

**UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE
- Milano -**

**FACOLTA' DI ECONOMIA
Dipartimento di Scienze dell'Economia e della Gestione aziendale**

**QUADERNI DEL
CORSO DI LAUREA IN ECONOMIA E GESTIONE AZIENDALE
GESTIONE DELLE IMPRESE DEL TERZIARIO E DEI SERVIZI COMMERCIALI**

***ECONOMIA DI MERCATO
E FORME DEL DONO***

Silvano Macchi

n. 11 – febbraio 2009



Scuola
Superiore
del Commercio
del Turismo
dei Servizi
e delle Professioni

Silvano Macchi

***ECONOMIA DI MERCATO
E FORME DEL DONO***

INTRODUZIONE Silvano Macchi	p. 2
LOGICHE DEL DONO Pierangelo Sequeri	p. 6
PER RIFLETTERE SOCIOLOGICAMENTE SUL DONO Giovanni Gasparini	p. 10
RIFLESSIONI SU DONO, COMUNITÀ E MERCATO Luigino Bruni	p. 15

Questo *working paper* sintetizza i contenuti degli interventi di Silvano Macchi, Pierangelo Sequeri, Giovanni Gasparini e Luigino Bruni, al *workshop* dal titolo “Economia di mercato e forme del dono” che si è svolto il 26 novembre 2008 presso la Scuola Superiore del Commercio del Turismo dei Servizi e delle Professioni nell’ambito del Corso di laurea in “Economia e gestione aziendale - Gestione delle imprese del terziario e dei servizi commerciali”, Facoltà di Economia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Silvano Macchi è docente di Introduzione alla Teologia presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Facoltà di Economia e docente di Metodologia della ricerca presso la Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale di cui è anche Segretario; cura come editor le pubblicazioni della Casa editrice Glossa di Milano.

Pierangelo Sequeri, teologo, Vice-Preside della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale di Milano ove insegna Teologia fondamentale e docente di Estetica del sacro presso l’Accademia di Belle Arti di Brera a Milano.

Giovanni Gasparini, ordinario di Sociologia economica presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Luigino Bruni, docente di Economia politica presso l’Università di Milano-Bicocca e l’Istituto Superiore di Cultura «Sophia» di Loppiano (FI).

I quaderni sono disponibili on-line all’indirizzo <http://www.unicatt.it/economia/> e all’indirizzo <http://www.scuolasuperioreacts.it/>

SILVANO MACCHI

INTRODUZIONE

Il presente *working paper* riporta gli interventi che sono stati proposti nel Seminario di Studio del 26 novembre 2008 sul tema *Economia di mercato e forme del dono*. Il Seminario si è tenuto presso la Scuola Superiore del Commercio del Turismo dei Servizi e delle Professioni nell'ambito del Corso di laurea in "Economia e gestione aziendale - Gestione delle imprese del terziario e dei servizi commerciali", Facoltà di Economia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Due sono i motivi o le idee, che hanno ispirato un Seminario di questo genere; il primo motivo o idea si potrebbe enfaticamente chiamare di tipo *metodologico*; il secondo motivo o idea riguarda propriamente *il merito* del tema sottoposto all'attenzione degli studenti e dei docenti del nostro corso di laurea.

1. Per quanto riguarda la prospettiva metodologica è convinzione di chi scrive che un corso di laurea universitaria, qualunque sia il corso di laurea (dall'economia alla medicina, dal diritto alla psicologia, etc.), debba nettamente smarcarsi dalla deriva del sapere contemporaneo (anche colto, o forse soprattutto colto) che è quello della frammentazione, della specializzazione o anche della professionalizzazione, istituzione accademica compresa. Per carità, nessuno discute il fatto che il sapere e l'istituzione che lo promuove debba preparare dei "professionisti" nel loro campo. Ci mancherebbe! Fossimo capaci di preparare dei giovani in grado di "dominare" e "padroneggiare" il settore su cui hanno ricevuto un'istruzione superiore, universitaria. Non è questo il punto! Il punto è che chi lavora in Università è oggi sempre più consapevole, o almeno dovrebbe esserlo, di essere coinvolto in una cronica frammentazione del sapere che ne sancisce per così dire la "rovina". Soprattutto se ci si confronta con la tradizionale idea di università che, all'opposto, rispecchiava l'unità organica di tutti i campi del sapere e della cultura¹. Oggi non è più così. Si hanno solo i resti, i frammenti di un tutto organico che sono diventati autonomi: l'economia è l'economia, la medicina è la medicina, il diritto è il diritto, etc. Con conseguenze disgreganti per l'uomo, di cui si paga quotidianamente il prezzo! Basti pensare all'economia (alla sua filosofia segreta) e al suo lessico: per cui, per es., gli "affari sono affari" (e il resto non c'entra nulla! Non importa che gli affari siano anche "buoni", moralmente "buoni"), e l'altro con cui concludo un affare o un contratto è appunto solo un mio "socio" d'affari e niente di più! (E sì che persino la rivoluzione francese aveva nei suoi dogmi l'assioma della *fraternità*, per cui l'altro è prima di tutto un fratello-*alter-prossimo-caro* e non solo un 'socio'-*alius-socius*²; ideale puntualmente smentito da tutto l'arco storico della modernità e postmodernità) o alla corruzione linguistica (e non solo) che oggi si rispecchia, per es., nel fatto che le persone, i lavoratori, i dipendenti diversamente impiegati nell'azienda si sono trasformate nelle "risorse" umane. Un risultato non propriamente brillante quella di essere considerati come delle "risorse" (un po' come le "risorse" di petrolio o altro, con tutto quanto c'è di oggettivante e di materializzante in questa conversione terminologica) e non come delle persone, degli uomini e delle donne, e delle persone vicine, in "relazione", gli uni con gli altri.

Credo che l'Università e i suoi accademici, sotto questo profilo, debba, e rispettivamente, debbano dare un segnale forte contro questo rischio di crescente disumanizzazione e disgregazione del sapere (e della professione). Un sapere (e una professione), magari talvolta anche geniale, ma che non è più riferito e inserito in un mondo "comune", in un contesto condiviso,

¹ E. BORGMAN, *La teologia: una disciplina ai confini*, «Concilium» 2 (2006) 171-184.

² Mi riferisco qui alla istruttiva riflessione di P. RICEUR, *Il socio e il prossimo* (1954), raccolta e tradotta in *L'amore del prossimo*, Paoline, Alba 1958, 238-251.

in un ordine generale, in uno spazio intero, che un tempo era assicurato dalla scienza teologica e da una tradizione storica determinata, ossia da un costume.

Si tratta all'opposto di iscrivere il sapere, la professione e, nel nostro caso, l'economia, il mercato e quant'altro in un contesto simbolico, culturale, ossia in un circolo di significati che producono quella *Weltanschauung* capace di fare sintesi e di riconciliare l'asfittica e inconcludente miriade di lingue e di punti di vista della nostra epoca. Si tratta, detto in termini un poco brutali, di iscrivere il sapere parziale in una sapienza dell'intero e in una alleanza civile che è compito proprio della teologia (e della cultura in generale) assicurare.

Mi sembra, sotto questo profilo, di non dover lasciare cadere nel vuoto le parole pronunciate dal Magnifico Rettore dell'Università Cattolica, Prof. Lorenzo Ornaghi, nel suo saluto per l'inaugurazione dell'anno accademico 2008-2009³, specie là dove egli si domanda se all'interno di un mondo in accelerato declino, anche la sorte della Università sia inesorabilmente segnata o se all'opposto:

[...] l'Università che ha contribuito a far nascere, prosperare, succedere le une alle altre pressoché tutte le forme di stabile organizzazione economica, sociale e politica, in cui ancora viviamo, nuovamente si trova di fronte alla funzione e alla responsabilità di diradare le nebbie che avvolgono i grandi cambiamenti in corso, di elaborare idee e progetti con cui orientare tali trasformazioni, di creare autenticamente mediante la ricerca e la formazione dei giovani, 'cultura'?

Sì, cultura. È la funzione culturale dell'Università ciò di cui oggi abbiamo soprattutto necessità. Ed è invece, purtroppo, proprio questa funzione culturale a essere sempre più, se non messa a repentaglio, rimossa o sottovalutata.

E ancora, là dove dice, in perfetta sintonia con quanto sostenevo con forza in precedenza:

La funzione culturale dell'Università comincia ad indebolirsi, e l'essenza stessa dell'Università si smarrisce o snatura, quando la prospettiva dello *Studium Generale*⁴ diventa poco più che una parola del passato, talvolta anche per chi negli Atenei e per gli Atenei vive e lavora. [...] Siamo noi, nelle nostre Università, a non praticare più lo *Studium generale*, a non credere nella sua capacità di saper produrre ciò che per il presente e il domani è davvero nuovo e utile.

Ecco! È proprio questo che manca all'Università: lo *studium generale*, con le conseguenze già richiamate e così svolte dal Prof. Ornaghi:

L'infiacchirsi dell'idea di *Studium generale* consegue – o più probabilmente, vi si lega in stretta interdipendenza – al declinare dell'idea di *humanitas*, quale architrave di ogni forma del sapere, di una 'visione umanistica' quale componente indispensabile affinché ogni passo in avanti della conoscenza scientifica sia autenticamente un suo progresso.

Non si fa' e non si pronuncia il nome della teologia, ma questo è il punto! Al sapere parcellizzato contemporaneo manca lo sfondo che solo il sapere dell'intero (la teologia) potrebbe produrre. Ma certo la teologia non gode tutt'ora di buona fama né nell'istituzione scientifica universitaria, né nella cultura in generale.

Da qui il progetto, l'idea di organizzare questo Seminario, precisamente come un segnale volto a far sì che anche l'economia non si rinchiuda nella torre d'avorio della sua specializzazione e dei suoi meccanismi tecnici, ma si confronti con il *significato ultimo* dell'attività economica e dunque con il *destino dell'uomo* che precisamente la prospettiva teologica ha il compito di schiudere.

Perché certo, anche la scienza economica (visto che stiamo parlando a dei futuri economisti) si è accorta che senza l'etica, senza regole, è destinata a una fatale bancarotta, e le vicende finanziarie di fine 2008 lo stanno a dimostrare.

³ L'intero discorso inaugurale lo si può trovare in www2.unicatt.it/pls/catnews/consultazione.mostra_pagina?id_pagina=14222.

⁴ È il nome antico (medievale) dell'Università, la cui architrave era notoriamente il sapere teologico.

