pratica attraverso il dono è radicalmente ontologico, sfugge all'oggettivazione per dirigersi verso l'essere proprio di colui a cui si dona. Al contempo, colui che opera tale riconoscimento, sfuggendo così al paradosso della reciprocità mercantile, rimane in presenza dell'altro, lo invita ad entrare in una reciprocità che non conta, non profitta, non violenta, ma

---

<sup>32</sup> In senso più esteso, l'etica struttura tali dimensioni relazionali attraverso le etiche settoriali. L'etica del lavoro ne è un esempio illuminante: essa dà uno spessore ordinato ad una dimensione i cui rapporti sono d'ordine produttivo e/o strategico. Le etiche settoriali non contraddicono la radice non strategica dell'etica, ma reinscrivono tutti i modelli di relazione dentro la trascendentalità del modello relazionale in senso proprio: i ruoli non sostituiscono mai l'umanità dell'altro, e per questo anche le relazioni dei ruoli devono sottostare ad un livello minimo di riconoscimento autentico: quello della dignità di ciascuno. Sul tema cfr. la lucida analisi di A. SPADARO, *I diritti della ragionevolezza e la ragionevolezza dei diritti*, in «Ars interpretandi», n. 7 (2002).

semplicemente *ospita*. La reciprocità del dono è precisamente un ospitarsi l'uno dentro lo spazio dell'altro. È altresì evidente che questa reciprocità è costantemente in tensione. La reciprocità del dono deve sostare tra il *desiderio* della persistenza della relazione – non desiderare l'altro nel solo istante del dono, ma donare in un istante per alimentare il desiderio dell'altro – e la *cura* affinché questo altro venga ospitato nella sua inoggettivabile trascendenza. Questa doppia tensione va mantenuta, declinandosi attraverso la correlazione positiva di prossimità e distanza. Proprio perché il dono non rinuncia né alla relazione né all'alterità, esso deve fare i conti con una precarietà inevitabile. Ogni dono, nel momento in cui lancia la sfida della relazione tra alterità – tentando il riconoscimento della reciproca presenza invisibile, del mistero di ciascuno – si assume il rischio del fraintendimento, dell'interruzione, dell'incapacità d'essere all'altezza dell'alterità ospitata, dell'irruenza della prossimità rispetto all'altro. La reciprocità del dono offre una storia, e la sua trama va raccontata nelle sue peripezie, nella costanza, nell'ammaestramento. La nostra esperienza è infatti molte volte segnata da questa sfiducia: accorgerci di violentare l'altro per eccesso di prossimità o, viceversa, sentire di aver abbandonato l'altro per la premura della distanza. Dinanzi a questa fragilità delle nostre relazioni di dono, precipitiamo spesso nell'angoscia, che ci chiede di evitare il male recidendo il rapporto, abbandonando l'altro a se stesso o abbandonando noi stessi all'altro. È la fragilità della reciprocità che legittima il pensiero secondo cui l'unico modo per voler bene all'altro è abbandonarlo.

Il *logos dell'abbandono* s'inserisce precisamente nell'interstizio della fragilità e della persistenza nel tempo della relazione di dono. Comprendiamo a questo punto quanto il nostro percorso ha cercato di far emergere fin dall'inizio: tra dono e abbandono vi è uno scarto concettuale insanabile, quello che passa tra la pazienza della tessitura di prossimità e distanza e la decisione di sciogliere definitivamente il loro nesso. Attraverso l'abbandono si distrugge ciò che nel dono si costruisce. Eppure è proprio lo statuto ambiguo del dono che ci chiede di insistere nel tesserne la trama. Esso ci mette in presenza della vita invisibile e misteriosa dell'altro attraverso il mondo, an-

che nell'abiezione delle transazioni materiali e nelle soste d'inautenticità del tempo. Colui al quale scegliamo di donare è lo stesso altro con il quale litighiamo, contrattiamo, lavoriamo. A colui al quale, attraverso il dono, desideriamo chiedere "chi sei?", siamo costretti a chiedere anche: "che fai?". La trama del tempo richiede che la felicità del riconoscimento reciproco del proprio mistero persista come desiderio, ma si compia nella puntualità d'alcuni istanti. Il «mistero della reciprocità» ci costringe a questa «sublime malinconia della nostra sorte»<sup>33</sup>, che consiste in fondo nel fatto che il dono, come ogni altra apertura di verità, non è fissato una volta per tutte. Sta proprio in quest'elemento *ironico* la vera garanzia dell'irriducibilità del dono rispetto alla semplice presenza: non è soltanto perché non appare o perché non calcola, ma è anche perché il destino umano si gioca allo stesso livello del suo invisibile eccesso d'essere. Il dono non è fissato dentro la semplice presenza perché il suo essere consiste in un impegno d'essere, operando uno sforzo costante per rinascere sempre e di più dalla semplice appartenenza al mondo. La sorte che si manifesta nella sublime malinconia che tinge il fondo misterioso della reciprocità oblativa è allora quella di tessere insieme, attraverso la prossimità e la distanza, anche la libertà e la responsabilità, per cui il dono si può confermare o rifiutare, come si può smettere di amare o di voler bene, ma chi dona in buonafede attraversa il pericolo della fine rilanciando il tempo, impegnandosi per lasciare che quella reciprocità continui incessantemente a nascere. Solo questa buonafede permette che il rifiuto non sia retroattivo, non coincida con una revoca assoluta. Si può finire una relazione orientata dal dono non impegnandosi affatto, confutando con i fatti l'impegno che il dono avrebbe dovuto significare. In questo caso la morte della relazione cancella anche il senso del tempo dei doni tentati, poiché smaschera la mala-fede e l'assenza di cura.

Il vero dono è sempre (anche) una promessa, una parola data, una fiducia accordata, del tempo, ancora e nonostante tutto, con-

---

<sup>33</sup> M. BUBER, *Il principio dialogico*, cit., p. 71.

cesso. Solo la fedeltà a questa dimensione utopica del dono permette che la fine di una relazione di dono sia all'altezza della sua storia, non cosparga veleno ma abbia un senso e una continuità rispetto alla sua memoria. Non c'è tradimento nella sorte per cui ogni relazione di dono *può* finire, c'è tradimento solo quando la fine smaschera la precedente e celata mancanza della fedeltà all'impegno preso. Ci sono cammini che s'interrompono perché ci si accorge d'aver camminato troppo e cammini che s'interrompono perché ci si accorge di non aver camminato affatto.

Così il mistero del dono è destinato ad attraversare la malinconia dell'esser finiti, ma anche a renderla sublime, poiché è nel rischio della sua fine che il dono può avere il suo inizio. Proprio l'antiorità della nascita del dono rispetto ad ogni sua possibile morte rende anche la fine innocente. Il vero atto anti-etico non è la fine della reciprocità, ma lo smascheramento finale di una sua falsità inaugurale. Se il dono è vero, esso rende anche il dolore della fine innocente – senza colpa. L'antiorità del dono rispetto al dolore della sua fine c'introduce alla vera sorgente di senso dell'esperienza di dono. La reciprocità che abbiamo osservato essere propria del dono non è infatti indifferente, ma deve il suo orientamento ad un principio. Opponendosi ad ogni relazione strategica, la reciprocità del dono si definisce in ultima istanza per un'attenzione d'ordine etico: la sua essenza consiste precisamente nel ripudio della violenza dinanzi all'alterità dell'altro, nel lasciare sempre del tempo per non fare violenza all'altro. Ciò rende la reciprocità di dono già orientata da un principio-valore, il bene. La reciprocità del dono trova la sua misura e il suo criterio nell'essere istituita dal bene. Si può infatti donare senza prestare attenzione al bene dell'altro? Si gioca qui, a nostro avviso, la cifra e la verità del dono. Da un punto di vista empirico, infatti, la risposta è senza dubbio positiva. Si dona per tanti motivi: per dovere, per agonismo, per egoismo, per astuzia, per autocompiacersi. Qualcuno affermerebbe che si dona addirittura per odio. Ne è esempio brutale il dono umanitario in caso di guerra, quando si pianifica il dono strumentalizzandolo, per cui gli stessi potenti che con una mano guidano la distruzione della guerra

con l'altra mano annunciano l'aiuto umanitario. In questo caso il dono non ha alcun legame con il principio del bene ma solo con il privilegio della buona (e astuta) coscienza, costruendo quella "bella presenza" che è richiesta persino al male assoluto e distruttivo nei confronti dell'altro. Questo comportamento ricorre a tutti i livelli: si dona per mettere in difficoltà, per esercitare un dominio, si dona la possibilità di un ultimo desiderio prima di uccidere, si dona infine per torturare. Tutte le dinamiche del dono perverso indicano in ultima istanza la tortura come forma simbolicamente radicale di violenza: chi dona per odio mantiene in vita per poter esercitare un dominio, per continuare ad arrogarsi il diritto di far violenza all'altro. In questo senso un dono può essere un gesto ancor più violento della morte: quest'ultima infatti pone fine alla violenza, mentre ciò che viene percepito come dono può avere come suo scopo quello di continuare ad affermare la violenza. L'eloquenza sensibile del dono induce a pensare che non soltanto si può donare senza voler bene all'altro, ma si può donare anche solo per odio e per violenza. È evidente allora che il nostro insistere sul primato del bene rispetto alla reciprocità e al dono non vuole delegittimare o negare queste forme brutali e perverse del dono, ma anzi vuole smascherarne la loro opaca malafede per cui esse si presentano ancora sotto le fattezze del dono.

Solo riportando il dono al suo principio ontologico, il bene, si può chiamare il male con il suo vero nome, prendendolo sul serio senza alcun fraintendimento veramente *diabolico*. Quel che si presenta sotto forma di dono per esercitare un primato, per usare violenza, per mortificare e distruggere non è un dono. Quest'affermazione non è evidentemente una semplice dichiarazione d'intenti, ma ha una sua consistenza filosofica. Il dono perverso non è un dono perché fissa il dono dentro lo statuto della semplice-presenza, poiché si rivolge sempre ad un altro irrigidito in una funzione o in un ruolo, identificato a partire dal primato dell'io. Così la natura paradossale del dono non ha solo una funzione aporetica, ma ha anche un'importante funzione critico-euristica: se il dono rientra nell'orizzonte del dominio, della relazione economica sotto la forma della violenza allora il dono *non c'è*. Le condizioni di possibilità del dono

sono le condizioni che lo rendono impossibile se non lo si riconduce al primato del bene. Già quest'elemento lascia intravedere la questione ontologicamente essenziale del rapporto tra l'essere e il bene, e della possibile innovazione che il bene rappresenterebbe rispetto all'essere – secondo un'indicazione che trasversalmente ha percorso ogni nostra pagina. Ma prima di dedicarci a tale rapporto vorremmo sottolineare ancora quanto il paradosso del dono smascheri la violenza come il vero elemento di connessione tra l'essere della presenza e il modello economico della relazione. Il paradosso del dono mette in luce in ultima istanza proprio questo: *la vera condizione d'impossibilità del dono è la violenza.*

L'essere della presenza consiste infatti in un movimento di cattura di tutto ciò che vive, che viene determinato a partire dall'esercizio trascendentale della ragione. Riportando tutto dentro l'orizzonte dell'identico, l'essere della presenza non soltanto non ospita la differenza (sia ontologica sia etica), ma la imprigiona dentro l'immanenza, esercitando con il pensiero un dominio violento. Il principio programmatico del pensiero di Heidegger e della filosofia che lo ha assunto ci sembra essere proprio questo: il primato della presenza è un atto di violenza nei confronti della verità dell'essere. Allo stesso modo la relazione, interpretata secondo il regime economico, va ricondotta in ultima istanza alla strumentalizzazione e alla violenza nei confronti della differenza, che diventa un semplice luogo d'incremento del valore d'identità dell'identico. Se il dono facesse economia del dono, esso non solo non “sarebbe in presenza” dell'altro, ma vivrebbe in ultima istanza della violenza del ritorno necessario: sarebbe un atto di sfruttamento e di dominio, un (apparente) incontro con l'altro finalizzato all'utile individuale.

