

TCRS



Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Quaderno 2010

Lorenzo Scillitani

RECIPROCIÀ SENZA OBBLIGHI E OBBLIGO SENZA RECIPROCIÀ: DAL DONO ALLA FIDUCIA

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

Lorenzo Scillitani
Università degli Studi del Molise
lorenzo.scillitani@unimol.it

In:
Reciprocità e alterità. La genesi del legame sociale
Quaderno 2010

ISSN: 1970-5476
Centro Studi
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania
Tel. +39 095 230478 - Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

Lorenzo Scillitani

RECIPROCIÀ SENZA OBBLIGHI E OBBLIGO SENZA RECIPROCIÀ: DAL DONO ALLA FIDUCIA

Nelle pagine che seguono verrà esperito il tentativo di rileggere, e di ridiscutere, il *principio di reciprocità*, quale risulta in particolare presentato nell'opera di Marcel Hénaff¹, nella sua supposta idoneità a rendere interpretabile, nel suo complesso, la *genesi del legame sociale*. La stessa nozione di «legame sociale» sarà sottoposta alla verifica di talune sue premesse epistemologiche, in ordine alla sua capacità di rendere l'idea del fenomeno sociale specificamente *umano*. Antropologia e filosofia saranno interrogate, nei rispettivi ambiti di competenza, quanto alle prospettive che la formulazione e l'applicazione della *regola* di reciprocità, nelle sue valenze etiche, giuridiche, politiche, possono aprire, ovvero chiudere, ad una rappresentazione della socialità umana di base che riconsideri i fattori *associativi* insieme con quelli (più o meno in apparenza) *dissociativi*. Si seguirà un percorso filosoficamente accidentato, a procedere dall'esposizione di alcune dinamiche caratterizzanti il *dono*, passando attraverso rinvii significativi all'esperienza della *fiducia*, sul presupposto che le logiche della reciprocità non sempre reggono alla prova dell'*esistenza*, e comunque non sembrano reggere alle sue prove *decisive*, identificabili in situazioni-limite come la malattia, o la morte. Contestualmente al riscontro di forme di reciprocità che non comportano *obblighi*, e correlativi *diritti*, si osserverà che, viceversa, le dimensioni che *umanizzano* la vita umana individuale, e inter-individuale, si spiegano, in prima e fondamentale istanza, sulla base di obblighi *incondizionati*, privi di qualunque elemento di reciprocazione, o di reciprocabilità, diretta o indiretta.

Veniamo dunque all'esame del nostro autore di riferimento, il quale, nell'ampia letteratura fiorita negli ultimi decenni intorno alla fenomenologia del dono², si

¹ Lo spunto della discussione è offerto, in particolare, dal testo di Hénaff *On the Norm of Reciprocity*, in «Teoria e Critica della Regolazione Sociale», Quaderno 2010, riletto nell'insieme dell'opera *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia* (Troina, Città Aperta, 2006) – sul quale si veda la presentazione di Gérald Sfez *Le don, l'argent, la philosophie*, in «Esprit», febbraio 2002, pp. 121-134 – e di altri interventi di Hénaff sul tema.

² Nella prospettiva antropologico-filosofica che qui interessa basterebbe tener presente la densa intervista concessa da Hénaff a Olivier Mongin, *De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don?*, in «Esprit», febbraio 2002, cit., pp. 135-158. Per una ripresa complessiva della tematica socio-antropologica inerente alla reciprocità *del* e *nel* dono si veda, di J. T. Godbout, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Milano, Vita & Pensiero, 2008, pp. 147-159.

presenta sotto la duplice veste di antropologo-e-filosofo, sfuggendo ad indebite ibridazioni interdisciplinari come a vetusti irrigidimenti in «specialità» autoreferenziali. Il sullodato Hénaff è infatti, al contempo, un pensatore che ha saputo dialogare con un antropologo come Claude Lévi-Strauss³, e un ricercatore che ha intrecciato un costante e fecondo dialogo con un filosofo come Paul Ricoeur⁴, oltre che con Emmanuel Lévinas. La confluenza della sensibilità dell'antropologo e della capacità riflessiva del filosofo fanno di Hénaff un raro esempio di come un atteggiamento genuinamente «transdisciplinare» possa far maturare un approccio *integrale* ai problemi dell'uomo e della società, nell'ottica di una antropologia filosofica ricca dei contenuti elaborati in sede di osservazione diretta di pratiche, condotte, sistemi, e nello stesso tempo votata ad una ermeneutica complessiva del *senso* di tali contenuti.