Ma anche qui, il problema non è quello di passare da un sistema di *deregulation* ad un sistema più ordinato e regolamentato⁵. Sarebbe già qualcosa, ma non basterebbe. Non è questa declinazione giuridica (solamente giuridica e legale, corretta, alla fine) dell'etica, affidata al diritto, la risoluzione dei molti mali dei sistemi economici vigenti. Serve di più; serve un'idea di mondo, di uomo, di *vita buona*. Questa è l'etica⁶! Ma su questo il sapere colto, laico, democratico e liberale, non si pronuncia; ha rinunciato lentamente ma inesorabilmente a pronunciarsi, affidando alle qualità personali di ciascuno di declinare in un modo o nell'altro la propria visione del mondo. E sì che agli albori della scienza economica nel Settecento, grazie alla scuola di economia di Napoli e di Milano, e poi nell'Ottocento, proprio così veniva definita la nascente scienza economica: «scienza della pubblica felicità», «scienza del ben vivere sociale», sottolineando la natura 'sociale', relazionale, morale dell'economia stessa⁷.

In tal senso mi è sembrato appropriato e opportuno proporre come tema per la comune riflessione di questo Seminario di studio, il rapporto tra la logica del mercato e la logica del dono. E qui veniamo al merito del tema.

2. Convinto dunque che i problemi economici del nostro tempo non sono quelli di *pro-durre i beni*, anche se è necessario, resto altrettanto convinto che il buon funzionamento di un sistema economico è nientemeno che la *creazione del bene*.

Convinto dunque che il fine dell'agire economico non è l'*utile*, ma il *buono*, abbiamo proposto a diversi studiosi di aiutarci a riflettere sul rapporto tra mercato e dono.

Le due grandezze o forze sono apparentemente, e secondo tutti i luoghi comuni correnti, contrapposte e inconciliabili; tanto l'una richiamerebbe l'utile, il profitto, lo scambio, la merce, gli affari quanto l'altra, all'opposto, il gratuito, il benevolo, il grazioso.

Sotto questo profilo, l'affermarsi nella modernità dello scambio commerciale ha dato luogo ad una visione indubbiamente utilitaristica della società, ossia ad una visione che ha accettato la logica della produzione mercantile e capitalistica come la sola forma di razionalità applicabile alla vita collettiva. E certo nessuno, mette in dubbio o vuole mettere in dubbio il modello del mercato o addirittura la bontà del mercato (saremmo ingenuamente *anacronistici*); del mercato non si può fare a meno e tuttavia è possibile e doveroso correggerlo e "civilizzarlo" precisamente nella sua piega solo utilitaristica⁸ (senza dunque farne un altrettanto ingenua *apologia*). Una piega che rischia non solo di sfruttare indiscriminatamente le risorse naturali esistenti (cfr. l'acuta consapevolezza odierna del problema ecologico), ma sopra tutto di ridurre tutto, individui e situazione di vita, a cifre (e profitti) in un bilancio puramente quantitativo e contabile (ossia tassi di crescita, rendimenti, risultati, competitività, redditività;

⁵ Cfr. a tal riguardo la *timida* Prolusione del Ministro dell'Economia, Sig. Giulio Tremonti, nel corso dell'inaugurazione dell'anno accademico 2008-2009 dell'Università Cattolica, del 19 novembre 2008, nella quale per l'appunto si percepiva questa visione *debole* dell'etica, tanto declamata a parole quanto riduttiva nella sostanza. Per leggere l'intera Prolusione su *Economia sociale di mercato?*, si veda www.astrod-online.it/Dossier--d1/Studi--ric/TREMONTI_il-Foglio_20_11_08.pdf. Più coraggioso mi pare il pensiero dell'economista Ettore Gotti Tedeschi che a fronte del fallimento della finanza di fine 2008 scrive: «Il mercato oggi chiede soprattutto certezze e rispetto delle regole: la scorrettezza nella finanza produce infatti un costo inaccettabile per la collettività. Ma per risanare l'economia e generare nuova fiducia è necessario prima di tutto superare il deficit di logica e di etica che ha segnato questi anni. Altrimenti le soluzioni saranno solo temporanee», E. GOTTI TEDESCHI, *Senza etica la finanza fallisce*, «L'osservatore Romano», 9 novembre 2008, 1.

⁶ Per un primo approccio al profilo etico dell'economia rimando a tre studi di utile lettura: S. ZAMAGNI (ed.), *Economia e etica. Saggi sul fondamento etico del discorso economico*, AVE, Roma 1994; A.M. BAGGIO, *Etica ed economia. Verso un paradigma di fraternità*, Città Nuova, Roma 2005; F. TOTARO - B. GIOVANOLA (ed.), *Etica ed economia: il rapporto possibile*, Messaggero, Padova 2008.

⁷ Per non richiamare poi l'etimo stesso di economia, ossia di «legge (governo) della casa», che dice bene della natura stessa dell'agire economico, ossia di una *ratio* volta alla 'casa', all'abitazione giusta per l'uomo, irriducibile alla semplice impresa tecnica contabile; cfr. al riguardo le pertinenti e lucide riflessioni di S. PETROSINO, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007.

⁸ Cfr. l'ampio e articolato dibattito a proposito del mercato a cura di D. MIETH - M. VIDAL (ed.), *Fuori dal mercato non c'è salvezza?*, «Concilium» 2 (1997).

cfr. in controtendenza, le vevoli esperienze di comportamenti economici *non-profit* come la banca etica, per es.)⁹.

Sotto questo profilo, la tesi che ha percorso il Seminario di studio era quella di verificare se, in relazione alla società mercantile di oggi, il legame sociale ha o meno alla sua radice, più ancora del bisogno economico, il dono¹⁰. E di come sia possibile, proprio nell'attuale sistema economico mercantile, promuovere altre forme di scambio più vicine alla logica del dono (come l'esperienza dell'economia di comunione o solidale)¹¹, e dunque più giuste, più buone.

Non solo, ma di concepire la stessa forma umana dell'agire economico in generale, ossia il lavoro, come la modalità attraverso la quale ritrovare un senso nuovo (e tuttavia antico) alla valenza simbolica del lavoro medesimo (sia dell'imprenditore che del dipendente), inteso appunto come un donare, e non solo come un produrre beni e servizi¹². Perché certo (ormai è assodato), la stessa efficacia di una impresa dipende anche da quanto impegno gratuito e immateriale ogni dipendente è in grado di aggiungere al suo lavoro retribuito, da quel 'di più' che fa la differenza, e che nel diritto romano veniva chiamato *affectio societatis*, ossia volontà di stare insieme e garanzia di coesione dell'umano che è comune. Ciò che in altri termini permette ad una società umana di esistere. E di durare.

La riflessione sul dono oggi è certamente abbondante (teologia, filosofia, antropologia culturale, sociologia, economia, psicologia). Proprio per questo abbiamo voluto confrontarci con essa, pur nella consapevolezza della sua acerbità e del fatto che siamo ancora agli inizi sia di un pensiero che si vorrebbe rendere comune e pubblico, sia delle realizzazioni pratiche che ne possono conseguire.

Di seguito sono dunque riportate le riflessioni che hanno scandito i diversi momenti del Seminario di studio.

A cominciare da quella del prof. Pierangelo SEQUERI, teologo, Vice-Preside della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano ove insegna teologia fondamentale e docente di estetica del sacro presso l'Accademia di Belle Arti di Brera, il quale ha predisposto la riflessione di base (teologica), a partire dalla quale interrogarsi sulla intelligenza e sulle virtualità del dono, che ha precisamente nella tradizione cristiana la sua più sofisticata e antica elaborazione di pensiero (cfr. la tematica della 'grazia' che ha innervato tutta la storia dell'Occidente a partire dalla Bibbia, e poi da Agostino e Lutero).

A seguire la riflessione del Prof. Giovanni GASPARINI, ordinario di Sociologia economica presso l'Università Cattolica di Milano, che ha declinato il tema del Seminario nella prospettiva della sociologia contemporanea, ossia di quel sapere che studia le forme, il volto e le strutture che una società umana si dà'.

Conclude l'intervento del Prof. Luigino BRUNI, docente di Economia politica presso l'Università di Milano-Bicocca e l'Istituto Superiore di Cultura «Sophia» di Loppiano (FI), che ha esemplificato, dal punto di vista squisitamente economico, come sia possibile sperimentare forme autentiche di comunione e di dono nel contesto dei sistemi economici contemporanei.

⁹ Cfr. al riguardo tutta la riflessione che ha caratterizzato il Novecento a proposito della cosiddetta *dottrina sociale della chiesa*, i cui principi chiave già suggeriscono i paradigmi ideali della vita collettiva buona. Rimando per questo al corso specifico di Introduzione alla teologia - III, in cui il tema è ampiamente trattato.

¹⁰ Cfr. il bel volume di A. SALSANO, *Il dono nel mondo dell'utile*, Introduzione di G. SAPELLI, Bollati Boringhieri, Torino 2008 e soprattutto T. GOUBOUT, *Ciò che circola fra noi*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

¹¹ Oltre alla bibliografia presente nei contributi successivi, aggiungiamo per ulteriori approfondimenti L. BRUNI - A. SMERILLI, *Benedetta economia. Benedetto da Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica europea*, Prefazione di S. ZAMAGNI, Città Nuova, Roma 2008; L. BECCHETTI, *Oltre l'homo oeconomicus. Felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova, Roma 2009.

¹² Cfr. G. MANZONE, *Il lavoro tra riconoscimento e mercato. Per una logica del dono*, Queriniana, Brescia 2006, specie 148ss.

LOGICHE DEL DONO

Esiste nel pensiero recente una nuova curiosità per il tema del dono e per l'agire qualificato come donazione. Questa nuova curiosità, con i suoi nuovi approfondimenti, riguarda da vicino anche la religione e la teologia. Ne riassumeremo i termini in tre passaggi: la natura "sociale" del dono; le "trappole" del dono; la chiave "religiosa" della donazione.

1. Dov'è e che cos'è propriamente il "dono"?

Nel nostro parlare corrente, "dono" è soprattutto il "regalo" (agli amici, in occasione del Natale, in certi momenti simbolici dei rapporti d'amore). Si tratta di situazioni molto specifiche, che rappresentano un'eccezione rispetto ai rapporti più normali e quotidiani. Certo, ci sono altre situazioni che richiamano il dono, anche se le chiamiamo con altri nomi: come "i gadget", i "premi", gli "incentivi", o la classica "beneficenza", detta anche (spesso spregiativamente) "carità" o "elemosina".

Tutte queste situazioni hanno rapporti un po' misti con la logica del regalo personale, che simboleggia essenzialmente un'intenzione o un rapporto d'affetto.