È dunque l'eloquenza del dono perverso che rende essenziale il ruolo del bene nella ricerca della verità del dono. Ancor più chiaramente: il bene non è un elemento decorativo o accidentale del dono, ma ne rappresenta a questo punto l'unico possibile principio di verificaione: *è il (voler) bene che rende ragione del dono.* La reciprocità del dono, in quanto prassi di riconoscimento dell'altro nella sua trascendenza (al di là dei



ruoli e della sua semplice visibilità), può attuarsi soltanto attraverso «il potere d'amare, di voler bene», secondo l'indicazione heideggeriana<sup>34</sup>. Ma è proprio tale indicazione che ci permette di precisare meglio la natura e la forma del bene che è all'origine del dono. Il *voler bene*, interpretato in forma più generale come la condizione del dono, reca con sé un'ulteriore obiezione, quella del volontarismo e, in via indiretta, di un nuovo primato del soggetto. Voler bene implica una sovranità intenzionale del soggetto donante, il quale decide allora della verità del dono da solo. Se così fosse il dono non avrebbe necessità della reciprocità, poiché le modalità del voler bene sono autenticate dalla sola volontà del donatore. Non è un caso che in Heidegger il voler bene coincide con il ripudio d'ogni relazione: esso si esplica secondo la modalità dell'abbandono, senza che questo rappresenti un ostacolo alla sua pienezza. Se è il voler bene la misura del dono, allora chi vuol bene a suo modo – anche abbandonando – sta in qualche modo donando. Eppure è lo stesso Heidegger a caratterizzare questo voler bene come l'essenza stessa del “prendersi a cuore una persona”. L'esperienza del prendersi a cuore una persona si può limitare alla semplice assunzione volontaristica del voler bene? A noi pare invece che prendersi a cuore una persona significhi *averne cura*, nel senso proprio di prestare attenzione alla narrazione del bene specifico di essa. Il voler bene del prendersi a cuore trova il suo criterio e la sua verità nella corrispondenza etica tra il proprio impegnarsi a voler bene e l'assecondare il bene *dell'altro*, secondo un percorso che implica e richiede una reciprocità, nello stesso momento in cui la istituisce.

Quando ci riferiamo al bene come criterio dirimente la verità o la falsità del dono non ci riferiamo allora al puro gesto volontaristico – che può ancora far male all'altro se non ha cura della richiesta specifica di bene che ciascuno ha rispetto a se stesso. Così, in ultima istanza, il primato del voler bene consiste *nell'impegnarsi a voler bene* attraverso il dono. Quest'im-

---

<sup>34</sup> Il riferimento è al passo da noi commentato nel precedente capitolo: M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, cit., pp. 270-271.

pegno – l’evento del dono – è interessato al bene dell’altro<sup>35</sup>, seguendone i mutamenti, i percorsi, le preferenze occorse. È per questo che il bene dell’altro è un criterio di verifica concreto dell’esperienza del dono. Nell’accordare fiducia alla preferenza dell’altro rispetto al proprio bene c’è un’istanza originaria: quella secondo la quale donare all’altro significa liberarlo nel percorso di coincidenza ontologica tra l’esistenza concreta e l’essere che è in gioco in quella esistenza. Scrive Camus: «che altro è la felicità se non il semplice accordo tra un essere e l’esistenza che conduce?»<sup>36</sup>. È questo il senso profondo dell’affermazione comune secondo cui “un dono ci rende felici”. La felicità non è un valore estrinseco al dono, legato a criteri estetici, di “buona educazione”, d’appropriazione. La felicità è la misura della fedeltà di quel dono al bene che ne è l’origine. È evidente come questa liberazione del “semplice accordo della felicità” richiede un ascolto autentico e un’attenzione costante a incontrare l’altro senza farne un idolo. L’idolatria, infatti, fa ricadere il dono nella dinamica egologica del volontarismo, poiché l’idolo che dovrebbe misurare è in effetti misurato da ciò che lo idolatra. La relazione con l’idolo riduce la distanza riportando l’apparente dono all’interno delle relazioni strategiche: l’idolo si può adorare, se ne può comprare la benevolenza attraverso il sacrificio, ma propriamente (all’idolo) non si può mai donare. Non è un caso che ogni relazione con l’idolo sia caratterizzata dalla misura del proprio bene: l’idolo va compiaciuto affinché egli possa incrementare il bene di colui che “dona”. All’immanenza dell’idolo s’oppono l’eccesso della reciprocità del dono orientata al bene dell’altro.

---

<sup>35</sup> Questa dimensione d’interesse oblativo rende ragione anche del valore economico del dono: il dono interessato al bene dell’altro valuta il valore dell’oggetto donato in funzione del fine da realizzare. Così, se la preferenza d’una persona è diretta verso un oggetto piuttosto che verso un altro, non sarà indifferente donarle quell’oggetto o un altro. Il valore presenziale in questo caso indica un’attenzione alla dimensione profonda e invisibile dell’altro che preferisce questa cosa o quell’altra.

<sup>36</sup> A. CAMUS, *Le nozze*, in ID., *Opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 92.

Ma il criterio del bene come principio di verifica del dono richiede ulteriori approfondimenti. Di che natura è questo bene? Qual è la sua bontà? Per utilizzare il bene come criterio euristico dell'esperienza del dono bisogna infatti schivare l'obiezione più diffusa rispetto al concetto del bene, e cioè che esso rappresenti un concetto formale ma in realtà vuoto, senza alcuna sostanza, dunque in sé incapace di dare indicazioni di merito circa se stesso e la sua presenza concreta. Il bene pagherebbe un *deficit* di significazione: dal momento che previene l'essere, esso rischia d'esser nulla.

Ora, contro questa povertà di significato, ci sembra che proprio l'esperienza del dono permetta di pensare positivamente il rapporto tra essere e bene. Il dono sottopone l'essere al giudizio del bene, poiché non c'è dono se non come rivelazione del bene. Abbiamo già descritto il carattere di novità assoluta del dono, ciò per cui si può dire di esso che l'effettività precede ogni sua possibilità. La fenomenalità del dono prende le forme assolute di qualcosa che non può esser prevista, concordata, determinata, necessitata. L'istituzione ontologica del dono è dovuta ad una mobilitazione precedente, al *movente* del bene. Il suo essere si deve alla precedenza del bene. Questa precedenza è un tema essenziale della filosofia, secondo un dire antico: il bene è *epekeina tes ousias*, è al di là degli enti e dell'essere. Ma questo carattere *anticipatorio* del bene non dice ancora tutto di esso. Senza alcun dubbio esso serve a dislocare la questione del senso al di là della semplice interrogazione ontologica. Poiché il bene è al di là dell'essere, il suo senso non risponde alla domanda dell'essere e del nulla. Non è un caso che sia proprio Heidegger, il quale spesso ha interpellato in senso critico la domanda fondamentale, a dichiarare infine che, oltre l'essere e il nulla, «ciò che noi cerchiamo è l'*epekeina tes ousias*»<sup>37</sup>. Il bene che precede l'essere non coincide con questo stesso essere, tanto

---

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe* 24, a cura di F. W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, p. 273.

quanto il dono non coincide con la sua effettiva presenza. L'eccedenza del bene rispetto all'essere garantisce e spiega l'eccedenza del senso del dono rispetto al suo essere. Il bene, che non c'è, non per questo è nulla, poiché esso possiamo e dobbiamo de-nominarlo come bene. Prima dell'essere e della sua negazione, il bene.

Ma questa precedenza corre un rischio epistemico, poiché, se viene detta come un primato, finisce per essere pensata a misura dell'essere. Il bene sarebbe infatti un super-essere, l'elemento gerarchicamente superiore di una catena che, comunque la si nomini, rimane una catena dell'essere. Il bene non basta a se stesso, poiché non s'interessa che di colui al quale vuole bene. Non è un caso che la parola scandalosa pronunciata dalla filosofia riguardo al bene – *epekeina tes ousias* – possa esser declinata secondo due interpretazioni differenti.

La *prima interpretazione*, che discende direttamente da Platone, caratterizza il bene come autosufficiente, secondo il principio della pienezza<sup>38</sup>. Secondo quest'interpretazione il bene non è che la risultante perfetta di tutte le ombre che circondano l'essere e lo rendono imperfetto. Il bene al di là dell'essere sarebbe così l'essere restituito a se stesso senza dover passare per l'esistenza, l'essere pensato finalmente senza la sua ombra *finita*: «è in questo che la natura del bene differisce dalle altre cose. [...] Se ad un essere vivente permanentemente il bene sia presente, per sempre, assolutamente e da ogni punto di vista, tale vivente non avrà bisogno di null'altro, avrà una perfetta sufficienza in se stesso»<sup>39</sup>. La sua perfezione consisterebbe nel non avere bisogno di null'altro oltre che di sé. L'autosufficienza

---

<sup>38</sup> Così lo definisce Lovejoy, il quale ne rintraccia l'origine in Platone e il culmine in Spinoza. Cfr. A. O. LOVEJOY, *The great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, 1936; tr. it. di L. Formigari, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966. È evidente che queste nostre note s'inseriscono nell'ambito letterario della storia delle idee, così magistralmente frequentato da quest'autore, senza alcuna pretesa di giudizio analitico sul merito degli autori citati.

<sup>39</sup> PLATONE, *Filebo*, 60c; tr. it. di A. Zadro in PLATONE, *Opere complete*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 129.

dell'essere declina in forma non finita la solitudine dell'essere. Anche l'essere infatti è sempre solo. La sua solitudine è dovuta al fatto che l'essere precede gli enti e le loro differenze, poiché ne è la condizione di possibilità. È l'irriducibile differenza dell'essere dall'ente che lo rende solo e anonimo. Ora, proprio questa solitudine, epurata da ogni dimensione tragica, diviene capacità positiva: oltre l'essere, il bene perfeziona la solitudine eliminandone l'angoscia, ipostatizzandola in una condizione perfetta, la beata solitudine degli dei<sup>40</sup>. Se l'essere paga con la solitudine la sua modalità d'essere nelle differenze degli enti, il bene, poiché non ha da essere, estingue ogni prezzo: la sua autosufficienza perfeziona la solitudine sottraendola dall'angoscia del divenire-essere<sup>41</sup>. Questo modello interpretativo è caratterizzato anche da un altro aspetto, prevalente in alcuni autori medioevali: la pienezza del bene trabocca, e in questo traboccare ne va dell'essere: l'essere è creato dal traboccare del bene. La sovrabbondanza del bene reintroduce infine il tema del dono:

L'amore che opera il bene di tutte le cose, preesistendo in modo sovrabbondante nel bene si mosse alla creazione, così come si conviene alla sovrabbondanza donde ogni cosa è generata. Il Bene, essendo, estende la sua bontà a tutte le cose. Come il nostro sole, non per scelta o per riflessione, ma per il solo fatto d'essere, illumina tutte le cose, così il bene, con la semplice sua esistenza irraggia su tutte le cose la luce della sua bontà<sup>42</sup>.

Il bene donerebbe l'essere, ma senza aver coscienza ("non per scelta o riflessione" – scrive qui Dionigi), senza alcuna reciprocità, senza alcun riconoscimento. Se nel generare l'essere ne andasse anche del bene stesso, esso farebbe i conti con una

---

<sup>40</sup> Proprio questo elemento rimane confermato nel passaggio da Platone ad Aristotele, il quale scrive nell'*Etica eudemia*: «Chi sia autosufficiente non può aver bisogno dell'omaggio di altri, né dell'altrui devozione, né di vita sociale, poiché è capace di vivere solo. Questo è in particolare chiaro nel caso di dio. Evidentemente, poiché di nulla ha bisogno, dio non può aver bisogno di amici, né mai ne avrà» (ARISTOTELE, *Ethica Eudemia*, VII, 1244b-1245b).

<sup>41</sup> Cfr. A. O. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, cit., p. 46.

<sup>42</sup> DIONIGI, *De divinis nominibus*, IV, 1 (cit. in LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, cit., p. 74).

sua imperfezione radicale, se non originaria: aver bisogno dell'altro – scandalosa non coincidenza di sé con sé del bene. Se, d'altra parte, non fosse più di quel che serve per sé, esso non sarebbe più il bene, sarebbe l'essere che è, e non più l'eccedenza d'essere che la totalità dell'essere non può recuperare – né sotto forma d'ipotesi né sotto forma di nulla. La natura paradossale del dono si ripropone dunque per il bene che precede l'essere: o donare senza saperlo o sapere di donare e dunque non esser più bene – donare per bisogno dell'altro. La sovrabbondanza permette al bene di esercitare la sua bontà, ma non lo compromette nella relazione con il suo donatario – l'essere secondo i suoi gradi. Il bene delega l'atto (inconsapevole, involontario, ridondante, dispendioso e, di fatto, inessenziale) del dono alla regione periferica della sua *dynamis*: ai margini del bene e della sua vita felicemente dedicata a sé, lì c'è dono. L'accidentalità dell'atto donativo costringe il bene ad uno scarto incolmabile, quello tra il dono e il suo desiderio. *Il bene dona, ma senza poterlo desiderare*. Mentre il dono accidentale mantiene la differenza dall'essere, ripudiando la reciprocità, l'intenzione, la cura, il desiderio inserisce tutti questi elementi, e con essi l'eterna tentazione dell'egoismo. La sovrabbondanza sistematizza così non solo la differenza autoctona del bene rispetto all'essere, ma anche la sua impronta differente dal punto di vista dell'agire: il dono che la periferia del bene concede all'essere designa un agire che non può essere imputabile, che non ha agente. In fondo tutti i tentativi di sganciare il dono dal suo referente soggettivo tendono a questo: il dono sarebbe un'azione assoluta, non imputabile a nessun movente e a nessun agente e, per questo, garantita da ogni accusa. Nel cuore del bene agisce l'angoscia della malafede, la possibilità che, donando, il bene possa *desiderare* di donare, desiderio che va incontro ad un doppio ostacolo: la mancanza dell'altro e il ritorno su di sé.