Hénaff non esita a chiamare in causa Lévi-Strauss – insieme col sociologo Alvin Gouldner – quale «padre nobile» di una teoria che interpreta la società umana in termini di reciprocità⁵: a partire dalla *proibizione dell'incesto*⁶, il *principio* di reciprocità si struttura al livello sociale, etico, per acquistare niente meno che il significato di *codice genetico dell'alterità*⁷, di individui e gruppi umani, che nel legame dell'*alliance*⁸ troverebbe il nucleo della relazione politica. Come dire che la percezione dell'altro è resa possibile da reti e vincoli di reciprocità: su di un piano *epistemologico*, la chiave di accesso alla categoria della reciprocità viene fornita dal modulo dello *scambio*, mentre un piano di approfondimento *ontologico* richiederebbe di comprendere che la vera relazione di replica attivata dallo scambio è la fonte della regola di reciprocità⁹. La ripresa di alcune analisi di Marshall Sahlins

³ Sull'antropologo recentemente scomparso si veda, di Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 2000.

⁴ Frequenti sono i rinvii di Hénaff a Ricoeur, il quale ha a sua volta dedicato allo studioso in parola un breve testo accuratamente critico («*Considérations sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce*» selon Marcel Hénaff) in «Archivio di filosofia», 2004 - *Il dono e il debito*, pp. 37-44.

⁵ Cfr. M. Hénaff, *On the Norm of Reciprocity*, cit., p. 2.

⁶ Cfr. Id., *L'interdit de l'inceste et le principe de réciprocité*, in *Le Siècle de Lévi-Strauss*, Paris, CNRS, 2008, pp. 49-56.

⁷ In prospettiva filosofica questa categoria è stata fatta oggetto di accurate e dense trattazioni: senza voler con questo omettere alcune, ci limitiamo, per l'economia del nostro discorso, a rimandare al numero monografico della rivista «Paradigmi» (*Pensare l'alterità*, n. 60, 2002) e al lavoro di Salvatore Currò *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Roma, LAS, 2005.

⁸ *Alliance* è un termine che, nel lessico di Lévi-Strauss, corrisponde di volta in volta a «matrimonio», «imparentamento», più di rado ad «alleanza». Ove non suggerito altrimenti, è generalmente preferibile non tradurre questo vocabolo, in modo da custodirne la polisemia, variabile a seconda dei contesti.

⁹ Cfr. M. Hénaff, *On the Norm of Reciprocity*, cit., p. 3.

sull'economia «primitiva»¹⁰ consente a Hénaff, dopo un cenno alle ricerche di Bronislaw Malinowski sul *kula* delle Isole Trobriand, di schematizzare tre poli di reciprocità: il polo della reciprocità *generalizzata* – o solidarietà –; il polo della reciprocità *bilanciata*, o *simmetrica*; il polo della reciprocità *negativa*. Dalla critica di questo schema, che per Hénaff porterebbe a confondere lo scambio di doni con lo scambio commerciale, che viene regolato in base alla reciprocità *positiva* di carattere *contrattuale*, prende avvio la formulazione di un'ipotesi che procede dalla distinzione tra una forma di reciprocità *duale* (declinata come solidarietà) e la *mutualità*, o reciprocità *plurale*¹¹.