In parte perché corrispondono ad una sensibilità morale, che ci fa sentire il dovere di aiutare gli indigenti: anche in assenza di un particolare e personale rapporto affettivo (anzi, di solito non c'è: oppure è molto generico). In parte, perché sono elementi aggiuntivi di un sostanziale rapporto di scambio (per lo più commerciale, o comunque utilitaristico), che viene agevolato da un *surplus*, da un *bonus*, da un'offerta aggiuntiva. Anche qui, non si tratta normalmente di interesse per un particolare rapporto affettivo, per un legame di condivisione personale. È più un vantaggio aggiuntivo, che non un simbolo dell'offerta di una parte affettiva di sé.

Abbiamo così già isolato un primo aspetto della riscoperta del dono autentico. È l'aspetto dello scambio di umanità, della relazione affettiva (dalla semplice simpatia all'amore vero e proprio). Quando manca questo, il dono è un'altra cosa (gadget, premio, incentivo, eccetera). Ora la novità che i pensatori hanno colto in questo fatto, rovescia due volte la prospettiva.

(a) Il primo rovesciamento è questo: la caratteristica speciale del "dono", rispetto a tutti gli altri tipi di "regalia", è quella di *far circolare affetti, più che oggetti*: il bene, più che dei beni.

--- La donazione è insomma un modo, difficilmente sostituibile, di voler-bene tra gli uomini, anche in un senso molto semplice, che ha poco a che fare con lo scambio di ricchezze materiali. Queste che sono appunto il segno, o il simbolo, di quel voler-bene: ma, appunto, come si dice "è il pensiero che conta". E il pensiero è, in questo caso, una dimostrazione affettiva, un apprezzamento, una simpatia, un "tenere a".

--- D'altra parte, il dono concreto, pur nella sua semplicità anche solo simbolica, non è indifferente. Il gesto, con l'oggetto o il segno che lo accompagnano, "fa peso" rispetto alla semplice dichiarazione. Insomma, il dono è quel particolare "rito di relazione" nel quale lo scambio e la circolazione di "intenzioni affettive" ha il peso essenziale.

(b) Il secondo rovesciamento è ancora più interessante. Se nella nostra esperienza comune il "dono", di cui s'è detto, ci appare una fatto molto personale e occasionale, i filosofi e i

sociologi hanno invece osservato che si tratta invece di *una pratica sistematica, che ogni giorno alimenta il legame sociale.*

--- In questo senso, anche il sorriso del “buongiorno e grazie” che ci scambiamo con il barista, non compreso nel prezzo, fa parte di questo sistema della donazione. Molti aspetti di questo sistema rimangono nascosti, perché non ci pensiamo. Ma sono essi che tengono in vita il legame sociale, la disposizione di benevolenza, di apertura, di aiuto e di solidarietà.

--- In caso contrario, molte parti della nostra esistenza umana franerebbero: anzi, oltre una certa soglia di crisi del sistema della donazione, anche il lavoro, il commercio, la circolazione delle ricchezze e il progresso tecnico-materiale imploderebbero. Le parti principali della cura e dell’educazione di giovani generazioni appartengono al sistema della donazione. E poi i legami famigliari e le reti delle amicizie. Le forme di cooperazione nell’emergenza e i rapporti di buon vicinato. Le associazioni di solidarietà e i gruppi culturali. Le forme correnti del dialogo, della cultura, della ricerca di spiritualità. Eccetera, eccetera.

2. L’intrigo e le “trappole” del dono

Un’altra serie di approfondimenti interessanti riguarda la struttura della relazione affettiva iscritta dentro il sistema del dono.

(a) Si dice: *il dono vero non obbliga*, né giuridicamente, né con la forza. È per definizione gratuito, non utilitaristico, non esige contropartita “materiale” (come appunto lo scambio economico, oppure l’incentivo all’affare). Eppure, *il dono autentico crea un’obbligazione*, soprattutto “interiore”, ancora più forte. Uno si vergogna molto di non poter (o di non voler) ricambiare un dono vero. È proprio l’assenza di vincolo esteriore, che ci rende più sensibili all’imperativo della gratitudine.

(b) Ancora. Del dono, come si sa, *si cerca di “nascondere” il prezzo*. La donazione nascosta e anonima si guadagna un supplementare apprezzamento. In fondo “Babbo Natale” serve a questo (anche se poi i bambini capiscono). Il suo “mito-simbolo” serve a “dissimulare” un rapporto diretto e materiale con i genitori, i parenti e gli amici, che avvicina troppo scopertamente il “regalo” alla sottolineatura del rapporto di dipendenza che già esiste. Come se volessimo “comprarci” l’affetto, o marcare la condizione di “mantenuti” dei figli piccoli. Eppure, il fatto stesso che ci sia “festa”, insieme al dono, rivela l’altro aspetto: il dono, in quanto segno concreto e palpabile del bene, chiede di essere visibile: anzi, possibilmente, bello, emozionante, da farci festa intorno.

(c) Infine. Il dono, come si diceva, indirizza relazioni affettive, tipicamente umane: *vale proprio perché è libero, gratuito e “porta bene”*. Però, il dono può essere anche un modo per esibire semplicemente la propria potenza (economica, sociale, intellettuale). Il Faraone ti “fa dono” della vita, con la stessa indifferenza con la quale, in un altro momento, te la toglie senza batter ciglio. Lo fa per affermare semplicemente il suo potere su di te. Posso farti un regalo che non potrai mai ricambiare, solo per umiliarti, per creare dipendenza, per tenerti in debito con me, per pura rivalità contro un altro donatore. Il “dono” può essere anche mafioso, competitivo, costrittivo.

3. Il codice “religioso” della donazione

Insomma, come si vede, il “dono”, nonostante l’apprezzamento spontaneo che gli accordiamo, può anche riempirsi di molti “veleni”. E questi aspetti oscuri, che incidono pesante-

mente sui rapporti, sono spesso più distruttivi proprio perché prendono la forma del dono: rendendo più difficile reagire, difendersi, sottrarsi.

È anche per questo aspetto, che a sua volta può incidere molto sull'intera rete dei rapporti umani, che le stesse forme sociali ed economiche della donazione sono diventate tema di nuovi approfondimenti. Nella nostra società attuale, anche nelle sue parti apparentemente più evolute, la logica della donazione serve spesso da "copertura" per legittimare comportamenti molto ambigui: come indurre al consumo inutile, oppure marcare le differenze sociali, predisporre al ricatto affettivo, creare complicità e costrizioni al limite della legalità (e anche oltre).

Ci domandiamo infine: tutto questo ha a che fare con la "religione"? La "teologia" può contribuire a chiarire (o a ingarbugliare, se è "cattiva" teologia) le carte del gioco della donazione?

La risposta è affermativa ad entrambe le domande. Specifichiamo brevemente.

(a) Nella religione ("cristiana", ma si può dire che in generale vale per ogni religione) *l'idea della "grazia" divina esprime il concetto di "dono" nella sua forma assoluta*. L'uomo, in altri termini, non può scambiare realmente qualcosa con Dio, né pretendere alcunché, perché ha ricevuto tutto da Lui.

Il concetto di "grazia" esprime dunque l'idea di "dono" nella sua forma più radicale: la benevolenza, l'aiuto, l'amore di Dio sono totalmente liberi, gratuiti, affettivi e incondizionati. L'idea in sé, trattandosi di Dio e dell'uomo, non è difficile da recepire. Tuttavia, anche tenendo conto delle cose che abbiamo detto, non ci si deve stupire del fatto che la stessa tradizione teologica cristiana (ma in certo modo ogni teologia delle religioni) sia stata impegnata da enormi dibattiti sulla esatta comprensione di questo aspetto.

In verità, se appena si riflette più attentamente, non è difficile capire che anche questa immagine di Dio, in sé bellissima, può riempirsi di significati assai imbarazzanti. E persino "odiosi".

Infatti, posso interpretare la grazia di Dio, che è libertà e gratuità assoluta, come un atto di arbitrio: "Dio fa grazia a chi vuole, se vuole e come vuole". C'è una verità, in questo: se Dio mi vuole veramente bene, non si fa condizionare da niente e da nessuno. Ma può anche spuntare "l'ombra del Faraone". Allora, posso pensare che Dio fa così solo perché è Dio: per affermare il suo arbitrio, per esibire la sua potenza, per ricordarmi che io non sono nessuno. E nascono molti problemi. Un vero dono, deve essere un atto d'amore, dicevamo. Deve lasciarmi, o addirittura restituirmi, la mia libertà e la mia dignità: altrimenti come posso pensare che sia il segno di un voler-bene? A questo punto io posso pensare addirittura di "correggere" l'idea della grazia come dono, immaginandomi che sia meglio pensare al rapporto con Dio come uno "scambio", che traduce la dignità del rapporto in termini di "dare e avere". Di nuovo, però, non potrò sfuggire al rischio di innescare uno sbilanciamento contrario. Un tale rapporto, infatti, a parte l'imbarazzante asimmetria dei contraenti, può facilmente assumere il volto negativo di un gioco di interessi, che fa cadere la religione dentro tutto quel groviglio di pensieri e di pratiche che sono legate alla "contrattazione". Pensieri e pratiche che non soltanto escono dalla sfera di un rapporto autentico – libero, degno, affettivo – come si voleva. Ma addirittura, possono corrompersi fino alla superstizione, alla magia, alla ricerca ossessiva dei vantaggi e dei privilegi della religione che "fa l'offerta migliore", dal punto di vista delle tecniche (preghiere, rituali, sacrifici, eccetera) che assicurano la benevolenza di Dio. Magari anche sugli avversari politici o sul business economico.

L'accento che tu metti sull'uno o sull'altro di questi aspetti, può cambiare molto la religione. Il compito della teologia è appunto quello di sottoporre a revisione critica il significato delle "formule" (magari anche molto nobili) che vengono adottate dalla religione, per mettere in luce le implicazioni indesiderabili. Non è un compito da poco. Il confronto su questi temi, nella modernità occidentale, "ha spaccato in due" il cristianesimo. La Riforma protestante ha ritenuto che la dottrina dei "meriti" che noi possiamo acquisire davanti a Dio, inquinasse irri-

mediabilmente il puro “dono” della grazia. La Tradizione cattolica ha visto in questo radicalismo la negazione della dignità del rapporto che la stessa grazia di Dio ci offre.

(b) Un secondo aspetto della problematica teologica (che ha sempre ricadute culturali e storico-sociali) riguarda appunto il modo di concepire la “carità cristiana”.