Vorremmo sottolineare come in questo modello l'autosufficienza e la sovrabbondanza s'incrocino secondo una razionalità che, di fatto, ripropone come sua forma di verifica l'abbandono. Il primato del bene sull'essere viene infatti descritto secondo una forma estremamente positiva: il bene rappresenta l'eccedenza, da cui il positivo del dono. Ma è come se nel cuo-

re di questo momento positivo, l'atto del dono, pulsasse di nuovo l'angoscia dell'abbandono: se anche il bene infine facesse questo *per sé*, donando in forma impura, sottoponendo anche la scaturigine dell'essere all'ingiuria del possesso (e dunque dell'essere)? Se anche il dono del bene non fosse altro che un dono velenoso – solo dal sapore sordidamente più dolce? Il logos sceglie di rispondere a queste domande invertendo l'ordine, legittimando la colpa prima ancora che il fatto sussista<sup>43</sup>. È per questo che, secondo questo modello, il primato del bene è garantito da un suo ripudio dell'essere. Certo, il bene dona l'essere, ma in questo dispendio periferico, senza alcuna intenzione. Che vi sia o non vi sia dono (ma anche che vi sia o non vi sia essere), è del tutto indifferente per il bene. Il rapporto tra bene ed essere, interpretato in questo modo, costringe il dono ai margini della serena autarchia del principio, di fatto nega ogni possibile radicalità della relazione che il dono, se fosse cosciente, potrebbe instaurare.

Ci pare invece che l'esperienza del dono possa riconfigurare tale rapporto in un ulteriore senso, accedendo così ad una *seconda interpretazione* del nesso bene-essere. In primo luogo infatti il dono permette di declinare tale nesso in forma esistenziale, e non più *soltanto* concettuale-astrattivo. Non vi è cioè solo la puntualità dell'origine – astorica, verticale, astratta, *intellettuale*, comunque fuori dalla storia perché fuori dall'orizzonte degli enti e dell'essere – a dirsi in quest'incrocio, ma anche una ricorrenza storico-concreta: ogni volta che doniamo, mobilitiamo un processo che, a partire dal bene (la sorgente veritativa del dono), dà origine all'essere (l'assoluta novità del dono). La precedenza del bene sull'essere, prima ancora d'essere un atto intellettuale, è un evento esistenziale. Ogni evento di dono ci riporta a tale precedenza, che non è solo cronologica, ma anche sostanziale. La precedenza cronologica si manifesta nel fatto che quel dono può essere perché s'inscrive dentro una preferenza accordata (il bene è condizione trascendentale del dono); la precedenza sostanziale si manifesta nel fatto che l'essere di quel

---

<sup>43</sup> Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 659.

dono – la sua presenza – non si riduce mai a se stesso, ma è sempre eccedente, secondo una dinamica che abbiamo già riconosciuto più volte. Ma tutto questo ci dice semplicemente *che* il bene e l'essere s'incrociano nel dono, non ci dice ancora *come* quest'incrocio avvenga. Non è sufficiente infatti aver individuato nel bene il movente iniziale del dono e nell'essere di dono una presenza *sui generis* e invisibile.

Nell'esperienza del dono il bene *comincia* l'essere, in quanto se ne interessa. Non è la sovrabbondanza l'indice del dono, ma è il desiderio. Il donatore ha bisogno dell'altro, lo cerca incessantemente e ne percepisce la mancanza. Egli non dona a cose fatte, essendo soddisfatto di sé e potendo non donare. Donare non è un accidente del bene rispetto alla sua essenza, ma è la sua bontà. La bontà del bene consiste nel donare, cioè nell'incontrare l'altro mettendosi in gioco *essenzialmente* in quest'incontro. È per questo che la figura del donatore non è un attributo della soggettività, ma una sua trasfigurazione: colui che vuole bene riconosce il proprio essere in quella preferenza accordata all'altro (e per questo si riconosce *ricevuto* dall'altro – il donatore/donatario). L'evento del dono rivela allora la bontà del bene, e ne rivela la radicale *intimità* con l'essere. Se la bontà del bene consiste nel donare, il bene non è semplicemente *al di là* dell'essere – uno scarto che indica la non radicalità del dono – ma è propriamente *per* l'essere, poiché il suo stesso essere consiste nel donare l'essere. Il “per” indica il privilegio destinato riservato all'essere dal bene.

Risulta evidente come l'essere che è qui in questione non è l'essere che precede l'esistenza, ma è l'essere che è esistenza e che si manifesta nella sua estatizzazione, attraverso la persistenza della vita e la materializzazione del mondo. Raccogliamo qui implicitamente la tesi centrale di *Sein und Zeit*. Non c'è comprensione dell'essere se non attraverso l'analitica dell'esserci. Ciò non rende impura la differenza d'essere, ma la rende vera, poiché incontrata a partire dall'orizzonte dell'esserci, che consiste, primariamente, nell'essere storicamente situati in uno spazio-mondo. Nelle opere successive Heidegger, rivendicando per l'essere una comprensione non più strettamente legata all'esistenza, cade forse nella tentazione dell'astrazione e nella sua



inevitabile contraddizione: l'essere che è al di là dell'esserci può essere affermato come differenza assoluta solo da una coscienza finita, dunque già dentro un tempo situato nella storia e uno spazio come luogo del mondo. La trascendentalità dell'essere è già condizionata dalla finitezza dell'esserci: l'esperienza dell'essere è l'esistenza<sup>44</sup>. Non che questo, come detto, limiti il discorso escludendone la metafisica, ma assai più apre la possibilità della metafisica a partire dall'esser qui che appartiene alla condizione umana. Nel dono allora il bene è per l'essere, in primo luogo, nel senso che esso è (essenza del bene che corrisponde alla sua bontà e non al suo essere in senso classico – ecceduto dalla bontà stessa) per far-essere l'altro. La lezione ontologica incontrata nelle pagine dedicate a Heidegger va qui ripresa, una volta depurata dall'ambiguo utilizzo della lasciatezza (il *lasciar-essere*). Mentre quest'ultima indica un dono che consiste nel donare l'essere attraverso lo scavo della differenza – la ritrazione trascendentale – il *far-essere* del dono riconferma la sua prosimità, s'espone all'altro senza lasciarlo, ma al contempo afferma quella radicalità ontologica del dire heideggeriano: *dona l'essere*. Questo dono avviene, in ogni dono, almeno in due sensi diversi. *Innanzitutto* avviene come riconoscimento ontologico: attraverso il dono si riconosce l'altro nel suo essere (altro), senza alcuna oggettivazione, fraintendimento, gioco di ruolo. Ritroviamo qui ancora l'estrema fluidità dello schematismo ternario: donare indica un'azione che è suscitata da una strana passività, quella del voler bene. Lo stato emozionale del voler bene è precisamente questo: nessuno può mai dire, propriamente, di aver scelto di voler bene, tanto quanto non può dire di non averlo scelto. Essendo il voler bene una preferenza accordata da sé, il donatore avrà infatti in qualche modo selezionato il suo dona-

---

<sup>44</sup> Circa dieci anni prima di *Essere e tempo*, un grande poeta aveva anticipato queste conclusioni in forma densa e concisa: «Sono i cavalli della cavalleria a formare la cavalleria. Senza le cavalcatore, i cavalieri sarebbero pedoni. Il luogo è ciò che fa la località. *Essere è esistere*» (F. PESSOA, *Páginas Intimas e de Auto-interpretação*, Edições Atica, Lisboa s.d.; tr. it. di R. Desti - M. J. De Lancastre - A. Tabucchi in *Una sola moltitudine*, vol. 1, a cura di A. Tabucchi, Adelphi, Milano 1979, p. 88 cn).

tario, ma all'improvviso questa selezione sarà diventata una esposizione all'altro, un incondizionato non poter più non voler bene. Ecco perché la preferenza che il dono rivela sta tra una scelta razionale e agita e uno stato solo subito. La lingua italiana esprime questo doppio registro della preferenza nelle due espressioni: "stimare qualcuno" e "voler bene a qualcuno". Stimare qualcuno significa selezionare razionalmente, calcolare le doti dell'altro e assegnargli un valore. Si può stimare qualcuno senza volergli bene. Propriamente si stima *qualcuno* perché si stima *qualcosa* di lui: la stima appartiene all'ordine della semplice presenza, dello scambio economico e, infine, della reciprocità strategica. Proprio per questo la stima è pienamente reversibile: essa può "cadere" (dal momento che quel *qualcosa* stimato in *qualcuno* può venir meno), consiste in un agire che è saldamente controllato dall'agente. Ci si chiederà: si può donare ad una persona che si stima? Da un punto di vista empirico la risposta è evidente: gli si può donare impuramente, se la relazione che lega il donatore e il donatario sarà soltanto di stima. I regali industriali sono spesso legati a questo meccanismo ricompensativo: più ascende la stima, maggiore è il valore prodotto, maggiore sarà il guadagno. Poiché la stima è funzionale, anche il dono lo è. Ma è chiaro che questo tipo di dono non risponde al modello di dono che noi andiamo cercando. D'altra parte nulla osta al fatto che a colui al quale si offre la stima, si offra anche un voler bene. Anzi, perlopiù la stima è il canale attraverso cui si giunge a voler bene<sup>45</sup>. Ma in questo passaggio – dal solo stimare qualcuno al volergli bene – cambierà radicalmente il modello di relazione. Mentre la stima si rivolge a qualcosa di qual-

---

<sup>45</sup> Il voler bene non cancella la stima, ma la tramuta ri-significandola in senso ontologico: la stima funzionale trapassa in stima ontologica. Così anche al fondo della sfiducia può pulsare una stima accordata: una madre persiste a voler bene al proprio figlio al di là della stima funzionale, e mai propriamente senza stima, poiché quest'ultima è rivolta non alle determinazioni ontiche ma alla condizione ontologica dell'esser altro dell'altro (l'unica proprietà predicabile di tale essere è la *dignità* – che appartiene però a tutti solo in quanto è specifica in ciascuno: tutti sono uguali perché tutti sono singolarmente differenti, il loro essere coincide con la singolarità unicissima e irripetibile dell'alterità).

cuno, il voler bene rompe con ogni funzione mediatrice: si rivolge a qualcuno non per ciò che egli è, ma per il fatto che egli è (colui che è). Così non basta estendere il qualcosa che è oggetto della stima fino alla totalità dei caratteri di qualcuno: il voler bene non si rivolge al tutto come insieme dei particolari, ma all'unità d'essere di qualcuno. Mentre si stima qualcuno per qualcosa, si vuol bene all'altro per il suo essere (altro). È evidente allora che il voler bene appartiene ad un modello di reciprocità irriducibile alle relazioni strategiche o economiche, secondo quei caratteri che abbiamo già segnalato. È proprio l'apertura della preferenza all'essere altro dell'altro – al di là dell'insieme del suo carattere – che indica la passività di tale riconoscimento: l'altro viene riconosciuto come colui che non può essere conosciuto (nel suo essere-altro), invertendo i termini rispetto al giudizio di stima (nel quale l'altro viene riconosciuto solo come colui che può essere conosciuto). Il fatto che l'altro non possa esser conosciuto non è un limite della riconoscenza e del dono, ma è la condizione di possibilità, poiché riconosce l'essere dell'altro al di là delle sue determinazioni ontiche.

Il bene orienta dunque il dono nel senso della stima ontologica, cui corrisponde una reciprocità profonda, tra esseri *veri*, e non più funzionali o parziali. Ma proprio per questo, nel dono, il bene è per l'essere *in un secondo senso* ancor più essenziale: poiché si rivolge attraverso il dono all'essere vero della persona, esso non potrà esercitare violenza o negare quell'essere. Così ciò che si oppone al dono non è il dono falso, ma il dono distruttivo, e, allo stesso modo, ciò che rende vero il dono è il fatto che esso non si pone mai contro l'essere, ma sempre per l'essere. La bontà del bene consiste dunque in quest'incessante opera di opposizione alla distruzione. Esiste infatti un dono distruttivo? Rientra di nuovo in gioco l'ambigua connivenza di dono, sacrificio, abbandono<sup>46</sup>. Il dono distruttivo per eccellenza consisterebbe nel sacrificio e/o nell'abbandono. Donare la morte, sotto forma definitiva o simbolica, è esercitare una sottrazione

---

<sup>46</sup> Cfr. G. NICOLAS, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, Paris 1996.

dell'essere, distruggerne una sua persistenza o un suo possibile incremento, interrompere il dono nell'atto stesso in cui esso viene ad essere. Ma è precisamente perché il sacrificio e l'abbandono sono doni distruttivi che essi non partecipano alla verità del dono offerta dal privilegio del (voler) bene. A meno che, invertendo l'ordine del ragionamento, sia l'uno che l'altro non siano reinterpretati a partire dal privilegio del bene, ritrovando anche in essi un incremento d'essere, e mai una distruzione. Come abbiamo scritto, il senso profondo del donare la morte è donare la vita. La madre che *si sacrifica* per il proprio figlio incrementa il proprio essere nel senso di quella "semplice armonia" con la propria esistenza, per cui il senso del suo essere non è dato dalla semplice persistenza egologica ma dalla persistenza dell'essere donato (al figlio). Vi è un fondamentale scarto semantico (oltre che ontologico) tra l'atto di un soldato che muore in guerra per uccidere qualcun altro e l'atto di chi muore perché rinuncia ad ogni pratica distruttiva. Lo stesso scarto va tenuto ben saldo nella comprensione di abbandoni che avvengono indifferenti rispetto alle conseguenze sulle persone che li subiscono e abbandoni che avvengono per il bene delle stesse persone. L'esempio più eloquente è proprio il trauma della nascita. Sotto le spoglie di un atto distruttivo si nasconde in effetti un atto ontologico primario: la nascita alla separazione e allo stare al mondo. Comunicare al bambino il valore positivo di tale separazione vuol dire educarlo alla comprensione dello scarto tra abbandono e dono, tra separazione distruttiva e separazione ontologicamente positiva. Così anche il sacrificio e l'abbandono confermano la nostra ipotesi: il dono distruttivo è un falso dono.