In continuità con una gloriosa tradizione antropologica, inaugurata da Marcel Mauss, Hénaff indica nel *dono* – in particolare nel dono qualificato come *cerimoniale* – il fattore che presiede al *riconoscimento pubblico* tra gruppi umani¹². La ricostruzione di *modi costitutivi* della reciprocità porta Hénaff a suddividerla in due categorie fondamentali: la reciprocità come *complementarità* e la reciprocità come *reattività*. La prima si caratterizzerebbe secondo le modalità della *simmetria* – di diritti e di doveri (come in Talcott Parsons) –, e dell'*interdipendenza* – come nella *koinonía* descritta nella *Politica* di Aristotele, o come nel caso degli scambi commerciali –; la seconda in base alle modalità dell'*alternanza* – o «turnazione» –, e della *replica* – come nel caso della reciprocità dissimmetrica studiata da Sahlins o dello scambio generalizzato quale si delinea nella lettura di Lévi-Strauss¹³. La rivalità agonistica e la vendetta offrono il modello al quale si conforma la reciprocità dell'*alternanza*, secondo una dinamica duale di azione-reazione che, nella forma della reciprocità *contrattuale*, si sottopone a logiche di limitazione del libero gioco

¹⁰ È inevitabile fare riferimento all'opera di Sahlins *L'economia dell'età della pietra* (Milano, Bompiani, 1980), che elabora tutta una antropologia e una filosofia *politica* della reciprocità.

¹¹ Cfr. M. Hénaff, *On the Norm of Reciprocity*, cit., p. 9. Il significato ascritto da Lévi-Strauss alla mutualità quale *atteggiamento elementare* ha, piuttosto, a che fare con una disposizione di affetto, di tenerezza e di spontaneità condiviso dai membri di un gruppo familiare, a differenza della reciprocità, consistente in uno scambio di prestazioni e controprestazioni (cfr. C. Lévi-Strauss, *L'analisi strutturale in linguistica e in antropologia*, in *Antropologia strutturale*, Milano, il Saggiatore, 1990, p. 64). Hénaff condivide, comunque, con la letteratura sociologica la significanza *multilaterale* che la reciprocità acquisterebbe con Lévi-Strauss (cfr. L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, 2004, 2, p. 273). Al livello di una riflessione in tema di etica si tenga presente che, per Alan Gewirth, la nozione di reciprocità «costituisce un requisito preliminare: la comunità dei diritti è impernata intorno alla nozione di «mutualità», nozione da cui la nozione di eguaglianza è implicata, anche se non può venire derivata a sua volta da quella di eguaglianza; indica una relazione dinamica e interattiva ed è quindi qualcosa di più della reciprocità in quanto non successiva ma simultanea» (S. Cremaschi, *Reciprocità*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, X, p. 9497). Si avrà modo di registrare quanto estrinseca sia, rispetto ad un pensiero giuridico che intenda non occultare i nessi tra diritto, dono e fiducia, la «mutualizzazione» della reciprocità così tentata.

¹² Cfr. *art. cit.*, p. 11. Sull'«enigma» del dono reciproco cerimoniale – caratterizzato dalla triplice figura dell'offrire/sfidare/legare – cfr. M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 184 e ss.

¹³ Cfr. *art. cit.*, p. 11-14.

relazionale¹⁴. In quest'ultima forma, la reciprocità sembra non coinvolgere il *self* dei soggetti che si scambiano beni: l'adempimento di obblighi reciproci prescinde da elementi come la *fiducia*, sia pure riconosciuta quale fattore cruciale nell'avvio delle negoziazioni come nella fase di realizzazione degli impegni assunti¹⁵. La relazione contrattuale si qualifica come giuridica nella misura in cui implica, fondamentalmente, dimensioni di simmetria quali *l'equivalenza* e *l'equità*: sono queste, infatti, a rendere possibile un ordine di *giustizia* all'interno di un più ampio sistema giuridico, politico ed etico¹⁶.