Nella seconda metà del secolo appena trascorso, l’idea della dignità umana aveva raccomandato un atteggiamento critico nei confronti della donazione liberale e misericordiosa. In parte, questa posizione, era appunto polemica nei confronti della “carità cristiana”, assimilata alla “filantropia borghese”. L’argomento dell’obiezione era duplice:

--- da un lato la carità cristiana (intesa essenzialmente come offerta, elemosina, aiuto e cura degli indigenti) appariva elusiva della giustizia sociale, la quale, di fronte all’indigenza deve far emergere il diritto violato del povero, più che la benevolenza virtuosa del ricco;

--- dall’altro lato, l’atteggiamento prevalente della carità filantropica, marcava un tratto di paternalismo e di commiserazione, che manteneva il destinatario nella sua condizione di “miserevole” e di “inetto”; emancipazione significa anzitutto rispetto: e inoltre, chiede che l’altro venga messo in condizione di uscire con i suoi mezzi dalla dipendenza nei confronti della donazione (più che “dare pesce” a chi ha fame, è meglio “insegnargli a pescare”).

L’astratta idealizzazione del concetto di dono conduce dunque alla mortificazione delle qualità *teologiche* ed *etiche* che dovrebbero realizzare l’essenza del dono. L’immagine (della grazia) di Dio potrebbe risultarne viziata, assumendo i tratti dispotici dell’arbitrio imperiale del Faraone. E l’immagine (della gratuità) dell’amore potrebbe corrompere la dignità della donazione autentica: svuotandola di libertà, dignità, e promozione di umanità. Nel sistema personale e sociale del dono il rapporto fra amore e giustizia è certamente centrale. Non è estraneo, è di casa. E il modo di concepire “Dio” e la sua “grazia” – sia nei credenti, come nei non credenti, in senso religioso – influisce pesantemente, nel bene e nel male, sul modo di concepire il legame sociale.

La forma autentica della “donazione” è indispensabile per la qualità del rapporto con Dio e dei rapporti umani. Essa ha infatti a che fare con gli aspetti più alti dell’amore, della libertà, della vita e della propria intimità: che “non hanno prezzo”, e possono essere scambiati soltanto come “dono del bene”.

L’utilitarismo assoluto e materiale, che nega ogni importanza politica e sociale al sistema della donazione e alla circolazione del voler-bene, è certamente dannoso. Però, anche l’assolutizzazione del libero dono, e non solo quella del libero mercato, può a sua volta portare con sé gravi e dannosi fraintendimenti. In questo senso, il fatto che la teologia, la filosofia, la sociologia, la psicologia, la stessa economia, si occupino più seriamente delle loro connessioni, non sembra affatto una perdita di tempo.

PER RIFLETTERE SOCIOLOGICAMENTE
SUL DONO

1. Parlare di dono in sociologia – e in particolare nell’ambito della sociologia economica – crea un lieve imbarazzo, anche se certo inferiore oggi a quello che si poteva provare fino a pochi anni fa, quando l’argomento era stato lasciato *tout court* agli etno-antropologi e alle loro cosiddette “società primitive”, per le quali il punto di riferimento restava il celebre *Saggio sul dono* di Marcel Mauss degli anni ’20. La conclusione, detta in estrema sintesi, era che il dono era una sorta di “scambio mascherato”, dal momento che prevedeva l’obbligatorietà del ricevere e del ricambiare il dono stesso da parte del donatario, e che svolgeva funzioni oggettive di scambio di beni e servizi. Mauss stesso l’aveva definito un fenomeno o “fatto sociale totale”, vale a dire totalizzante, tale da investire le intere dinamiche socioeconomiche e socioculturali di quelle società.

Poi è venuta l’originale ricerca ed analisi del MAUSS di Parigi, il *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, e in particolare il libro-chiave *Lo spirito del dono*, del 1992 (tradotto in italiano nel 1993) del canadese-*québécois* Jacques T. Godbout, scritto in collaborazione con Alain Caillé. Questo volume, a cui hanno fatto seguito altri testi e anche in Italia una riflessione consonante da parte di autori a cavallo tra scienze sociali e filosofia, ha in qualche modo rovesciato l’ipotesi-tesi degli antropologi, sostenendo che “sotto lo scambio c’è il dono”, e dimostrando non solo la possibilità, ma la presenza molteplice del dono nelle società contemporanee.

Oggi che il dono ha conquistato diritto di cittadinanza nelle analisi della sociologia contemporanea vale la pena di ricordare quali sono le logiche che lo caratterizzano e lo distinguono da altre forme delle relazioni sociali, in modo particolare dal mercato e dallo stato.

Il mercato ha una logica molto chiara e predeterminabile, che lascia ben poco spazio ad incertezze nei comportamenti degli attori in gioco: è la logica del *do ut des*, della prestazione e controprestazione, di denaro scambiato contro un bene o un servizio. Essa corrisponde nel noto schema di Albert O. Hirschman all’*exit*, alla possibilità cioè di uscire in ogni momento dal mercato o da ciascuna singola relazione, da parte del compratore o del venditore. Si tratta indubbiamente di una logica relazionale moderna, anche se probabilmente miope e insufficiente a gestire sola vita collettiva, come sembrano dimostrare, tra l’altro e accanto ad altri aspetti, gli effetti devastanti della crisi economico-finanziaria deflagrata nell’autunno 2008.

Lo stato, e pensiamo allo stato democratico moderno, ha una logica ben diversa, che si basa sulla democrazia rappresentativa e sulla formazione di una maggioranza e di una minoranza per la gestione degli affari collettivi: la logica delle relazioni sociali è in questo caso quella della *voice*, della “voce” e della forza (potere legittimo, autorità) con la quale la maggioranza elabora le leggi, imposta le politiche, governa un paese, in dialettica e normalmente in conflitto con la minoranza. La logica della *voice* presuppone che non vi sia *exit*, e cioè che le minoranze non escano dal sistema, non se ne vadano, ma svolgano un ruolo di critica costruttiva e siano considerate come le possibili maggioranze di domani. Per quanto riguarda in particolare le applicazioni al tema del dono, è soprattutto il Welfare state che interessa qui citare: è esso infatti che, attraverso una serie di politiche iniziate nei primi decenni del Novecento nei paesi occidentali e sviluppatasi particolarmente dopo la Seconda guerra mondiale, a svolgere un’importante funzione di sicurezza e assistenza sociale che negli esiti potrebbe talora configurare situazioni formalmente analoghe a quelle di chi riceve un dono (i beneficiari dell’attività di assistenza e sicurezza sociale di un paese, e così via).

In realtà, lo schema è ben diverso sia da quello del mercato che – come vedremo subito – da quello del dono: lo stato attua forme di imposizione per poter elaborare politiche di Welfare a favore di certe situazioni e categorie o a fronte di date contingenze (come la disoccupazione, la vecchiaia, le malattie e gli infortuni, la povertà, ecc.), ma non lo fa per dono. Chi riceve una prestazione, per quanto ne sia avvantaggiato, non è beneficiario di un dono; e infatti può esigere la prestazione, che diventa un suo diritto, così come dal punto di vista dell'erogazione la prestazione stessa è sottoposta ai vincoli burocratico-amministrativi delle strutture pubbliche, che non operano né in una logica di mercato né in una di dono. Lo schema del Welfare si può infatti definire come una logica di riduzione delle disuguaglianze sociali (al limite, dell'attuazione di obiettivi di egualitarismo), in funzione di obiettivi di politiche sociali elaborati dalla maggioranza di un paese (o di una regione, di una unità locale, ecc.). Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un tipo di relazioni socioeconomiche che si possono senza dubbio considerare moderne e che conseguono – o quanto meno dovrebbero conseguire – obiettivi di solidarietà e di aumento della coesione tra i membri di un sistema o di un'area sociale. Siamo però in una logica diversa sia da quella del *do ut des* del mercato sia da quella del dono moderno: è ad essa che secondo Godbout risale in misura precipua il merito e la responsabilità di creare *le lien social*, l'ambito dove risiedono le relazioni sociali più profonde.

Qual è allora la logica generale del dono? Utilizzando ancora la tripartizione di Hirschman, possiamo collegarci al tema-valore della *loyalty*, della lealtà profonda che unisce gli individui coinvolti in una relazione di dono autentico: quest'ultima si distanzia radicalmente sia dall'*exit* che dalla *voice*, perché presuppone condivisione di valori e di pratiche, e perché rifugge dalla monetizzazione delle relazioni e degli scambi. Un altro motivo fondamentale di distinzione del dono è la sua attenzione personale all'identità personale e irripetibile dell'altro che entra in relazione, a differenza ancora una volta di quanto accade nei rapporti di mercato e in quelli legati al Welfare e in generale alla legge.

Scavando ulteriormente, si potrebbe dire che il dono si differenzia perché lascia aperte le dinamiche sociali, lascia margini di incertezza e imprevedibilità agli attori in gioco: il dono stesso è un gioco tra giocatori che non sanno come e dove si svolgerà e terminerà la partita e di quante mosse essa consisterà, tant'è vero che a priori non si sa se il donatario accetterà il dono, se lo ricambierà o meno, come lo ricambierà, quando eventualmente lo ricambierà.

Si potrebbe arrivare ad affermare che la logica stessa del dono attiene allo squilibrio: si dona per creare relazioni profonde ma aperte e imprevedibili nei loro sviluppi, si dona per sedurre liberamente l'altro, per tentare quanto meno di farlo lasciando aperta la sua possibilità di corrispondere. All'equilibrio che non solo mercato e stato, ma il dono stesso in società tradizionali portava avanti – attraverso un donare che trovava necessaria corrispondenza in un ricevere e in un ricambiare obbligatoriamente in misura superiore –, si sostituisce un'apertura indeterminata e squilibrante nelle relazioni sociali: chi dona sa che rinuncia a qualcosa, almeno in un primo tempo, e che il suo gesto provocherà reazioni, dal fastidio di chi vuole sdebitarsi perché non accetta il dono o non vuole portarne il peso nel tempo, allo stupore, all'accettazione orientata ad una comprensione delle motivazioni del dono stesso, al contraccambio libero e gioioso del dono, compiuto con spirito consono e generatore a sua volta di squilibrio. Come osserva acutamente Godbout, il dono ha orrore dello scambio: chi è entrato nello spirito del dono, ri-donerà a sua volta in modo maggiore e diverso, cercherà a sua volta di sedurre l'altro o gli altri con il suo proprio gratuito.

2. Il dono è una categoria forte delle relazioni sociali, troppo a lungo trascurata a vantaggio di quelle utilitaristiche o di mercato (di cui la crisi economico-finanziaria contemporanea mette in evidenza la povertà di valori, se assolutizzate e viste in isolamento rispetto ad altre categorie) nonché di quelle politico-legislative, in particolare del Welfare per quanto attiene specificamente al tema del dono.