D'altra parte, non è un caso che sia proprio la distruzione il significato più profondo attribuito al male da differenti tradizioni. Non che quest'accordo risponda alla domanda sulla provenienza del male – *unde malum?* – ma certo esso ci orienta su come il male si manifesta. Per una buona parte della tradizione filosofica occidentale il male distrugge l'essere rappresentandone una *defectio*, una deficienza e, per questo, una sottrazione. Il male si manifesta contribuendo ad una tendenza entropica, dissipando l'energia dell'essere e allargando i margini ombrosi del non essere. Allo stesso modo, l'esperienza religiosa, nelle sue ver-

sioni confessionali tradizionali, fa proprio l'assunto sapienziale secondo cui "Dio ha creato l'uomo per la vita", offrendo un'interpretazione in questo modo orientata anche dei miti dell'origine<sup>47</sup>. Per la coscienza religiosa l'atto del male consiste essenzialmente nella negazione del patto istituito da Dio con l'uomo attraverso la creazione, nell'ordine cosmologico, e attraverso la nascita alla vita, nell'ordine singolare. Distruggere il patto coincide con la distruzione – parziale o totale, rivolta a sé o ad altri – di ciò che quel patto istituisce, la vita individuale o collettiva. Ancora, la comprensione esistenziale del male converge nell'indicare proprio la distruzione come elemento di continuità: sperimentiamo il male perlopiù come perdita subita – della vita e delle sue condizioni autentiche (libertà, desiderio, dignità, ecc.) – o anche agita – il principio psicoanalitico della rimozione rinvia proprio a questa costruzione del concetto di male come autolimitazione e distruzione di pulsioni naturali. Il male è uno "stato di negazione"<sup>48</sup> d'una positività originaria, la cui cura è, al contrario, il significato primario che attribuiamo al bene. Mentre le azioni che sono orientate o convergono verso il male sono legate alla «metacategoria del non-essere»<sup>49</sup>, cioè alla sottrazione

---

<sup>47</sup> Cfr. M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, Kösel-Schneider, Monaco/Heidelberg 1962; tr. it. di A. Guadagnin, *Immagini del bene e del male*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

<sup>48</sup> Questo stato di negazione raddoppia e giunge alla sua massima eloquenza nella strategia della rimozione. Rimuovendo il dolore provocato dal male, il soggetto passivo fa come se quel male non fosse mai stato, lo riconosce precisamente nella sua essenza di non-essere (ma in questo riconoscimento sotto forma di negazione recidendo ogni legame con la negazione precedente che il male rappresentava, e dunque anche con la propria origine). Potremmo dire che la rimozione, agendo sulla ferita subita, di fatto cancella anche la precedente positività. Non a caso la terapia consiste nel ripercorrere all'indietro i passi della rimozione per giungere al fuoco del dolore e spegnerlo attraverso il riconoscimento del fatto che "la vita è più forte d'ogni dolore". Sul tema cfr. S. COHEN, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, cit.

<sup>49</sup> Ricoeur definisce chiaramente le «esperienze negative», *in primis* la colpa, come sottoposte «all'egida della metacategoria del non-essere», la cui «inquietante prossimità» deve intendersi attraverso «l'utilizzo del verbo essere nella forma negativa del non-essere, come suggerisce il termine di male morale» (P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 656).

della pienezza originaria e, per questo, ad un processo di distruzione, le azioni orientate dal bene sono quelle che mantengono l'essere senza alcuna dissipazione. La bontà del bene consiste dunque in quest'aderenza al principio della positività dell'essere, secondo più gradi.

Ad un primo livello, un'azione o una relazione orientata dal bene si riconosce per il fatto che essa non distrugge l'essere ma lo mantiene. La bontà del bene coincide qui con la legge della persistenza dell'essere: *l'essere vuole essere*. Questo *conatus* indica una funzione adattativa primaria: muoversi nel mondo in modo tale da far fronte alla minaccia nei confronti della vita. La legge della persistenza comporta un consenso universale, poiché la possibilità stessa della sua negazione è affidata al rispetto di essa. Essa ripropone in forma dinamica la teoria scolastica dei trascendentali: se la bontà del bene consiste nella cura dell'essere, allora *l'essere è buono (ens et bonum convertuntur)*. Da tale equivalenza consegue ancora un primato dell'ontologico sull'etico. L'essere è buono, ma è buono per il solo fatto d'essere. Allo stesso modo, la bontà del bene non è *per* l'essere, ma è l'essere, semplicemente. Ma è proprio questo slittamento che pone la questione essenziale: la persistenza dell'essere, interpretata in questo modo, è sempre la persistenza del proprio essere. L'essere è sempre mio. Il *conatus essendi* indica l'essenza di un bene che è assolutamente condizionato alla sovranità di un soggetto *ontologicamente* trascendentale. Proprio per questo non è il male *morale* che contesta la positività originaria dell'essere, come troppo spesso si crede. Il male *morale*, in quanto distruzione, giunge sempre dopo l'essere, ne sancisce sempre la positività. Potremmo addirittura giungere ad affermare che l'esperienza del male è sempre *allo stesso tempo* esperienza del bene, come *tolto*. Ciò che fa male nel male è la messa in questione del bene. È per questo che tutte le esperienze limite del male *morale* – la distruzione, la colpa, persino la guerra – non delegittimano il pensiero che pone il bene come principio, ma anzi lo confermano. L'unica vera contestazione al *conatus essendi* è la morte, poiché essa smaschera una schizofrenia della fine ontologica: mentre il fine dell'essere è il desiderio di persistenza, la fine dell'essere è la sua interruzione definitiva. Ritroviamo qui

uno sdoppiamento dell'origine, come in Edipo: l'inizio dell'essere consiste nel suo desiderio positivo, la sua *origine* (che il desiderio rimuove, inversione del processo freudiano) consiste in una necessità distruttiva, la quale determina concretamente l'entrata al mondo. In quest'ottica si comprende come la morte abbia assunto, per una parte della tradizione occidentale, il valore di un'altra origine<sup>50</sup>.

Interpretare il nesso bene-essere come *conatus essendi* significa infine riconoscere che l'essere dell'uomo non è soltanto *finito*, ma è in sé *fallito*. La *fine dell'essere* coincide con la dissipazione del suo *fine*, *persistere* nell'essere. Questo livello propone dunque di descrivere la bontà del bene come persistenza e mantenimento dell'essere, ma al contempo non riesce a renderne ragione a causa della chiusura egologica dell'essere e dello scacco della morte. È dunque necessario, affinché tale livello possa essere credibile, sganciare l'essere che persiste dalla semplice sopravvivenza individuale, e interpretarlo invece alla luce di un'ontologia relazionale. In quest'ultima chiave, la persistenza dell'essere assume un altro valore: persistere significa prendersi cura del proprio essere nelle sue molteplici dimensioni: aver cura della propria esistenza biologica, della propria vita psichica, della vita intrecciata con le altre.

Riesce quest'apertura relazionale a tenere saldo il valore positivo della persistenza al di là del fallimento rappresentato dalla morte? La sua riuscita è legata ad un approfondimento della finalità dell'essere. Nelle relazioni infatti il fine della persistenza non è soltanto l'essere ma è soprattutto il benessere. Nella prospettiva precedente l'essere finisce per essere una funzione semplicemente biologica: *io sopravvivo*. Il primato della funzione biologica sancisce l'inevitabilità del fallimento del *conatus*. L'unilateralismo del *conatus* è destinato alla sua incompiutezza definitiva. In prospettiva relazionale l'essere che deve persistere investe livelli che possono compiersi autonomamente rispetto al semplice meccanismo biologico della sopravvivenza. In questo senso, per esempio, la madre che alimenta l'essere del

---

<sup>50</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2001, pp. 102 ss.

proprio bambino correndo il rischio di morire è fedele al proprio *conatus essendi*, dal momento che esso è ormai finalizzato ad un essere pienamente relazionale (la persistenza dell'essere, cioè, coincide con la persistenza della relazione attraverso la quale si è). La morte segna allora il punto della fine, ma non è più necessariamente un'interruzione del fine. Dinanzi alla morte, l'essere in relazione si scopre finito, ma non più fallito.

L'apertura relazionale corregge il tiro della persistenza, permettendo finalmente di declinare in forma positiva la bontà del bene. Essa consiste nel mantenimento e nella persistenza dell'essere con gli altri – il mio essere. In questa forma, però, noi non incontriamo ancora il dono. A ben vedere infatti la persistenza dell'essere consiste in un dover-essere, nell'esercizio e nella cura di un essere che già si è mostrato nell'orizzonte del mondo e, in forza di questa sua precedente manifestazione, richiede un impegno nell'ordine dell'imperativo. Che l'essere vada mantenuto significa che l'essere è, ma anche che ciò che va mantenuto è identico all'essere che già è.

La persistenza dell'essere s'oppone esplicitamente alla sua sottrazione ma, implicitamente, non richiede alcun incremento, alcuna novità. D'altra parte, nelle relazioni affettive, noi ci rendiamo conto di quanto questa dimensione deontologica sia importante: la madre e il padre, nei confronti del figlio, la esercitano sotto forma di sostentamento, di cura della salute fisica e interiore, di bisogno d'affetto. Ancora, il matrimonio prevede un mutuo sostenersi a vicenda, avendo cura ciascuno dell'essere dell'altro. Nessuno interpreterebbe questo livello di relazione *autenticamente* affettiva – dunque anch'essa non strategica e non funzionale ma orientata dal bene – come oblativa. Se una madre o un padre non hanno cura dell'essere del figlio, mettendo a repentaglio la sua persistenza, essi saranno chiamati pubblicamente in giudizio per non aver corrisposto ad una necessità riconosciuta a più livelli. Allo stesso modo viene perseguito un coniuge che non rispetta la vita fisica e psichica del *partner*. La necessità di questa dimensione rimanda ad un'universalità della positività dell'essere – il fatto che è necessario aver cura dell'essere – ma anche ad uno statuto assai diverso da quello del dono. Ciò va sottolineato con vigore: l'esperienza del dono rac-



chiude solo una parte delle relazioni autenticamente affettive, le quali si danno anche sotto forma della persistenza dell'essere – interpretato secondo il modello relazionale. A questo livello ciò che si oppone al nesso non essere-male-distruzione è il nesso essere-bene-persistenza. Eppure questo livello così esteso si fonda su una modalità rivelatrice della bontà del bene ben più originario: se l'essere deve esser mantenuto in essere, è perché esso, in primo luogo, si è dato in essere. Mentre mantenere l'essere significa incontrarlo come già essere, incrementare l'essere significa entrare in relazione con la sua novità ontologica, il suo passaggio dal non essere all'essere<sup>51</sup>.

Vi è dunque un grado più originario d'intreccio tra bene ed essere. La bontà del bene non consiste solo nel *mantenere* l'es-

---

<sup>51</sup> Notiamo per inciso come il tema della persistenza dell'essere nel suo doppio *status* – quello della sopravvivenza individuale (la cura del proprio essere) e quello del mantenimento in essere delle forme d'esistenza a noi affidate – può in entrambi i casi essere ricondotto ad una sorta di biologismo dell'essere, poiché il mantenimento di esso sembra iscritto in un codice naturale, che percorre, a livelli differenti, tutte le diverse forme di vita. Il primo stadio – la persistenza del proprio essere – è comune a tutte le specie sia vegetali sia animali, rappresentando la vera legge della natura (contro la generale tendenza a interpretare la natura come matrigna, la natura è innanzitutto dispensatrice d'essere e orientata al suo mantenimento). Il secondo stadio – la persistenza dell'essere a livello relazionale – appartiene all'istinto di tutti gli animali, i quali declinano la legge della persistenza dell'essere avendo cura dei propri figli (fino all'esempio estremo degli animali che mangiano i propri cuccioli morti, tentando dinanzi al fallimento dell'essere di riportarlo al suo stato precedente di non essere, per cancellarne le tracce di dolore). A questo livello ciò che può distinguere l'essere umano dall'animale è semplicemente che il primo si prende cura dell'essere anche nelle sue manifestazioni ontologiche ma non naturali: i legami scelti liberamente, le relazioni scelte liberamente, la comunità, ma anche le produzioni culturali. Ma questa non necessità di alcune relazioni umane richiama ad una precedente produzione che è, appunto, produzione d'essere e, come tale, rappresenta lo specifico dell'uomo: aver cura d'un essere che prima non c'era. Questo livello originario struttura, in un percorso discensivo, ogni relazione con l'essere, poiché la nostra esperienza ontologica ha come sua condizione l'incremento dell'essere della nascita: la nascita è la condizione dell'essere naturale e culturale, animale e animale-umano. L'unica differenza che rimane è allora la possibilità di fare memoria di questo incremento naturale dell'essere attraverso forme storico-esistenziali: i doni, appunto.

sere ma anche nel farlo *nascere*, moltiplicandolo. L'incremento dell'essere viene attestato in tutte le esperienze che non sono legate né ad una necessità dell'essere né ad una sua (precedente) persistenza. Tutti gli eventi di dono appartengono a questa dimensione: che all'uomo sia dato il potere di dare inizio, è questo il senso e il segreto ultimo del dono. Ma dare inizio senza distruzione, senza abbandono, iniziare l'essere *amandolo* (e rimanendo presenti in questa prossimità amorevole). Sia il dono, dunque. A un primo livello di lettura, il suo incremento s'esercita rispetto alle tre sue figure: il dono incrementa il suo essere nello scarto che lo rende differente dallo statuto dell'oggetto e della presenza; il donatore incrementa il suo essere nascendo ad un grado d'essere che non contiene in sé, *ricevendo* l'essere che può donare; il donatario incrementa il proprio essere nel senso della possibilità accordata di nascere all'accordo tra il proprio (desiderio di) essere e la propria esistenza. Ma questo primo livello ha il difetto di riproporre uno schema rigidamente tripartito, che nega quella fluidità che abbiamo visto essere un tratto essenziale della reciprocità del dono. In nome di questa fluidità, che non permette di assegnare in forma ipostatica i ruoli di donatore e donatario, identificando i soggetti in relazione nella figura del donatore-donatario, possiamo rintracciare l'opera del bene sull'essere attraverso il dono nel valore della felicità. Come già ricordato, chi dona non può che farlo in nome e in funzione di una doppia felicità: la felicità provata nel fatto che il dono non tradisce il senso del proprio essere, ma lo conferma (la madre che dona al figlio sente di essere se stessa solo nel suo donare), e la felicità offerta, secondo l'attenzione al desiderio dell'altro, in cui consiste il voler bene del dono.

Questa doppia felicità, da un punto di vista ontologico, segnala in entrambi i casi un gioco ontologico: la ricerca, messa in atto nel dono da tutti i suoi soggetti, del "semplice accordo tra un essere e l'esistenza che egli conduce", nel quale possiamo ormai riconoscere il compito ontologico per eccellenza. In questo semplice accordo non vi è infatti in gioco né la nuda sopravvivenza del proprio essere né il solo sostentamento delle altre persone, in prospettiva relazionale. Piuttosto c'è una dinamica complessa che rilancia l'essere non dandolo mai per possedu-

to, e rinviando così al contempo ad una latenza e ad un incremento. Vanno analizzati con particolare attenzione tre elementi di questo gioco.

In primo luogo il fatto che il rilancio dell'essere consiste precisamente nella contestazione del paradigma del possesso. Scrive Adorno: «è per la felicità come per la verità: non la si ha, ma ci si è»<sup>52</sup>. La felicità rilancia l'idea che la sua fenomenalità non può dirsi nei termini della semplice presenza. Come ci ha ricordato Marion, l'*ousia* si possiede, l'essere della presenza è a misura del fatto che lo si ha. Anche la felicità condivide con il dono quest'irriducibilità al presente. Ma, come il dono allora, anche per l'esser felici si può ancora legittimamente sostenere: ci si è. L'esser-felici corrisponde ad una presenza che non si può possedere, la cui relazione è inafferrabile. Questa presenza della felicità rimanda ad un presente incosciente: quello in cui si è felici senza saperlo, poiché sapere d'essere è già essere usciti dalla felicità.

Ancora, non si dona per sapere di donare (la contestazione alla coscienza del dono verte proprio su quest'aspetto), ma si prende coscienza del dono solo essendo già iscritti nel regime di passività del dono, essendone già dentro. Quest'incapacità di fissare la felicità in qualcosa di posseduto, in un oggetto, non riguarda soltanto un passato felice del quale possiamo confessare dopo d'aver partecipato, ma concerne soprattutto una latenza della felicità, una sua promessa ontologica: poiché non si possiede mai, la felicità rinvia l'essere ad un'esistenza sempre da venire, ad un impegno per accordare finalmente il desiderio d'essere e l'esistenza fattuale. Questo sforzo – che ritraduce la legge del *conatus essendi* sotto la forma del desiderio di felicità – riporta il senso dell'essere dell'uomo su un piano diverso da quello della semplice sopravvivenza o della pura persistenza: la latenza dell'essere fa dell'esistenza una promessa e un impegno affinché si realizzi il senso iscritto nel desiderio di felicità.

---

<sup>52</sup> T.W. ADORNO, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, cit., p. 127.

Il terzo elemento sarà allora rappresentato dall'incremento dell'essere che la vita rappresenta quando, in modo misterioso e indiscutibile, accompagna questo sforzo verso la felicità e l'accordo ontologico tra essere ed esistenza.

Così il bene non si oppone al non-essere soltanto attraverso la persistenza dell'essere, ma anche attraverso l'opera di moltiplicazione e d'incremento costante dell'essere, a livello individuale, collettivo, intergenerazionale. Ciò che si oppone alla distruzione e al male non è la semplice sopravvivenza, ma questa moltiplicazione ontologica che è affidata al destino dell'uomo e che, misteriosamente, continua a far nascere – movimento anti-entropico iscritto nel cuore stesso del destino dell'uomo: esserci e far nascere essere, continuamente e silenziosamente, senza timore della distruzione che sembrerebbe aver conquistato la logica profonda del mondo. Mentre il tempo passa, noi continuiamo a nascere, camminando verso la felicità, attestando la positività dell'essere moltiplicandolo, donandoci essere a vicenda – attraverso il tempo concesso, le attenzioni prestate, la condivisione d'un'esistenza con un altro, quello strano essere-a-due che nominiamo come amore. Manifestando come una controinerzia della storia, l'esperienza del dono mette avanti un essere che attende d'essere già essendo, rilanciandosi attraverso l'esistenza, non discendendo irreversibilmente la china della distruzione segnata dal punto finale della morte, ma *fecondando* l'essere<sup>53</sup>, moltiplicandolo nell'incessante cammino verso la felicità. Così ogni dono rappresenta una traccia e un memoriale di questo voler bene che non si oppone alla distruzione semplicemente resistendo, ma impegnandosi per accrescere il senso dell'essere di colui che esiste, amando l'essere fino al punto di consegnarlo al futuro, di aprire incessantemente il tempo dell'essere nell'infinito del tempo fecondato. Ogni dono è la ripetizione sim-

---

<sup>53</sup> È Levinas, cioè uno degli autori apparentemente meno riguardosi nei confronti dell'essere, ad esprimere nitidamente questo concetto: «L'essere infinito, cioè l'essere che comincia sempre di nuovo – e che non potrebbe fare a meno della soggettività, perché senza di essa non potrebbe cominciare di nuovo – si produce nella specie della fecondità» (E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 276).

bolica della nascita: la distruzione chiude l'essere, la persistenza lo mantiene, il dono lo fa *nascere*.

Proprio per questo il dono opera come un vero e proprio evento di creazione, consegnando alla creaturalità anche questa funzione positiva: ripetere l'essere incrementandolo. Quest'opera costante di creazione si mostra come apertura del tempo al bene, attraverso il dono. Apertura del tempo, cioè movimento essenziale del dono che consiste nel far essere l'esistenza di colui che si ama nella cura del suo bene, assecondando cioè la cifra del desiderio, incrementando l'essere invisibile di ciascuno nella sua coincidenza con l'esistenza visibile cui ognuno è consegnato. Ogni dono apre questa possibilità del tempo autenticamente ontologico, in ascolto del desiderio d'essere e ancora d'essere che pulsa nel fondo dell'essere umano.

Comprendiamo ora appieno come si esplichino le prassi di riconoscimento ontologico in opera nell'evento di dono. Esso s'incarna dentro una reciprocità, poiché attraverso essa si può distendere nel tempo, non è subordinato all'angoscia della fine e dell'abbandono: pensare il dono dentro la reciprocità positiva significa non aver paura del tempo, ma percepirlo come un alleato in questo percorso verso l'autentica destinazione ontologica, esser felici<sup>54</sup>. Accanto alla riconquista della reciprocità, il riconoscimento verte su una trascendenza irriducibile alla semplice reciprocità: nessuno entra nel dono a cose fatte, ma ciascuno si fa nel dono, costituendosi attraverso esso secondo un

---

<sup>54</sup> «C'è una domanda che affiora nel cuore di qualunque riflessione sulla temporalità della condizione umana. La domanda suona così: il tempo è per noi un nemico irriducibile? E in questo caso, la temporalità come cognizione del tempo si dà per noi essenzialmente come storia di una lotta e, in definitiva, di una disfatta? [...] Già formulare tali interrogativi può sembrare un'inutile esitazione. Non sappiamo forse già che il tempo non solo ci è nemico, ma è anche invincibile? Eppure, fermarsi a questa percezione significherebbe accontentarsi di una razionalizzazione di un'angoscia, senza aprirsi alla verità implicata nella temporalità della nostra condizione. Dare per scontata questa consapevolezza sarebbe, per un verso, illudersi di sciogliere un mistero colmo di senso e, per altro verso, sancire una sconfitta che non è affatto inevitabile» (R. MANCINI, *Il tempo del silenzio*, in L. PERRISSINOTTO - M. RUGGENINI (a cura di), *Tempo, evento, linguaggio*, cit., p. 109).

percorso d'impegno e d'identificazione che coincide con la radice profonda del proprio essere: con una latenza che promette un'autenticità cui siamo destinati e che attendiamo, precisamente come s'attende una nascita. Non è un caso che attendere di nascere è, nell'esperienza della nascita, *essere* attesi alla nascita. Noi nasciamo attraverso quest'attesa dell'altro, che si rivela come prossimità, cura, incontro intimo, come dono. Quest'esperienza misteriosa e inaugurale è cifra dell'essere attesi del dono: non essere attesi solo al consenso, ma ancor di più al bene che quel dono ci offre, all'incremento d'essere che quel dono è: «la vita è data, ma è un dono che esige da chi lo riceve l'obbligo di viverla»<sup>55</sup>. È dunque chiaro come, se il senso del dono è consegnato al fare memoria della nascita, sarà proprio ad essa, al primo dono e al dono da cui ciascuno, inevitabilmente, nasce per continuare a nascere, che dovremo ritornare per dire la parola finale sul dono<sup>56</sup>. Perché solo ritornando all'inizio possiamo radicare veramente l'esperienza del dono in senso rigoroso. Il fatto che l'evento del dono sia sempre stato da noi circoscritto alla sua esperienza storico-concreta rischia infatti di pagare, da un punto di vista filosofico, un prezzo troppo pesante: assolvere ad una funzione soltanto esistentiva, appartenendo cioè ad un insieme di *visibilia* d'ordine culturale la cui universalità è solo una rivendicazione pretesa. È per questo che preferiamo concludere il nostro discorso rimandando il dono alla cifra memoriale d'un dono originario. Ogni discorso sul dono è infatti *esistentivo*, in quanto prende le mosse dagli eventi fattuali del dono, ma è al contempo *esistenziale*, in quanto tali eventi sono radicati in un evento originario, la cui universalità non è un semplice dato culturale: *noi non possiamo che esser nati*.

---

<sup>55</sup> M. ZAMBRANO, *Il sogno creatore*, cit., p. 59.

<sup>56</sup> È questa la traduzione filosofica del pensiero di Godbout, secondo cui «ci si accorge che tutto è fondato sulla volontà di donare, e in particolare di trasmettere, più che su quella di ricevere, anche se si riceve. E si può addirittura dire che, nella maggior parte dei casi, il dono più grande che una generazione possa fare a quella che l'ha preceduta è di far fruttificare...» (J. GOUBOUT, *Il linguaggio del dono*, cit., p. 54).