Il dono, indipendentemente dal suo “utilizzo” e dalle sue conseguenze oggettive (le sue funzioni, come si dice comunemente in sociologia), ha una sua presenza e forza nei sistemi sociali, non solo del passato ma anche attuali: un gesto, un’azione o una relazione che vengano presentati o recepiti nello schema del dono acquistano una luce e una “potenza” particolari, essenzialmente per l’indeterminatezza di cui sono portatori, per l’apertura di relazioni non scontate, nonché per la possibile utilizzazione impropria della categoria stessa del dono.

Vale dunque la pena di considerare e osservare che il dono può coprire e rappresentare forme diverse, le quali articolano, precisano e al limite contraddicono quello che è lo schema generale e la logica di fondo di cui si sta trattando. La tavola qui presentata elenca sinteticamente cinque forme di dono: il dono-*beneficium* (utilizzando il termine usato quasi venti secoli fa da Seneca), il dono-*munus*, l’iper-dono, il dono interessato e il dono avvelenato. Ciascuna delle cinque forme è messa in relazione sia alle intenzioni del donatore sia alle conseguenze-funzioni prevalenti del dono, così come si verificano riguardo al donatario (o ai beneficiari).

Tav. 1 - Forme, intenzioni e conseguenze del dono (Gasparini, 2004)

<i>Forme</i>	<i>Intenzioni del donatore</i>	<i>Conseguenze-funzioni prevalenti del dono</i>
A) Dono- <i>beneficium</i>	gratuità	creazione di legami sociali liberi; solidarietà
B) Dono- <i>munus</i>	sfoggio di ‘grandezza’	affermazione di distanza sociale
C) Iper-dono	protettività, controllo	creazione di legami vincolanti; dipendenza
D) Dono interessato (pseudo-dono)	tornaconto personale	instaurazione di scambi o vincoli commerciali; ottenimento di favori; corruzione
E) Dono avvelenato (pseudo-dono)	annientamento avversari	distruzione di legami sociali

In sintesi, come si può osservare, la forma A (dono-*beneficium*) è l’unica che fa corrispondere pienamente la forma del dono alla sua sostanza, che è la gratuita e l’autenticità, vale a dire ciò che va a beneficio e a favore in primo luogo del donatario. Questa forma corrisponde pienamente al dono moderno ed ha come conseguenze la creazione di legami sociali liberi e autentici, sia in ambito interpersonale ridotto (diadi affettive, famiglia) sia in comunità più ampie e solidali.

La forma B, quella del dono-*munus*, pur garantendo ai donatari l’erogazione di un dono solitamente in denaro, trova motivazione nell’autopercezione di grandezza e munificenza del donatore, il quale attraverso il gesto tende a marcare le distanze sociali nei confronti dei beneficiari: il caso più eclatante al riguardo è forse quello della *sparsio*, lo spargimento delle monete alla folla, che usavano gli imperatori romani e che in forme analoghe si perpetua da parte di re e potenti per molti secoli in Europa.

La forma C, pur manifestandosi anch’essa come effettiva erogazione di un dono, ha motivazioni prevalenti o dominanti di controllo ed ha come esito l’instaurazione o la perpetuazione di situazioni di dipendenza del donatario nei confronti del donatore: è il caso classico, ben noto alla letteratura psicologica e psicoanalitica, delle forme di dono vincolanti effettuate dai genitori nei confronti dei figli oramai adolescenti e adulti.

La forma D, quella del dono interessato, si può considerare in realtà come espressione di un falso dono: uno pseudo-dono che si avvale delle forme del medesimo, specialmente nella erogazione di regali materiali o in denaro, che hanno in realtà la motivazione di un tornaconto personale nel “donatore”. Una estremizzazione decisamente illecita e non infrequente di que-

sta forma è rappresentata dalla erogazione di bustarelle, tangenti e simili a funzionari pubblici, politici o altri soggetti in posizione-chiave, allo scopo di ottenerne benefici economici o di altro tipo.

Persino il dono avvelenato (E), forma che mira all'annientamento degli avversari e ottiene di fatto – se realizzato – una distruzione anziché una creazione di legami sociali, è una specie di dono. La forza del dono avvelenato sta proprio nel presentarsi, naturalmente con modalità non percepibili dal donatario, come dono: sarà un cibo o una bevanda avvelenata servita proditoriamente a tavola, sarà il cavallo di Troia lasciato dagli Achei ai Troiani dopo dieci anni di inutili attacchi e di assedio alle mura di Ilio. Il cavallo di Troia poté aver ragione della resistenza decennale degli avversari proprio perché si presentava come dono (e come una singolarità, una sorpresa), e difficilmente in una società antica si poteva respingere un dono. Nonostante l'avviso contrario di Laocoonte, che secondo Virgilio dice di temere i Greci “*etsi dona ferentes*”, anche se portano doni, i Troiani accettano l'oggetto-dono e ne vengono annientati.

Vale solo la pena di avvisare che le situazioni di dono possono presentarsi nella realtà concreta come spurie, non sempre evidenti nella loro categorizzazione: è possibile che vi siano contatti e contaminazioni tra la forma del dono-*beneficium* e quelle del dono munifico, dell'iper-dono e persino del dono interessato.

3. Il dono mantiene anche oggi una grande vitalità: sono nate e stanno nascendo forme nuove di dono, consentite dalle tecnologie moderne – come il dono del sangue, il dono del rene e quello di altri organi –, dalla facilità di comunicazione dei mezzi oggi esistenti – certe forme di dono come ad esempio, tra molte altre, le adozioni a distanza –, dalla creatività di individui e gruppi. Non solo a livello individuale ma collettivo la decisione e la pratica del dono può innescare processi di enorme importanza, come quelli che consistono nell'instaurare una cultura di perdono anziché di vendetta tra gruppi sociali.

Che il perdono sia una forma tra le più alte e creative di dono in termini anche sociali o sociologici lo dimostra a titolo di esempio il lavoro della “Commissione per la verità e la riconciliazione” che ha svolto la sua attività in Sud-Africa dal 1995 al 1998 per favorire una situazione di pacificazione tra bianchi e neri dopo l'abolizione dell'*apartheid*: la Commissione, che rappresenta anche dal punto di vista del diritto un istituto assolutamente innovativo, venne voluta da Nelson Mandela e Nelson Tutu (premi Nobel per la pace); una interessante ricostruzione dei lavori è stata divulgata tra l'altro nel film *In my country* di J. Boorman (Gran Bretagna, Irlanda, Sud-Africa 2003).

La stessa crisi, non solo economica ma etica e di progetto che l'Occidente (e in realtà tutto il mondo) sta attraversando, può essere un'occasione singolare e stimolante di creatività nel disegnare nuovi rapporti economico-sociali, all'interno dei quali non solo lo stato e gli enti pubblici potranno acquisire un nuovo tipo di presenza, ma si potranno consolidare e rilanciare forme antiche, nuove o rinnovate ispirate al dono autentico e gratuito, fondamento della creazione di legami sociali solidi e duraturi.

Resta il fatto che sia donare che accettare il dono crea inevitabilmente uno squilibrio a livello economico, sociale, civile, culturale, persino politico talvolta: uno squilibrio che non è facile da risolvere e non sempre è fattore di crescita di sviluppo di potenzialità per gli interessati.

Per questo, ritengo che sia opportuno tornare alle parole che un grande poeta a cavallo tra Oriente e Occidente, Khalil Gibran, dedicò al dono, invitando donatori e beneficiari del dono a condividere una medesima consapevolezza:

E voi che ricevete – e tutti ricevete – non permettete che il peso della gratitudine imponga un gioco a voi e a chi vi ha dato.

Piuttosto i suoi doni siano le ali su cui volerete insieme.

Poiché preoccuparsi troppo del debito è dubitare della sua generosità che ha come madre la terra feconda e Dio come padre (Gibran, 1976, 21).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

G. GASPARINI (ed.), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Ed. Lavoro, Roma 1999; ID., *Il dono: tra economia e società*, «Aggiornamenti sociali» 55/3 (2004) 205-213.

K. GIBRAN, *Il profeta*, Guanda, Parma 1976.

J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

A.O. HIRSCHMAN, *Lealtà, defezione e protesta*, Bompiani, Milano 1982.

M. MAUSS, *Saggio sul dono*, in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, 153-292.

SENECA, *I benefici*, Zanichelli, Bologna 1991.

LUIGINO BRUNI

RIFLESSIONI SU DONO,
COMUNITÀ E MERCATO¹

Introduzione

Ogni relazione profonda con l'altro è insieme ferita e benedizione. L'altra faccia della felicità che mi porta la relazione interumana è occupata dalla sofferenza. Le esperienze umane fioriscono quando si riesce a convivere con questa tensione drammatica, diventano invece luoghi alla lunga invivibili quando si vuole prendere la benedizione senza la ferita.

La scienza economica con la sua promessa di una "vita in comune senza sacrificio", rappresenta nella modernità una grande via di fuga dalla "ferita dell'altro", e proprio per questo l'umanesimo dell'economia di mercato è tra i grandi responsabili (sebbene non l'unico) della deriva triste e solitaria del nostro tempo, una condizione umana senza gioia anche per aver creduto alla grande illusione che il mercato, o l'impresa burocratica e gerarchica, ci potesse regalare una buona convivenza senza dolore, ci facesse incontrare *un altro* innocuo e disarmato che scambiasse, invece di combattere, con noi. Il trucco, però, è che questo innocuo incontro con l'altro senza ferita è anche un incontro senza gioia, che non porta ad una vita pienamente umana, per la persona e per la società. Questa grande illusione della modernità oggi la stiamo pagando con la moneta della felicità², ed è ora che qualcuno chiami il bluff.

Al tempo stesso, la strada di una ritirata dai mercati non è percorribile – come non lo è quella dallo Stato³ – se è vero che la storia umana ci mostra che dove non arriva il mercato non è normalmente l'amore scambievole a prendere il suo posto; soprattutto nelle grandi comunità, il vuoto del contratto è spesso riempito da varie forme di "feudalesimo", dove il più forte sfrutta il più debole. Un mondo senza mercati non è una società decente; una società con soli mercati lo è ancor meno. Il mercato, questa terra di mezzo dove possiamo incontrarci senza sacrificio in modo civile e pacifico, è una conquista della civiltà e uno strumento di civiltà che, qualche volta, può anche allearsi con la gratuità, e diventare mezzo per una convivenza umana più libera e addirittura fraterna. Comunità e mercati possono essere coniugati in modo fecondo, e molte esperienze di economia sociale e civile, dell'Economia di Comunione (di cui si parla in questo saggio), sono importanti fatti (non teorie) che ci dicono che l'alchimia del contratto in dono può realizzarsi. Vediamo però a quali condizioni.