### 3.3. Nascere, infine

La nascita precede l'essere al mondo: «gli esseri umani vengono al mondo in virtù della nascita»<sup>57</sup>. Quest' anteriorità della nascita non si riferisce al mondo come mondo, ma al mondo come trascendentale dell'esistenza umana. L'esistenza ha bisogno del mondo, ma tale bisogno non avrebbe ragione se non dal momento che *veniamo* al mondo. Ma è solo smarcandoci da un'interpretazione puntuale della nascita, che possiamo accedere alla sua significazione profonda. Il venire nel mondo indica un processo, che non si può ridurre al semplice punto dell'uscita dentro il mondo<sup>58</sup>. La nascita non è un punto, essa è una gestazione: la gestazione della vita *in attesa* di venire al mondo. In quanto gestazione, la nascita richiede un ordine temporale tutto suo: essa non coincide né con la puntualità dell'inizio del processo – venire alla vita – né con la puntualità del termine del processo – il venire al mondo. Eppure la nascita ha un tempo specifico, anzi è un tempo che – si suole dire – “finisce” con il parto. Il primo carattere della nascita è dunque quello di poter essere interpretata come una gestazione: la nascita è in effetti (avere il tempo di) nascere. Proprio in questo tempo, il tempo proprio della nascita, avviene il dono dell'origine. Anzi, è proprio la memoria della gestazione che non permette d'interpretare la nascita come un mero dato. Il dato infatti è brutale, si dà senza memoria d'altro. Esso

---

<sup>57</sup> H. ARENDT, *On revolution*, Viking Press, New York 1963; tr. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 243.

<sup>58</sup> Questo processo reclama una responsabilità della nascita – in quanto gestazione – ma deve anche evitare la tentazione di poter recuperare, attraverso l'impegno, il carattere di novità della nascita: la nascita è un impegno, ma l'impegno, condizione necessaria, non è mai sufficiente. La nascita ha sempre un principio irrecuperabile, tanto quanto il dono ha sempre delle ragioni irrecuperabili. Nascere è un impegno oscuro, che avviene nell'ascosità del grembo, prima che sia alla luce del mondo. Non tenere saldo quest'elemento oscuro e irrecuperabile della nascita significa ricadere nell'angoscia della conoscenza, per la quale tutto deve stare sotto il controllo della luce. Sul tema cfr. M. ZAMBRANO, *De la aurora*, Ediciones Turner, Madrid 1986; tr. it. di E. Laurenzi, *Dell'aurora*, Marietti, Genova 2000, p. 13.

non ha provenienza, la sua temporalità coincide con il termine stesso del darsi. Il dato si consuma in sé. Il dato ci è dato, nient'altro. Certo, se ci viene dato un oggetto, noi possiamo razionalmente risalire alle sue fasi di produzione, visualizzare i singoli elementi che lo compongono. Ma questa memoria non ha a che fare con l'oggetto, il quale è reale solo nel momento in cui è terminato. L'oggetto in questo senso è sempre successivo al mondo, poiché la sua sussistenza è sempre legata sia alla visibilità dei suoi elementi – i quali sono già esposti nel mondo – sia alla visibilità configurata nell'istante in cui esso è ultimato: l'oggetto è dato, il suo inizio coincide con il suo stagliarsi all'interno dell'orizzonte del mondo. Non è un caso che l'oggetto, propriamente, non abbia *vita*. Un oggetto non può nascere. Quando ci riferiamo alla nascita, invece, non dobbiamo immaginarla necessariamente all'interno del mondo. Prima ancora che il figlio sia nato, la madre sente la sua presenza, senza alcuna mediazione mondana. Il figlio che nascerà è già in qualche modo nato, ancor meglio: *sta nascendo*. Non è ancora venuto al mondo, ma è già in vita. Quest'essere in vita che precede la venuta al mondo costituisce la memoria della nascita. Noi non veniamo al mondo brutalmente, senza memoria di nascita – come da un punto *alfa*. Noi veniamo al mondo avendo memoria della nostra nascita. L'obiezione per cui in effetti non si ha mai memoria della nascita e tanto meno del nascere che precede il venire al mondo – la vita intrauterina – è del tutto irrilevante, poiché si dirige verso la memoria in quanto facoltà della ragione. La memoria intrauterina si mostra in forma eccezionale nei sogni, nelle emozioni e nella sfera inconscia, ma in forma inaggrabile si dà attraverso la carne: essa è la scultura di questa memoria. Alcuni casi eccezionali ci ricordano proprio il fatto che noi siamo plasmati nella gestazione, e che essa consiste anzi nello *scolpire* la carne. Ma la memoria della carne si rivela proprio per la sua capacità di contenere un'origine, e al contempo di non darla a vedere: la carne è una scultura nella quale la presenza del mondo rinvia ad un'origine oscura, che non è mai presente. Così la memoria della carne non è ripetizione di un evento che è stato scolpito dentro la memoria: essa stessa è la scultura d'un'origine che l'ha



preceduta. La carne, in quanto “memoria immemoriale”<sup>59</sup>, si ricorda della nascita (ma dunque si ricorda *nella* nascita): è *parousía* di ciò che ha dato luogo al presente, non essendo mai stato presente (il *tempo* della nascita). Ma questa memoria, poiché manifesta un’origine precedente e incontrollata, sottopone la nascita alla condizione della relazione e dell’alterità. Nascere non è semplicemente un dato, poiché quest’ultimo, non avendo memoria della propria origine, non può avere alcuna memoria d’altro. Invece, si nasce sempre in altri. Colui che nasce ha memoria dell’origine altra – sente cioè d’esser donato e non semplicemente dato, poiché quest’origine non è anonima e imprecisata: la memoria dell’origine coincide con la memoria dell’altro<sup>60</sup>. La memoria della nascita è così sempre la memoria della radice altra da cui proveniamo: essa è già inscritta dentro una relazione, la quale ci permette di nascere. Il nostro esser nati è reso possibile dall’essere stati portati alla nascita. In un senso profondo, la memoria della nascita è sempre una *memoria condivisa*. Essa rinvia ad un luogo che è di chi nasce come di chi custodisce la nascita – il figlio e la madre, la quale anch’essa nasce in quanto madre<sup>61</sup> – tanto quanto il donatore riceve nel dono il proprio esser donatore. Così il grembo è «luogo della propria nascita in quanto è al tempo stesso quella dell’altro»<sup>62</sup>. La memoria della nascita è allora, più profondamente, *memoria del grembo*. È evidente come la nostra interpretazione del grembo non deve essere letta nel senso di un primato della maternità sulla paternità, il che escluderebbe dal principio la parte maschile dall’esperienza origi-

---

<sup>59</sup> M. HENRY, *Incarnazione*, cit., p. 166.

<sup>60</sup> È per questo che essa può anche essere avvertita come incestuosa – è la questione da noi trattata nel primo capitolo, attraverso il mito di Edipo.

<sup>61</sup> Questa nascita non è semplicemente la produzione di un ruolo. Non si diventa madri come si diventa insegnanti. La maternità e la paternità hanno nei confronti dei ruoli la stessa radicalità che possiede la nascita rispetto ai doni esistenti: essere madre o padre non si aggiunge all’essere come una determinazione, ma rappresenta un incremento già compreso nell’essere sessuato di ciascuno.

<sup>62</sup> M. HENRY, *Incarnazione*, cit., p. 285.

itaria di dono. Questa errata lettura non va accettata per almeno due ordini di motivi. In primo luogo perché anche la parte maschile dell'umanità può legittimamente dire di aver fatto l'esperienza originaria del grembo – dal momento che è passata per la sua custodia. In secondo luogo perché il discorso filosofico deve riconoscere un potere simbolico che, in alcuni casi, supera i limiti cui costringe la necessità biologica. Così, contro un'interpretazione della paternità come abbandono – già contestata da noi nelle pagine dedicate a Marion –, proponiamo un'interpretazione eidetica del grembo come cura e relazione, che definisce la genitorialità *tout court* – al di là delle specifiche differenze tra la maternità o la paternità<sup>63</sup>. Ma perché interpretare l'evento del grembo come il dono dell'origine<sup>64</sup>? A noi pare che nel grembo ritroviamo nitidamente tutti i caratteri positivi che abbiamo rintracciato nel dono.

Il grembo è innanzitutto una soglia tra l'invisibile e il visibile. Apparentemente, il grembo appare chiuso in un'oscurità senza alcuna fonte, tanto che il venire al mondo è dare alla luce. Ma già questo dare alla luce indica un'attesa della luce – nel doppio senso del genitivo. Il grembo è il passaggio alla luce, la sua attesa; ma al contempo colui che nasce è atteso dalla luce – la quale è tale solo in rapporto allo sguardo. Ma ancor più profondamente il gioco di oscurità e luce permette di ripensare il gioco tra vita e mondo. Il grembo segnerebbe un tempo in cui la vita trascorre fuori dal mondo – tanto quanto il dono sareb-

---

<sup>63</sup> «Il fatto che, storicamente, in quasi tutte le culture umane, i sentimenti, gli atteggiamenti e le attività propri della cura siano stati per lo più demandati alla competenza, ritenuta “naturale”, delle donne indica anzitutto uno dei segni più evidenti della prevaricazione esercitata dalla mentalità maschile, per cui ciò che in sé sarebbe espressione eminente di amore e di libera dedizione è stato richiesto in forza di un obbligo e di un destino alla parte femminile dell'umanità. Inoltre non si può non percepire qui l'enorme impoverimento antropologico che una simile tendenza ha determinato peraltro anche a carico degli uomini, che così hanno spesso costruito la loro identità come degli analfabeti dinanzi al linguaggio della cura e della relazione» (R. MANCINI, *Il silenzio via verso la vita*, cit., p. 217).

<sup>64</sup> R. MANCINI, *Il dono dell'origine*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono*, cit., pp. 187-218.

be un essere che trascorre fuori dalla presenza. Ma quest'interpretazione, segnalando il primato della vita sul mondo, condanna l'uomo ad una nostalgia della vita senza mondo – come se ritornare al grembo volesse dire fare a meno del mondo<sup>65</sup>. Dal punto di vista del dono, ciò comporta un'apologia dell'invisibile, il cui destino sarebbe quello di ritrarsi dalla presenza dei visibili – di ciò che si dà nel mondo. *Ritrarsi*, appunto, secondo un movimento che abbiamo ritrovato a più livelli soprattutto in Heidegger. Questo ritrarsi rappresenta un contro-movimento rispetto al grembo: quest'ultimo è un andare-verso la presenza nel mondo. La vita invisibile cerca il mondo, vuole venire al mondo. D'altra parte, il tempo in cui la vita precede il venire al mondo è già ospitato nel mondo. Il grembo è sempre il grembo di una donna – e la vita ha inizio sempre nel mondo, attraverso un incontro in cui il significato invisibile è scambiato attraverso la prossimità visibile – l'*eros*. Così la vita in attesa di venire al mondo viene cullata in un grembo che è presenza carnale che occupa uno spazio, che si *vede* nel mondo. Più precisamente, il grembo in cui la vita va incontro alla vita è il *rovescio* del mondo: tanto quanto la carne che ospita la vita è il rovescio del corpo esteriore, già dato alla luce del mondo. In questo senso la vita è custodita nelle “viscere della luce”, cioè nell'oscurità del grembo che la visibilità del corpo protegge dalla luce. L'invisibile è protetto dal visibile. D'altra parte non è un caso che uno dei pochi elementi che è trasversale a più tradizioni culturali sia quello di assegnare alla terra il significato di madre<sup>66</sup>. La terra è infatti il grembo del mondo – dal momento che ne rappresenta il suo rovescio. Ciò che si dà alla luce nel mondo trova il suo fondo nelle viscere *oscure* della terra. Anche la radice del mondo, dunque, assolve alle sue funzioni come un grembo: ospitando dentro sé l'oscuro, ma anche essendo ospitata dall'oscurità, la quale permette al mondo d'avere fondo: di *dare vita alla luce*.

---

<sup>65</sup> È questa la critica cui si sottopone il tentativo di Michel Henry.

<sup>66</sup> Cfr. M. ZAMBRANO, *La tomba di Antigone*, La tartaruga, Milano 1993, p. 91.

L'esperienza del grembo allora riporta il dono al suo esser tra vita e mondo, tra invisibile e visibile, declinando in forma originaria anche il suo rapporto con la presenza. Nel grembo ciò che è donato cerca la presenza, la desidera tanto quanto colui che attende di nascere desidera nascere. Il mondo rende presente il desiderio dei viventi di nascere alla luce, di dare inizio all'essere. Ma allo stesso tempo la presenza attende il dono per poter esser viva, per non essere presenza di oggetti – i quali, non potendo nascere, non possono aver vita. È il desiderio di donarsi al mondo da parte dei viventi che permette al mondo d'aver vita. Ecco perché l'esistenza mondana – nonostante la sua presunta compromissione con la semplice presenza – non è solo l'oblio dell'essere, ma è anche il desiderio dell'essere, il tentativo del suo compimento: ogni essere desidera l'esistenza per poter autenticamente *essere*. Proprio per questo sia l'essere sia l'esistenza, sia il dono sia la presenza, sia la vita sia il mondo, si spieghino attraverso una continuità che è d'ordine relazionale: la vita, nel grembo, è relazione con il *dentro* del mondo, e la prima esperienza del venire alla presenza è l'essere accolti dal *fuori* del mondo, nell'abbraccio della madre. Tra vita e mondo, ciò che resta è precisamente l'essere abbracciati, dall'oscurità del grembo che reclama la luce, dalla luce del mondo che è memoria dell'oscurità del grembo. La memoria del grembo è dunque soprattutto memoria di una relazione, che rappresenta il paradigma del modello di relazione di dono – quello che abbiamo descritto in termini di prossimità e separazione.

Ci si potrebbe anche qui contestare che nel grembo si configura una relazione simbiotica – e dunque non c'è alcuna separazione, e in questo modo anche nessuna libertà. Ciò, da un punto di vista biologico, è certamente innegabile, tanto quanto il fatto che la consapevolezza della distanza dalla madre, e dunque il primo auto-riconoscimento ontologico, avvenga assai dopo l'esperienza del grembo. Ma da un punto di vista simbolico è interessante notare come la simbiosi non presuppone per nulla né un decremento della libertà né una perdita di separazione, piuttosto semplicemente una responsabilità ontologica: non si può fare a meno dell'altro. In questo senso anche il dono configura una relazione simbiotica, poiché riconosce questo bisogno

dell'altro. Ma il punto essenziale è ritrovare dentro la memoria del grembo delle tracce della separazione.

Innanzitutto, la separazione è nel grembo preparazione alla separazione e, in questo modo, alla libertà. Certo, questo processo preparativo culmina con la presa di coscienza della separazione anche fisica della madre. Ma il portare l'altro assume nel grembo un valore di *liberazione* dell'altro, in senso letterale: la madre che nutre il figlio condividendo la propria carne non sta negando la libertà, ma sta preparando le condizioni perché essa sia tale. Ritroviamo qui al livello originario la stessa dinamica della libertà del dono. La libertà del figlio è condizionata alla precedenza del dono, ma questa condizione è – e non solo in senso simbolico ma in senso necessario – la condizione della libertà, la possibilità stessa che essa nasca. In qualche modo il dono della madre alimenta la libertà, preparandola a fiorire. L'alimentarsi della libertà del figlio dalla precedenza ontologica della madre non è però una forma di schiavitù, quanto piuttosto un mutuo affidamento. Il bambino è affidato alla madre senza che la madre possa in alcun modo controllare il bambino, il quale è già intenzionato dall'altro secondo una *trascendenza* che viene riconosciuta nella separazione. La madre non conosce il figlio che porta nel grembo, e proprio per questo sperimenta l'esserne in balia. Così colui che dona si trova in una situazione di passività dinanzi a colui al quale dona, piuttosto che esercitare una sovranità, s'affida a lui nel momento in cui ne sopporta l'affidamento<sup>67</sup>. Pensiamo per esempio alla meraviglia della madre dinanzi all'improvviso farsi presente del figlio. Questa presenza è evidentemente oscura – è un'eccedenza del dentro che viene fuori – ma è soprattutto incontrollabile: il farsi presente del figlio avviene nel grembo attraverso una sorta di anarchia – di affermazione d'autonomia rispetto al presunto privilegio della madre. La memoria del grembo riporta ad un

---

<sup>67</sup> Questo raddoppio dell'affidamento è ciò che permette, in *Altrimenti che essere*, ad Altri di esercitare un primato senza alcuna violenza: «l'altro non limita più il medesimo, esso è *sop-portato* da ciò che limita» (E. LEVINAS, *Altrimenti che essere*, cit., p. 144).

processo di liberazione che avviene attraverso un esercizio di libertà<sup>68</sup>.

Ma, ancora, questa separazione è sempre *interna* al grembo: non si dà se non all'interno di una *prossimità* che eccede qualunque prossimità etica, a partire dalla prossimità *ossessiva* dell'*eros*. L'erotico è infatti l'esperienza più radicale della prossimità etica, ma anche della sua (apparentemente) irreversibile disdetta. Nell'*eros* infatti la prossimità etica cerca di attraversare il limite rappresentato dalla carne, penetrando dentro – nell'*oscuro* del mondo. L'*eros* invertirebbe così il percorso del desiderio nella nascita: non più dal dentro della vita al fuori del mondo ma dal fuori del mondo al dentro della vita. Ma quest'inversione del desiderio non va interpretata solo come una nostalgia del ritorno alla madre, quanto piuttosto come uno scoprire una nudità che satura il visibile riportando il desiderio in rapporto con la sua origine *invisibile*: non si tratta di fuggire dal mondo, ma di fecondarlo attraverso l'oscuro *humus* dell'essere, di ritrovare la vita nel cuore segreto del mondo. Non possiamo evidentemente qui soffermarci su quest'aspetto e dare luogo ad una vera e propria fenomenologia dell'*eros*. Quel che vorremmo segnalare è piuttosto come la prossimità erotica sia il luogo della massima vicinanza – fino a tentare l'*incarnazione*. L'analogia con la nascita è dunque evidente: l'erotico è desiderio di ridurre al massimo la distanza, senza però ridurla del tutto: d'essere massimamente *prossimi*, ma esserlo all'*altro*. Questa prossimità – la cui cifra spirituale è l'intimità – interpella direttamente la memoria immemoriale della carne: essa è il tentativo di attraversare il corpo per sostare nel luogo dell'origine dell'altro,

---

<sup>68</sup> La stessa paradossale condizione di libertà e passività la madre la sperimenta rispetto all'inizio del grembo. In qualche modo essa può "volere" un figlio. Ma per quanto questo desiderio possa attivare l'agire, la sua piena realizzazione sarà sempre consacrata da un elemento non controllabile – si può decidere di volere un figlio e adoperarsi per questo, ma propriamente non si può mai decidere di avere un figlio. Il desiderio deve la propria realizzazione al realizzarsi di un evento dinanzi al quale i genitori, pur essendone attori, sono anche in condizione di passività: la loro presenza è necessaria, ma non è mai sufficiente.

attraverso la sua carne. Ma questo tentativo andrebbe incontro ad uno scacco, descritto per esempio da Henry attraverso la fenomenologia della notte degli amanti:

Nella notte degli amanti l'atto sessuale unisce due movimenti pulsionali, ognuno dei quali viene ad urtare sul continuo resistente del proprio corpo cosale invisibile. Il quale è quindi, per ognuna delle due pulsioni, il limite mobile che le obbedisce per poi opporsi e respingerla. Nel coito le due pulsioni entrano in risonanza, ognuna dispiegandosi e cedendo a sua volta. Tuttavia la situazione fenomenologica rimane la seguente: ogni pulsione, nell'alternanza delle sue modalità attive e passive, conosce sempre solo se stessa, il proprio movimento nonché le sensazioni avvertite al limite del proprio corpo organico invisibile. [...] Se questo è il desiderio erotico nell'atto sessuale, anche qui si verifica lo scacco. Lo scacco deve essere colto in ciò che è per ognuno. Esso non deriva da una specie di rottura dell'immanenza. [...] Nell'accoppiamento amoroso non interviene un'evasione, una distrazione, benché questa possa certamente prodursi. È nell'immanenza della pulsione che il desiderio fallisce nel cogliere il piacere dell'altro, là ove esso coglie se stesso; è nella notte degli amanti che, per ognuno, l'altro si trova dall'altra parte del muro che li separa per sempre<sup>69</sup>.

L'*eros* fallirebbe precisamente nel tentativo di spingere fino al limite dell'*incarnazione* la dialettica di prossimità e di trascendenza. Il limite dell'*incarnazione* sarebbe segnato dal piacere, poiché quest'ultimo riporta sempre l'io a se stesso, consacrando una separazione che decide dell'incompiutezza della prossimità. Non si può essere mai *incarnati con l'altro*, sarebbe questo il significato dello scacco degli amanti. Portando fino all'eccesso il desiderio dell'altro, l'*eros* consacrerrebbe in questo modo nel cuore stesso della prossimità etica la sovranità del ritorno – non più sotto la forma mediata e consapevole della riconoscenza, ma nella forma inconsapevole e perciò assolutamente *passiva* del godimento – dichiarando così la relazione di dono *naturalmente* impossibile<sup>70</sup>. È di nuovo il ritorno necessario a in-

---

<sup>69</sup> M. HENRY, *Incarnazione*, cit., p. 244.

<sup>70</sup> Anche nel celebre tentativo di Levinas la fenomenologia dell'*eros* deve fare i conti con lo scacco del godimento, il quale rappresenta la rimonta finale del bisogno sul desiderio, proponendo un meccanismo assai simile a quel-

terrompere l'interpretazione dell'*eros* come dono – sancendo l'impossibilità della relazione positiva come prossimità e separazione. Ora, quest'obiezione – che ci ha inseguito in tutte queste pagine – non può nulla, a nostro avviso, nei confronti della nascita. L'incarnazione, che l'*eros* fallisce a livello esistentivo, si compie invece a livello originario proprio nel grembo. Essere ospitati nel grembo è essere ospitati nella carne dell'altro. Qui la prossimità consuma qualsiasi distanza – poiché non si dà *estasi* nell'immanenza assoluta del grembo, nel rovescio del mondo. La carne dell'altro è la dimora della mia nascita. Nel grembo "l'io è un altro", senza che questo prefiguri una sostituzione, ma anzi configurando una reciprocità perfetta. Il figlio può dire d'essere un altro, poiché il suo stesso essere nasce dentro l'altro, è carne della sua carne. Ma al contempo anche la madre può dire di essere altra: *chi* è carne della sua carne, nel grembo? Come riconoscere di chi è la carne? Ciascuno è carne dell'altro, senza che questa *stessa* carne riduca la differenza, riportando tutto all'identico. Colui che è la stessa carne, non è lo stesso di colui che pure è la stessa carne. Coloro che *sono* la stessa carne, sono affermati nella loro trascendenza assoluta: sono incarnati come figlio

---

lo ritrovato in Henry. La nostra insoddisfazione nei confronti di queste fenomenologie è dovuta al fatto che esse finiscano per operare una riduzione che è un vero e proprio misconoscimento: non vi è possibilità di erotismo all'infuori dell'autoerotismo. È ben consapevole di quest'obiezione Henry: «A considerare i fenomeni nel rigore della loro immanenza, non bisognerebbe forse parlare non di erotismo ma di autoerotismo?» (*Ibid.*, p. 245). Ad essa risponde in questo modo: «Nell'accoppiamento pulsionale, invece, al fenomeno immanente provato da ogni pulsione al limite mobile del proprio corpo organico, al godimento nel quale si risolve il proprio desiderio si aggiunge, indissociabile da esso e dal benessere che procura, una riconoscenza per colui o colei che ha provocato o permesso questa specie di appagamento, sebbene provvisorio. Alla relazione erotica si unisce una relazione affettiva pura, estranea all'unione carnale, relazione di riconoscenza reciproca, forse d'amore, ancorché questo possa tanto precedere o addirittura suscitare tutto il processo erotico, quanto risultarne» (Ivi). Ma questa risposta non comporta di nuovo una sorta di dualismo che, elegantemente elevato a livello cognitivo, in effetti ripropone di fatto un primato dello spirituale sul corporeo? Sul tema cfr. anche J.-L. NANCY, *L'il y a du rapport sexuel*; tr. it. di G. Berto, *Il c'è del rapporto sessuale*, SE, Milano 2002.



e come madre. A livello fondativo, la nascita attesta la possibilità della reciprocità del dono, declinando l'incrocio di prossimità e separazione come incarnazione e trascendenza<sup>71</sup>. *Incarnazione*, ovvero *immanenza* assoluta e ospitalità offerta da qualcuno a qualcun altro, non ospitalità estatica, ma ospitalità ontologica: d'un essere nel proprio stesso essere, fino al punto di poterne morire. *Trascendenza*, ovvero riconoscimento dell'alterità dell'altro nonostante la mancanza di distanza. Questo riconoscimento previene la presa di distanza che avverrà nel mondo. Nel mondo la separazione avviene come messa a distanza dei corpi – il seno della madre non è più una parte di me. Affinché ci sia tale separazione vi deve già essere stata la cura della trascendenza – e il riconoscimento che essa non è la frattura della presenza, nemmeno la distanziamento messa in atto attraverso il tempo, ciò in cui consiste l'alterazione di un essere nella sua esistenza. Assai di più, nel grembo l'essere che sta nascendo si rivela nella sua essenza come essere-altro, come trascendenza. La trascendenza non è una determinazione dell'essere, piuttosto l'essere è la modalità di venire alla luce della trascendenza. L'incarnazione definisce *l'abbraccio dell'immanenza* che dona alla trascendenza la possibilità di nascere all'essere. «L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima»<sup>72</sup>. Questa sua struttura ultima è il *grembo* – il luogo in cui la scissione si produce come prossimità assoluta, cura della trascendenza, incarnazione.