1. L'ambivalenza della vita in comune

«Studiando le grandi correnti del pensiero filosofico europeo riguardo la definizione di ciò che è umano, si giunge ad una conclusione inaspettata: la dimensione sociale, l'elemento della vita in comune, non è generalmente considerato necessario per l'uomo. Tuttavia questa tesi non si presenta come tale, è piuttosto un presupposto che non viene formulato»⁴.

In queste pagine cercheremo di comprendere alcune delle ragioni che hanno portato con la modernità all'affermazione di questa visione individualista e a-sociale dell'essere umano. Ve-

¹ Il presente testo sviluppa il cap. I del libro L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007.

² Noto è ormai il cosiddetto "paradosso della felicità", che ci riferisce all'evidenza empirica di società opulente che si stanno intristendo: cfr. BRUNI (2004) e SCITOVSKY (2007).

³ Sebbene ci sia un parallelismo tra Hobbes-politica e Smith-economia, qui mi limito a sviluppare solo la tradizione economica.

⁴ TODOROV (1998, 15).

dremo che la nascita della scienza economica moderna rappresenta una tappa importante nell'umanesimo individualistico della modernità.

Nella società tradizionale medievale, fortemente modellata attorno ad una certa comprensione del cristianesimo, la possibilità della vita in comune era profondamente legata all'idea del sacrificio e della sofferenza.

La radice di questa visione la troviamo nel pensiero greco, soprattutto nell'etica di Aristotele. Questo grande pensatore aveva colto un paradosso che si pone al cuore dell'intero Occidente: la vita buona, la vita felice, è *al tempo stesso civile e vulnerabile*. Siccome, come ci ricorda nella sua *Etica Nicomachea*, «l'uomo felice ha bisogno di amici» (cap. IX), e che per questa ragione «non si può essere felici da soli», non è allora possibile raggiungere la felicità nella solitudine e nella fuga dalla vita civile e dal rapporto con l'altro. Però, se la felicità richiede rapporti sociali, richiede cioè amicizia e reciprocità, e se l'amicizia e la reciprocità sono sempre faccende di libertà non controllabili pienamente da noi, allora la nostra felicità dipende da *quanto* e *se* gli altri rispondono e ricambiano il nostro amore, la nostra amicizia e la reciprocità. Se per essere felice ho bisogno di amici e di reciprocità, allora la vita felice ha una natura ambivalente: l'altro è per me gioia e dolore, l'unica possibilità per una vera felicità, ma è anche colui o colei da cui dipende la mia infelicità. La “vita buona”, la benedizione, dipende allora dagli altri che mi possono ferire. D'altra parte, se per evitare questa vulnerabilità mi rifugio nella solitudine e nella contemplazione al riparo dagli altri (la grande alternativa neo-platonica o cinica⁵), la vita non fiorisce in pienezza. Ecco allora che la tradizione di pensiero aristotelica, più che Aristotele stesso, ha associato la vita felice alla tragedia. Così si esprime a riguardo la filosofa contemporanea Martha Nussbaum: «queste componenti della vita buona sono destinate a non essere per nulla autosufficienti. Esse saranno invece vulnerabili in maniera particolarmente profonda e pericolosa» (Nussbaum 1996 [1986], 624).

In questo senso, la vita in comune, la *communitas*, porta iscritta nelle sue carni il segno della sofferenza. Il mondo giudaico ci ricorda, con alcuni grandi simboli e miti contenuti soprattutto nel Genesi⁶, che l'altro è al tempo stesso *benedizione* (perché senza di lui non posso essere felice) ma anche colui che mi *ferisce*, come nel racconto del combattimento di Giacobbe con l'angelo che è l'ispirazione alla base di questo scritto.

Il pensiero pre-moderno e antico aveva intuito questa natura *ambivalente* della “vita buona”: non si può essere felici senza *communitas*; ma proprio per il bisogno essenziale del rapporto con l'altro e della sua presenza, la vita buona della comunità si intreccia, in vari modi, con la morte – si pensi, ad esempio, che la prima città (Enoch) nella Bibbia viene fondata dal fratricida Caino, e che anche la fondazione di Roma è associata (in diversi miti) all'assassinio di Remo da parte di Romolo. Il Cristo crocefisso, come fondatore della nuova *koinonia* (l'*ekklesia*), è l'icona più forte di questa intuizione antica (anche se profondamente rinnovata), che ha modellato tutto l'Occidente. Sui rapporti umani si ritrova l'effigie del sacrificio e della sofferenza, e se non si accettano questo rischio e questa sofferenza, la vita non è pienamente umana.

Ecco perché l'idea di bene comune nell'Occidente pre-moderno, non era associata ad una somma di interessi privati; era piuttosto una *sottrazione*: solo rinunciando e rischiando qualcosa del “proprio” (del bene privato) si poteva costruire il “nostro” (il bene comune), che quindi era comune perché non apparteneva a nessuno.

⁵ Diogene, ad esempio, viveva in una botte, cercando di eliminare bisogni e desideri in modo da non dipendere da nessuna cosa per la felicità.

⁶ Anche il primo racconto di Adamo ed Eva nell'Eden incorpora già questa tensione: l'altro (la donna) è il solo essere che rende felice Adamo (neanche il rapporto con Dio gli bastava per essere felice), perché possono guardarsi “occhi negli occhi”, tra eguali; al tempo stesso l'altro diventa causa e complice della rottura dell'armonia originaria (il peccato). In generale tutte le volte che la Bibbia ci parla di rapporti tra fratelli, è normalmente l'elemento conflittuale e di morte che prevale (cfr. Esaù e Giacobbe, Giuseppe e i suoi fratelli).

2. La relazione interumana mediata dall'Assoluto

Va però subito notato che la visione pre-moderna del mondo, *Christianitas* inclusa, rimane sostanzialmente olistica: si vede la comunità, non si vede l'individuo⁷. L'Assoluto assorbe tutto, e l'individualità non emerge.

In particolare nell'uomo antico non si vede il rapporto IO-TU, l'intersoggettività orizzontale, tra uguali. L'ambivalenza della vita in comune, vissuta, sperimentata, intuita nella carne non era diventata nel mondo antico, né nell'Occidente pre-moderno, una cultura.

In realtà, anche le geniali intuizioni di Aristotele cui ho appena fatto cenno circa il bisogno di "amici" per una vita buona, vanno lette in un contesto sociale e culturale in cui l'amico non è realmente un tu ma è un alter-ego, un altro sé, come lo stesso Aristotele in più occasioni afferma. È, infatti, soprattutto la lettura di autori contemporanei come Martha Nussbaum a caricare di tragicità il pensiero di Aristotele sulla vita civile, ma nel pensiero originario del grande filosofo greco l'amico è scelto in modo accurato e altamente selettivo proprio per ridurre al minimo la possibilità del negativo. Gli amici sono pochissimi, perché se sono molti si aumenta il rischio del negativo. Ecco perché la *philia* di Aristotele è elettiva, e anche la vita della *polis*, fondata anch'essa su una forma di *philia*, è una *philia* tra uguali, e tra pochi (maschi, adulti, liberi, vengono esclusi i meticci, i meccanici, i contadini, i mercati, come Aristotele ben specifica nel primo libro della *Politica*), accomunati normalmente dalla stessa etnia. L'altro è portatore di una certa diversità, si dialoga con lui per trovare insieme la verità, ma è una diversità "positiva", tra simili, si ricerca la misura comune, non c'è il "non" che separa e ferisce.

Nel mondo antico, Grecia compresa, il rapporto interumano era comunque sempre mediato dall'Assoluto. La comunità è un unico corpo, un organismo, al cui bene tutte le componenti sono pre-ordinate («nessuno tra i cittadini deve ritenere di appartenere a se stesso, ma tutti allo stato»). A tale proposito è interessante notare, nel racconto del combattimento di Giacobbe del Genesi, che l'autore sacro vede Dio stesso, o un angelo, in quell'"essere misterioso" che combatte, non *l'altro uomo* (sebbene nel testo si parli di "un uomo"). Quella cultura non può vedere un altro uomo in quell'essere misterioso, perché l'altro con cui combattere e ferirsi è Dio (o, meglio, i suoi angeli, perché con Dio l'uomo non combatte, essendo totalmente altro). Nel combattimento con Dio, però, l'uomo antico vede subito la benedizione dietro quella ferita, la terra dei padri che attende Giacobbe, e l'accetta – un'operazione simile non sarà invece quella dell'uomo moderno che nell'altro uomo non vedrà la possibilità di benedizione, ma solo la ferita.

In questo rapporto con Dio, l'Assoluto, il dolore, il limite, il peccato sono orientati al trascendente: tutto acquista senso in questa prospettiva verticale, una prospettiva che tradotta nella vita civile diventa il sistema feudale e gerarchico, che rispecchiava un ordine divino benevolo (o così inteso) impresso dal Bene nelle dinamiche umane.

Il tu, l'altro, del mondo classico è dunque il trascendente, che nel mondo cattolico (e in tutta l'Europa prima della Riforma), si traduceva nella mediazione della Chiesa e dei sacramenti, e delle strutture sociali (dalla famiglia al re). Io non debbo entrare in rapporto profondo con te per essere felice: la mia felicità nasce dal rapporto con l'Assoluto, con Dio. La struttura relazionale fondamentale della pre-modernità è dunque triadica e ineguale⁸ (ma non trinitaria, dove, per definizione, i Tre sono uguali).

⁷ Ciò non significa negare alcune grandi esperienze individuali del mondo antico, o del medioevo cristiano, o che molti filosofi non avessero colto la realtà dell'individuo. La *cultura*, però, era olistica.

⁸ Potremmo rappresentare questa struttura relazionale con un triangolo dove nei due vertici della base ci sono IO e TU (ma senza collegamento orizzontale) e nel vertice alto DIO: io non incontro te, ma incontro Dio che mi media il rapporto con te.

Tutto il Medioevo è stato, quindi, una lenta emersione della categoria dell'individualità⁹. Un processo che si è svolto in modo armonioso fino all'umanesimo civile toscano nella prima parte del *Quattrocento*, ma che poi è esploso in un processo veloce e irreversibile con il Rinascimento, la Riforma, il Seicento e l'Illuminismo¹⁰. In questo processo culturale va collocata la nascita dell'economia politica moderna.

3. La scoperta del “tu”: l'angelo diventa l'altro

La modernità ha tra le sue caratteristiche fondamentali proprio la scoperta dell'altro come un tu, come una soggettività che mi si pone di fronte come diverso da me ma su un piano di uguaglianza. L'angelo (quell'essere misterioso che combatté con Giacobbe) diventa l'altro.