Rimane un ultimo, decisivo, elemento, per ritrovare nella nascita l'evento originario e paradigmatico del dono. Quest'elemento è il bene. Ora, non vi è dubbio che la nascita rappresenti l'evento preciso nel quale il valore ontologico del bene come incremento d'essere non sia soltanto un riferimento simbolico. Nascere significa incrementare il grado d'essere, sia nel senso

---

<sup>71</sup> Dobbiamo anche quest'intuizione a R. MANCINI, *Il silenzio via verso la vita*, cit., pp. 127-132.

<sup>72</sup> E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 277. Ricordiamo come questa celebre affermazione levinassiana rappresenti il culmine della meditazione sulla fecondità e sulla relazione con il figlio. La nostra ripresa non è dunque affatto arbitraria.

della vita sia nel senso della presenza dei viventi nel mondo. Evento inaugurale dell'essere, esso si pone tuttavia al di là dell'essere, essendo un evento d'amore prima ancora d'essere. La nascita dà infatti luogo all'essere attraverso la relazione e attraverso la cura. Attraverso la relazione, innanzitutto, sia nel senso che scaturisce da una relazione e da un incontro sia nel senso che essa stessa si configura come una dinamica d'incontro. L'essere prende vita dentro una relazione – dentro la quale è attestata l'unica forma possibile d'apertura ontologica. Da un punto di vista ontologico, ci pare questa la vera novità del paradigma relazionale rispetto al paradigma monologico: l'io può aver cura del proprio essere nel senso della sua conservazione, e questa cura si configura in ultima istanza come cura disperata, poiché l'essere che si conserva è già dissipazione d'essere – declino verso la fine. È interessante osservare come nel paradigma monologico la nascita svolga una funzione compensativa: c'è un essere che si corrompe e un essere che s'incrementa. La dissipazione dell'esser-sempre-mio si recupera al livello *ontologicamente* superiore della specie e delle forme di vita. Vi sarebbe, cioè, un doppio livello d'autarchia: l'autarchia dell'essere individuale, che declina e si corrompe, l'autarchia dell'essere generale, che si compiace di sé attraverso il gioco della corruzione e della nascita degli esseri individuali. Ma entrambi questi livelli descrivono un essere solo, nel quale, poiché nulla s'incontra, nulla può essere moltiplicato – tanto meno l'essere. Eppure nel cuore stesso di questo paradigma – in entrambi i suoi livelli – pulsa il potere sovversivo della nascita. L'essere autarchico non può che sfidare la distruzione ontologica *cercando l'altro*, e cercandolo per dare luogo alla novità dell'essere – alla nascita. Così l'incontro con l'altro, rompendo il piano autarchico –, permette all'essere di aprirsi oltre se stesso, di continuare a nascere. Quest'incontro con l'altro – che feconda l'essere – potrebbe anche non assumere su di sé il peso dell'essere – può *non* amarlo. L'incontro che dà luogo all'essere può limitarsi a lasciar essere l'essere, senza volergli bene (e comprendiamo qui finalmente quale scarto di significato vi sia tra queste due azioni che Heidegger faceva coincidere). Ma perché l'essere nasca deve essere abbracciato dal grembo. Non basta la-

sciar essere l'essere, c'è bisogno anche di dargli il tempo per essere. La vita che reclama d'essere nel mondo si distende nel tempo della gestazione. Far nascere significa dare tempo perché vi sia la nascita. La relazione che s'instaura nel grembo non è puntuale, ma è una storia e un impegno: l'impegno ad aver cura d'ogni essere perché esso possa essere autenticamente. Questa cura non si gioca soltanto su un registro ontologico: la madre ha cura del figlio nel preciso senso che se ne assume il peso, che *condivide* la vita. La fecondazione d'ogni essere si compie solo attraverso la cura. Comprendiamo infine pienamente perché ci siamo opposti ad ogni legame tra l'abbandono e il dono. Se l'esperienza del dono si compie a misura della nascita – secondo una ripetizione d'ordine simbolico ma non per questo di minor valore ontologico – essa non può che essere il contrario dell'abbandono. Abbandonare, anche nel suo significato apparentemente più positivo di lasciar essere, vuol dire non aver cura, non offrire all'altro il tempo della gestazione. Senza questo tempo, la nascita rimane incompiuta, nessuna vita viene al mondo, l'essere si corrompe prima ancora d'essere stato. L'essere, che è stato fecondato, è stato affidato alla nostra capacità d'amore: all'abbraccio paziente della madre che, portando il figlio, percepisce che in quell'amore ne va dell'essere: *l'essere è questione d'amore*.

I due miti da noi incontrati – Edipo e Abramo – hanno proposto precisamente lo scacco d'una nascita che, piuttosto che essere evento di cura, diventa evento d'abbandono. In Edipo questo scacco è già compiuto: la nascita è stata l'interruzione dell'origine – poiché già essa era macchiata da una colpa. Le due relazioni – quella della fecondazione e quella della cura – vengono così a coincidere nel negativo dell'abbandono. Ma quest'abbandono perché non può compiersi del tutto, perché non può rimanere nascosto? Perché Edipo sta vivendo *come se* fosse nato, perché egli è già dentro l'essere. La colpa più grande d'Edipo è quella di volere essere nato *nonostante* l'abbandono, d'essere rimasto in vita, e di esserlo per amore – del servo, ma anche della madre che, pur sopraffatta dalla colpa, non ha potuto che *dare alla luce* il figlio. Il ritorno alla colpa sotto la forma del sapere conferma, in negativo, la nostra tesi: se la nascita è un abban-

dono, io non sono mai veramente nato. Edipo è un'ombra, condannato ad un'oscurità che non cerca più alcuna luce.

Il mito d'Abramo narra invece di un nascere nella cura, ma più ancora di un rapporto che occupa lo spazio del mondo come un grembo: attraverso la dedizione costante e l'aver cura, attraverso il memoriale del dono. La richiesta del sacrificio rompe questa nascita incessante che lega il padre e il figlio. Essa chiede di strappare la radice di quella relazione, poiché non è solo la richiesta dell'interruzione del dono e della nascita, è assai più gravemente la richiesta di *ciò che è contrario* al dono e alla nascita. Ma il sacrificio è sospeso, ed è sospeso perché il suo valore era di confermare un'altra nascita – quella che univa Abramo al suo Signore e creatore. L'ordine della nascita non può mai confermarsi attraverso l'ordine del sacrificio, il dono non può mai compiersi attraverso l'abbandono. Opponendosi all'abbandono, la nascita ci riporta invece alla cura come stoffa della relazione di dono, nella quale colui che dona non smette mai di attendere l'altro, chiamandolo continuamente a nascere – come una madre che invoca silenziosamente il figlio non desiderando tenerlo in sé, come un possesso, ma desiderando il suo venire alla presenza nella separazione e nella distanza, godendo della vita dell'altro. Questa chiamata ad essere si compie nella nascita come entrata nel mondo – attraverso una soglia che sta tra «l'angoscia e la fiducia»<sup>73</sup>. È una soglia che ha molti nomi: è tempo, è dolore, è separazione, è incompiutezza. L'oscurità del grembo preserva dalla luce del mondo – che può accecare. L'incarnazione del grembo si distende nel tempo, fino alla soglia del parto – alla venuta alla luce della trascendenza nella *distanza* con l'altro. Prendere le distanze dall'altro significa attraversare il travaglio del parto – l'essere che nasce ha da esistere. Quest'esistenza non s'oppone al grembo: essere incarnati nel seno dell'altro vuol dire essere in attesa d'esistere. È per il fatto d'essere nati che si può esistere, è per esistere che l'essere nasce. L'essere s'incarna in se stesso, assume un volto, comincia una storia: non può più incontrare la madre se non nel rovescio del ro-

---

<sup>73</sup> R. MANCINI, *Il silenzio via verso la vita*, cit., p. 214.

vescio che era il grembo – nell’orizzonte visibile cui diamo nome mondo. Eppure nel mondo l’essere è presente per recuperare il sapore della nascita – per compiere la nascita attraverso il “semplice accordo della felicità”. Il tema della felicità acquista così tutta la sua valenza ontologica: essa sta a significare il desiderio di continuare a nascere che accompagna il cammino dell’uomo nel mondo. Forse sta proprio in questa perenne tensione tra l’aver da nascere e il non esserlo ancora, tra la traccia ontologica del bene e i suoi memoriali esistenziali che ritroviamo l’impossibilità della chiusura del circolo: a misura della nascita, il dono si attua come apertura e rilancio, mai come circolarità simmetrica e perfettamente conchiusa. Il circolo non si chiude, e noi sostiamo nella soglia, già nati per continuare ad esserlo, già donati per continuare a donare.

La soglia indica allora la destinazione del nascere – il mondo come un luogo in cui ricominciare a nascere, attraverso la cura e l’incontro con altri. Certo, la presa di distanza coincide anche con il *dolore* della presenza. Contro una lettura integralmente negativa della presenza, per cui essa sarebbe necessariamente violenta ed egoista – da ciò il paradosso del dono – crediamo invece che sia questa l’unica vera *ombra* della presenza: venire al mondo è essere esposti al «mistero del *dolore*»<sup>74</sup>. Ma il dolore ci ferisce perché delegittima il potere ontologico del dono – perché ci mette sotto il sequestro della distruzione. È così anche per l’incontro con l’altro, attraverso la soglia, nella *ferita* del mondo. Il dolore ferisce poiché si mantiene nella soglia della nascita, la interrompe, poiché il suo potere di distruzione contrasta con la nostra provenienza radicata nella memoria del bene. Non c’incarniamo mai fino in fondo: il dono può corrompersi in semplice presenza, l’amore può celare il possesso. Come dobbiamo *attendere* di nascere, così dobbiamo *imparare* a donare, non lasciare che la luce accechi l’oscura radice che ci ha portato in grembo. Ma è significativo che anche nell’apparente e definitivo scacco dell’*eros* – lì dove l’incarnazione pare arrendersi alla sovranità dell’egoismo – risplenda ancora il prezioso destino

---

<sup>74</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 66.

d'essere aperti al futuro dell'essere, il potere di amare il mondo attraverso «il dono del potere di dono»<sup>75</sup>. Così nel cuore del dolore pulsa sempre il nostro desiderio di nascere, e la memoria dei doni permette di aver cura con lentezza di quest'incessante nascita che rappresenta il nostro destino. Come la madre che attende il figlio, come gli amanti che sciolgono il dolore nella pazienza degli abbracci, come il contadino che sa che tra la semina e la fioritura c'è il tempo dell'attenzione, così attraverso la minuta serie dei doni cerchiamo di aver cura del bene, da cui proveniamo. Mentre il male ci ricorda che non siamo ancora pienamente nati, il dono ci ricorda che siamo nel mondo come in un grembo, attesi alla nascita. È questa la verità di cui la ricorrenza del dono nelle nostre esistenze è memoria: l'uomo vuole nascere, infine.

---

<sup>75</sup> E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., p. 277. Segnaliamo come anche il recente volume pubblicato da Marion vada in questa direzione. Cfr. J.-L. MARION, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003.

## INDICE

---

<b>Sommario sotto forma d'esergo</b>	Pag.	7
<b>Introduzione</b>	»	9
<i>Capitolo primo</i>		
<b>Abbandono ergo sum</b>	»	21
1.1. Il radicamento simbolico	»	24
1.2. I miti dell'abbandono: Edipo re e Abramo	»	35
1.2.1. Il bambino abbandonato	»	35
1.2.2. Il paradosso del (l'abban) dono: il (non) sacrificio di Isacco	»	55
1.3. Semantica e fenomenologia dell'abbandono	»	74
<i>Abbandonare, essere abbandonati</i>	»	79
<i>Abbandonar-si, affidar-si</i>	»	87
<i>Capitolo secondo</i>		
<b>Tra dono e abbandono.</b>		
<b>Tracce della filosofia contemporanea</b>	»	97
2.1. Heidegger e il doppio abbandono	»	100
2.1.1. Analisi	»	101
2.1.2. Varchi	»	133
2.2. Marion e il dono ridotto	»	165
2.2.1. La pura donazione, il dono	»	166
2.2.2. Le due paternità	»	219
2.3. Derrida e il dono impossibile	»	239
2.3.1. Il dono, il doppio inizio, la letteratura	»	239
2.3.2. L'impossibile, il tempo, l'ospitalità	»	252

*Capitolo terzo***Nascere al dono**

Pag. 275

## 3.1. Elementi

» 275

*Quel che il dono non è*

» 275

*Quel che resta del dono*

» 287

## 3.2. Il varco della reciprocità e la misura del bene

» 309

## 3.3. Nascere, infine

» 351

---

**PROPRIETÀ RISERVATA**

Finito di stampare  
nel mese di febbraio 2004  
da Studio VD  
Città di Castello (PG)