Una volta che l'Assoluto è uscito dal proprio orizzonte, una volta tramontato il Sole, nel crepuscolo degli dei l'uomo moderno ha abbassato lo sguardo, si è guardato attorno e si è accorto dell'esistenza dell'altro, di un *altro-che-non-è-lui*, e che dunque rappresenta un “non”¹¹.

Eccoci così arrivati al momento cruciale del nostro discorso: la scoperta dell'altro fatta dalla modernità è stata la scoperta del negativo e della “ferita” che l'alterità porta necessariamente con sé. L'uomo moderno ha visto soprattutto la ferita, non la benedizione dell'altro. La realtà dell'io e dell'altro-che-non-sono-io, non è stata associata al positivo e alla felicità che l'altro può darmi, ma al negativo, al non-essere, al “non”. L'entusiasmo per la scoperta della mia esistenza come soggetto (e in effetti di entusiasmo si è trattato) è stata accompagnata nella modernità dalla paura dell'esistenza anche dell'altro. Nello stesso istante in cui l'uomo moderno dice “io”, pronuncia il “tu” con paura, e quindi fa di tutto per non pronunciarlo, per non riconoscerlo come uguale e diverso da sé, né tantomeno come fonte indispensabile di felicità. La scoperta dell'altro non diventa una via di mutuo riconoscimento, ma apre una stagione – ancora in pieno sviluppo – di ricerca di vie di fuga per non incrociare gli occhi dell'altro.

Hobbes e Smith rappresentano due grandi momenti in questo processo epocale nelle scienze sociali. In sintesi, Hobbes con il Leviatano e Smith con la “mano invisibile” del mercato, hanno cercato un sostituto all'assoluto come mediatore del rapporto IO-TU. Davanti al “non” che la scoperta dell'altro portava con sé, il pensiero sociale moderno non ha voluto affrontare e attraversare quel negativo e quella ferita, ma ha riportato, di fatto, la struttura relazionale alla situazione della pre-modernità: IO-MEDIATORE-TU, dove il mediatore da Dio diventa il Leviatano o il mercato, che svolgono, occorre notarlo, la stessa funzione di impedire l'attraversamento di quel “buio” che è l'altro con un volto.

Ma solo quando l'altro mi chiede il nome, entra cioè in un rapporto personale con me, mi benedice: «‘Dimmi il tuo nome’. E qui lo benedisse» (*Gen 32,31*). Nella politica di Hobbes e nell'economia di Smith non c'è dunque una intersoggettività diretta, ma una relazionalità mediata e anonima, per paura del negativo e della sofferenza (la “ferita”) che quel “tu” personale incorpora. Il contratto – privato, in Smith, sociale in Hobbes – diventa così lo strumento prin-

⁹ Un discorso a parte andrebbe fatto per i grandi movimenti carismatici del Medioevo, dal monachesimo al francescanesimo, che hanno vissuto e trasmesso esperienze di fraternità, di relazionalità orizzontale, fraterna. Tali carismi, però, sono stati letti e interpretati all'interno dei sistemi filosofici e culturali dell'antichità (dell'Uno), non riuscendo così a sviluppare in istituzioni e dottrina il potenziale di nuova relazionalità in essi contenuto (anche se restano esperienze profetiche che hanno svolto la funzione del seme che è rimasto sepolto nel terreno della storia, per poi germogliare a suo tempo; il ruolo dei carismi nella pre- e post-modernità è stato più importante di quanto normalmente si racconti nei libri di storia: cfr. BRUNI 2006).

¹⁰ In un precedente saggio (BRUNI 2004) ho ricostruito questa evoluzione storica, che ha portato alla nascita dell'economia moderna individualistica. Per approfondimenti rimando a questo lavoro.

¹¹ Sarebbe interessante domandarsi il perché di questo “tramonto dell'Assoluto” nella cultura moderna. Una lettura suggestiva la si trova in ZANGHÌ (2007), che associa l'ateismo europeo all'evento cristiano dell'incarnazione di Dio, che diventa un “tu” per l'uomo, il quale può anche non riconoscerlo e negarlo.

cipale di questa operazione, dove il «contratto è innanzitutto ciò che *non* è dono, assenza di *munus*» (ESPOSITO 1998, XXV).

Le scienze sociali moderne nascono dall'invenzione di una *nuova* terzietà: non più il Terzo (Dio), neanche un terzo che apre e universalizza il rapporto io-tu, il terzo che è un "egli" o "lui", ma un terzo che è immune dal nostro rapporto, e che ci immunizza reciprocamente, e che garantisce (o ci promette) una terra franca nella quale incontrarsi senza ferirsi¹². La modernità al "tu" ha preferito *questo* "egli". È questa l'invenzione di una nuova forma di rapporto interumano, il contratto all'interno del mercato, che si presenta come una promessa di relazioni mediate senza sofferenza¹³.

Il contratto diventa così una nuova forma di reciprocità radicalmente alternativa a quella fondata sul libero dono reciproco: il dono ci accomuna poiché ci mette nella condizione di insistere su una terra comune, che, per definizione, non è *propria* a nessuno di noi, laddove il contratto ci rende reciprocamente immuni perché ciò che è mio *non* è tuo, e viceversa¹⁴. La terra comune, soprattutto quando è terra di rapporti tra eguali, è anche terra di conflitto e di morte, un conflitto e un dolore che la modernità non ha voluto accettare rinunciando – e qui sta il punto – anche ai frutti di vita di quella terra comune. La modernità ha voluto spezzare l'ineluttabilità di questo connubio – senza esservi riuscita, se non pagando un costo che si sta rivelando troppo alto.

La nascita dell'economia nel *Settecento*, l'opera di Smith in particolare, è un momento fondamentale nel progetto "immunitario" della modernità. Nell'economia moderna il bene comune è raggiunto senza alcuna forma di sacrificio legata al rapporto personale e tragico con l'altro: è semplicemente una somma di interessi privati (A+B), che grazie al mercato può diventare (A+Δa)+(B+Δb). La nuova *communitas* economica non richiede nessuna ferita e nessun rischio: ognuno cerca il proprio interesse personale e, senza incontro personale, il mercato (la "mano invisibile"), produce indirettamente anche il bene comune. Una «cooperation without benevolence», come dirà Hume, uno dei maestri di Smith.

Se il mercato fosse un ambito limitato e ben distinto della vita – come lo sport o l'opera classica – potremmo senza troppe preoccupazioni, e magari con un certo entusiasmo, accettare l'esistenza di questa zona franca dove incontrarci senza ferita e senza sofferenza. Ma se il mercato diventa la forma principale per organizzare la vita in comune, se entra in tutta la vita civile, allora una relazione civile affidata al solo contratto di mercato è insufficiente e pericolosa; né lo Stato Leviatano, che incorpora la stessa logica mediata e impersonale, può sanare tale "fallimento" della relazione interumana.

4. Oltre l'economia "erotica"

Esiste una forte analogia tra le tre forme dell'amore classico: *eros*, *philia* (l'amore condizionale dell'amicizia) e *agape* (l'amore incondizionale, perché totalmente donato), e il discorso economico. Importante è l'analogia tra *eros* e contratto. Platone (nel *Simposio*), fa nascere *eros* dall'unione di indigenza (*Penia*) e espediente (*Poros*)¹⁵. L'amore erotico nasce da una

¹² Sul significato del "terzo" nella relazionalità umana, è ottimo il lavoro filosofico di Luigi ALICI (2004).

¹³ «Lo Stato-Leviatano coincide con la dissoluzione di ogni legame comunitario. Con l'abolizione di qualsiasi relazione sociale estranea allo scambio verticale protezione-obbedienza. Nudo rapporto di irrelazione» (ESPOSITO 1998, XXVI).

¹⁴ Esposito fa infatti notare che la contraddizione più radicale non è tra comunità e società, ma tra *communitas* e *immunitas*.

¹⁵ In realtà, la mitologia è molto abbondante riguardo la genealogia di *eros*: «Vi sono diverse versioni della sua genealogia. A volte viene considerato figlio di Afrodite generato con Zeus o con Ares o con Ermete oppure da Ermete e Artemide. Una tarda leggenda di origine poetica lo definiva figlio di Iride l'arcobaleno e del vento dell'Ovest. Più spesso è detto figlio di Afrodite e Ares o divinità primordiale. Per personificare le diverse forme

povertà, da una indigenza, che si vuole colmare attraverso l'altro; e il corteggiamento ricorre ad espedienti per raggiungere lo scopo, per soddisfare il desiderio. Analogamente per il contratto: la relazione contrattuale nasce quando ho una povertà, mi manca qualcosa che cerco in te (e tu in me), e il processo di contrattazione (basato sulla seduzione-persuasione, come ben affermava Adam Smith) è molto vicino al corteggiamento amoroso, come è evidente nei mercati non anonimi e personalizzati di tutto il mondo. Come l'*eros* (inteso come idealtipo) è un amore che non richiede gratuità, ma è relazione "mutuamente vantaggiosa" senza che ciascuno sia mosso dal bene dell'altro, ma dalla ricerca del proprio bisogno o piacere, così neanche il contratto ha nel suo repertorio la gratuità ma nasce dal desiderio e dai bisogni. Nondimeno, come l'*eros*, esso è forza fondamentale per la vita individuale e sociale.

Ma siamo sicuri che questa "mutua indifferenza" sia la forma dell'amore dell'*eros*, o che questa interpretazione dell'*eros* ci aiuti a capire la natura e la funzione civilizzante e umana dell'amore e della relazione interumana?

Innanzitutto occorre fare una prima considerazione. Se il corpo non diventa dono per l'altro/a (come accade nella relazione di *philia*¹⁶ e ancor più di *agape*), se non nasce una relazione "terza" dove ci incontriamo uscendo ciascuno da noi stessi (la relazione è sempre un terzo rispetto ai due o più, sebbene non sussista indipendentemente dalle persone che la generano¹⁷), non c'è il terreno comune dove uscendo ci incontriamo, contaminandoci perché ci riconosciamo come persone diverse. Da questo punto di vista, allora, la relazione erotica può essere assimilata per analogia alla relazione contrattuale, senza gratuità, auto-centrata, immune e mediata.

Occorre però procedere oltre.

Il modo appena esposto di leggere la relazione contrattuale non è infatti l'unico possibile, ma è quello che è prevalso nella tradizione economica, succintamente esposta nelle pagine precedenti: A interagisce con B e B con A, le due relazioni restano indipendenti e equivalenti, e il bene dei due contraenti, l'interesse, è totalmente indipendente l'uno dall'altro. A, ad esempio, quando ripara la lavatrice a B, è esclusivamente interessato ad ottenere il denaro di B, e non inserisce affatto tra le sue variabile l'interesse o il bene di B. Analogamente B: non le interessa l'obiettivo di A, vuole solo riparare la sua lavatrice e sa che se non paga, A non raggiunge il suo scopo. Le loro azioni sono due azioni individuali indipendenti e separate, che si incrociano senza toccarsi.

Quale eros può essere comparato con una tale struttura relazionale? Se due persone (A e B) concepiscono il rapporto d'amore secondo una tale struttura relazionale, verrebbe da chiamare un tale rapporto una forma di narcisismo (o di auto-erotismo) più che un *incontro* (tantomeno d'amore). In *questo eros* non c'è ferita perché in realtà non c'è né un "tu" né un "noi", c'è solo una somma di "io" separati e reciprocamente immuni. Non è, questo, un incontro "io-tu" ma, nelle parole di Martin Buber, un "io-ciò", un doppio incontro tra un soggetto e un oggetto.

che può assumere, gli vengono attribuiti a volte dei fratelli, come Anteros, che personifica l'amore corrisposto. Un tardo racconto lo indica come lo sposo che Psiche non avrebbe mai dovuto vedere in volto» [[http://it.wikipedia.org/wiki/Eros_\(mitologia\)](http://it.wikipedia.org/wiki/Eros_(mitologia))]. La lettura dell'*eros* da parte di Platone è stata, comunque, quella che più ha influenzato la tradizione filosofica.

¹⁶ L'economia conosce anche la relazionalità della *philia*, soprattutto come *mutualità*: l'intero movimento cooperativo e l'associazionismo, di ieri e di oggi, si è concepito attorno ai principi fondativi della mutualità e dell'amicizia; ma anche le imprese più normali (o "capitalistiche") non potrebbero crescere e durare se in certi contesti e momenti della dinamica organizzativa i componenti dei gruppi di lavoro, degli uffici o dei dipartimenti non sperimentassero forme di amicizia che li spinge ad andare oltre ciò che prevede il contratto, a perdonare o a dire grazie.

¹⁷ Interessante a tale riguardo è tutto il dibattito filosofico e teologico sulla natura della relazione, se essa è sostanza o, come riteneva ad esempio Aristotele, accidente. Tommaso d'Aquino si spinse a considerare sussistenti (sostanziali) le relazioni intra-trinitarie, mentre per quelle inter-umane nessuno (a quanto mi risulta) le ha considerate sussistenti indipendentemente dalle persone (cfr. BRUNI 2004).

E qui sta il punto del nostro discorso: un mercato che si riduce alla struttura relazionale che abbiamo appena esposta (che, nota bene, è proprio l'idea che è prevalsa nella scienza economica moderna e contemporanea), non genera rapporti (anche solo contrattuali), ma è narcisismo economico, analogamente a quanto accade in certi "incontri" virtuali in rete, che solo uno sprovveduto potrebbe chiamare "amore" o "amicizia".

Come ci indica Hannah Arendt (1994), gli «interessi costituiscono, nel senso più letterale del termine, qualcosa che *inter-est*, che sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle» (*ivi*, 133).

Come l'*eros* diventa pienamente se stesso, amore che unisce e lega, quando va oltre il narcisismo donandosi all'altro, facendosi cioè contaminare dalla *philia* e dall'*agape* (ma, potremmo chiederci, si chiama ancora *eros* quando accade questo?), così il contratto di mercato è forma di relazionalità civile e civilizzante se si apre alla *philia* e – perché no? – all'*agape*, perché una società post-moderna, tra l'altro, che perdesse il contatto con l'*agape* nella sfera pubblica lo perderebbe presto anche nella sfera privata, poiché nelle società globalizzate un velo separatore che si sta squarciando è proprio quello che delimitava nelle società tradizionali il confine tra pubblico e privato.

Conclusione: comunità oltre il comunitarismo

Un mercato post-narcisista è un mercato che si apre alla ferita e alla benedizione dell'altro.

Il comunitarismo sente il bisogno di superare la *sola* dimensione erotica delle relazioni sociali, ma si ferma alla *philia*, e spesso si chiude nel limite dell'elettività e dell'esclusività che, come ci ricordava già Aristotele, caratterizza la *philia*, facendola assomigliare ad un io gigante, ad un narcisismo di gruppo o ad un mero contratto (Boltansky 2006). L'*agape* rompe il particolarismo della *philia*, aprendo il "noi" all'"egli" che non è amico, che non è dentro, ma è fuori e chiama la *philia* a trascendersi (ad esempio i poveri estromessi dai club dei ricchi, tipo G8).

È a questa elettività della *philia*, e del comunitarismo, che autori come Marion o Boltansky oggi reagiscono, e propongono l'*agape* come una forma di relazione senza reciprocità, per esorcizzare la chiusura della *philia*. La mia prospettiva è un po' diversa, poiché penso che anche l'*agape* resti una forma di reciprocità, sebbene non condizionale (come la *philia*). La vita buona è sempre esperienza di reciprocità, una reciprocità che però va letta su più registri, dal contratto all'*agape*¹⁸.

L'umanesimo del mercato ha avuto anche degli importanti meriti nella modernità: ha consentito l'affermazione di due dei principi fondativi del Settecento, la libertà e l'uguaglianza, la libertà individuale soprattutto. C'è però un terzo principio dimenticato: la *fraternità* (Baggio 2007). Quella libertà e uguaglianza promesse dal mercato hanno richiesto il sacrificio della fraternità, perché la loro affermazione è avvenuta sul sacrificio della relazione di fraternità. La moneta con cui l'economia di mercato ha pagato le sue libertà e i suoi diritti di eguaglianza (conquiste certamente importanti) è stata proprio la fraternità. Ma senza fraternità la vita non fiorisce, non c'è felicità, né umanità piena. Certo, la vita non è felice né pienamente umana anche quando mancano libertà ed eguaglianza. La sfida della post-modernità sarà quella di tenere assieme questi tre principi, poiché l'umanesimo occidentale funziona davvero solo se è tridimensionale. Invece, la grande illusione dell'umanesimo del mercato è stato pensare che si potesse salvare qualcosa di autenticamente umano una volta rimossa la relazione di fraternità, con tutto il suo carico tragico di dolore e di sofferenza. Il "paradosso della felicità" ci dice sostanzialmente a quale caro prezzo stiamo pagando oggi quel sacrificio della fraternità.

¹⁸ Per una argomentazione di questa tesi di una *agape*-reciprocità, rimando a BRUNI (2006).

E qui dobbiamo tornare a quella splendida icona del combattimento di Giacobbe, con cui abbiamo aperto il nostro discorso.

Quel racconto biblico è inquadrato all'interno del ritorno di Giacobbe nella terra dei padri dopo l'esilio presso lo zio Labano per sfuggire al fratello ingannato Esaù. Per comprendere pienamente quella benedizione che l'angelo – o l'essere misterioso – dà a Giacobbe, occorre partire da una fraternità ferita, quella tra Giacobbe e suo fratello gemello Esaù. Il Genesi ci racconta (cap. 27) una precedente benedizione che Giacobbe strappò dal vecchio Isacco con l'inganno, togliendola illegittimamente a Esaù¹⁹.

La ferita che Giacobbe riceve dall'angelo è anche un ferita che ristabilisce una fraternità spezzata, che risana una ferita più radicale, quella della fraternità.

Anche la società di mercato contemporanea ha ferito la fraternità, e anche qui con un inganno, quello di prometterci una buona convivenza senza gratuità. Questo inganno deve essere espiato se vogliamo riappropriarci dell'umano, e solo un "corpo a corpo" con l'altro in carne e ossa, e l'accettazione della ferita che questo combattimento può procurarci, può ristabilire oggi un nuovo legame sociale, una nuova fraternità, che ancora non sappiamo intravedere.

Il comunitarismo non può essere il punto di approdo, poiché solo una fraternità universale, non elettiva e chiusa, può soddisfare l'esigenza di *communitas* dell'uomo post-moderno. La sfida, la lotta, è impegnativa, ma assolutamente vitale per la qualità dell'umano del terzo millennio.

BIBLIOGRAFIA

- L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.
H. ARENDT, *Vita activa* [1958], Bompiani, Milano 1994.
ARISTOTELE, *Politica*, Laterza, Bari 1993.
A. BAGGIO (ed.), *Il principio dimenticato*, Città Nuova, Roma 2007.
L. BOLTANSKY, *Stati di pace*, Via e Pensiero, Milano 2006.
L. BRUNI, *L'economia, la felicità e gli altri*, Città Nuova, Roma 2004.
—, *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma 2006.
—, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007.
R. ESPOSITO, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998.
M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996.
T. SCITOVSKY, *L'economia senza gioia*, Città Nuova, Roma 2007.
A. SMITH, *The wealth of Nations* [1776], OUP, Oxford 1976.
T. TODOROV, *La vita in comune*, Pratiche editrice, Milano 1998.
G. ZANGHÌ, *Notte dell'Europa*, Città Nuova, Roma 2007.

¹⁹ Giacobbe – con la complicità della madre Rebecca – si traveste da Esaù, e ottiene dal padre la benedizione («preparami un piatto di mio gusto e portami da mangiare, perché io ti benedica prima di morire», *Gen 27,5*).

ELENCO DEI QUADERNI PUBBLICATI

- n. 1 – Soddisfazione del cliente e brand equity, R. Fiocca (Aprile 2004).
- n. 2 – Ripensare il lavoro, E. Beltramini (Maggio 2004).
- n. 3 – Il mercato del credito al consumo in Italia: alcune considerazioni, F. Poli (Novembre 2004).
- n. 4 – L'efficacia della comunicazione aziendale, E.T. Brioschi (Aprile 2005).
- n. 5 – Il terziario come motore e nuova frontiera dello sviluppo economico, G. Panzeri (Gennaio 2006).
- n. 6 – Alcune scelte strategiche delle aziende del terziario e dei servizi, G. Pavan (Febbraio 2006)
- n. 7 – Le traiettorie dell'innovazione nei servizi: esperienze a confronto, R. Sebastiani (Gennaio 2007)
- n. 8 – Innovazione tecnologica e coordinate etiche, A. Longo, N. Patrignani (Gennaio 2007)
- n. 9 – Il Reclutamento e la Selezione: fattori critici di successo tra mercato, cultura aziendale, identità personali, R. Zuffo (Giugno 2008)
- n. 10 – Il Codice del consumo: riflessioni ed esperienze a due anni dall'entrata in vigore, G. Giordano (Settembre 2008)
- n. 11 – Economia di mercato e forme del dono, S. Macchi (Febbraio 2009)

Finito di stampare da
centro stampa

BOLLO

MILANO - 02 86451767
nel mese di Febbraio 2009