Il calco nel quale usualmente si intende la reciprocità è dato dalla relazione duale: invero, la relazione plurale, impostata come mutualità, dilata la semantica stessa della reciprocità, sulla base di criteri distintivi – numero degli agenti, tempo, natura dell'azione – che permettono di identificare la società stessa come un *network* di relazioni¹⁷ garantito da una continuità temporale, sotto il segno di un hobbesiano contratto di pace che impegna tutti *con* tutti in forme di *simmetria multipla*¹⁸. Hénaff riprende da Ricoeur l'osservazione per la quale l'estensione della reciprocità in mutualità postulerebbe il passaggio da una *logica* a una *fenomenologia*¹⁹, ossia da una sequenza di atti e contro-atti, più o meno attesi e provocati (si pensi alle logiche del dono/contro-dono), ad una inter-azione fortemente orientata ad atteggiamenti solidali e condivisi, capace di sviluppare una specifica portata *etica*. La fiducia inciderebbe in via essenziale nel determinare i legami mutui, lì dove, con riguardo alla reciprocità, resterebbe tema di una ricerca – ricerca di una fiducia da stabilire, o da ri-stabilire, in funzione del recupero di una reciprocità alterata²⁰. La *relazione di riconoscimento* si inaugura come duale: accompagnata nel suo sorgere dalla *norma di reciprocità*, essa apre la via alla *mutualità plurale*, che dà alla socialità umana la sua consistenza, integrando il sé e l'altro, reciprocati o reciprocabili, in una dimensione *comunitaria* che *obbliga* i partecipanti ad una molteplicità di relazioni, attuali e potenziali²¹.

Da una rapida ricostruzione della lettura di Hénaff emerge che la reciprocità donativa, e contro-donativa, si comunica agli scambi commerciali contrattualmente,

¹⁴ Cfr. *art. cit.*, p. 15.

¹⁵ Cfr. *art. cit.*, p. 16.

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁷ Cfr. *art. cit.*, p. 17.

¹⁸ Cfr. *art. cit.*, p. 18.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. *art. cit.*, pp. 18-19.

²¹ Cfr. *art. cit.*, p. 20.

quindi giuridicamente, regolati in una maniera tale da generare un *potere di legame* che resterebbe solo virtuale se non desse luogo, e tempo, a quella comunità *in nuce* che è costituita dal *mutuum* «al plurale» in cui si sostanzia la condizione pacifica che contrassegna tutto ciò che, per principio, si dà come *convenzione*. In un saggio meno recente, dedicato a Lévinas, Hénaff definisce la mutualità come fiducia *istituita*²², volendo con ciò accentuarne il carattere etico²³. È sintomatico che, per Hénaff, il transito dalla reciprocità alla mutualità si svolga come transito *dal dono alla fiducia*: come se fosse realmente avvertito che la questione del donare, del donar-si, dell'essere donati²⁴ – a sé stessi –, postula un livello ancora più essenziale, che corrisponde a una *questione di fiducia*²⁵. Se ne rende consapevole la

²² In altra sede (mi permetto rinviare al mio *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologico-filosofiche*, Torino, Giappichelli, 2007, p. 133 e ss.) si è tentato di congetturare che il diritto stesso può essere interpretato come fiducia istituita, circoscritta in dettaglio da taluni temi esemplificativi, come quello leggibile nella discussione hegeliana del deposito di beni trattato da Kant. Si vuol tornare sull'argomento soltanto per segnalare che, a tale riguardo, per Karl Löwith, il quale a sua volta critica Hegel, la fiducia «presuppone l'essere-l'uno-con-l'altro e ciò senza dubbio «deve essere», nella misura in cui *colui che* ha fiducia, essendo ed avendo fiducia, presuppone già *un altro* col quale è e del quale ha fiducia. La fiducia è un *rapporto-di-fiducia* ed in quanto *rapporto-di-fiducia* viene richiesta non perché altrimenti non si darebbe alcun *depositum*, ma perché, in generale, senza fiducia non può sussistere un vero rapporto personale. Affidando un *depositum* all'altro, qualcuno affida se stesso ad un altro. Ed una tale condotta contravverrebbe al suo proprio presupposto (il possibile *rapporto-di-fiducia*) se non potesse fondarsi sulla comunanza del rapporto»(K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli, Guida, 2007, p. 235). Rispetto a tutti gli autori che enfatizzano il principio di reciprocità come chiave di volta ermeneutica della relazionalità umana, il giovane Löwith, nella sua tesi di abilitazione del 1928, mostra, in ogni caso, di tenere nel dovuto conto la *paradossalità* della comunicazione tra (il) sé e (l')altro – reciprocabili non come tali, semmai quanto ai loro diritti e obblighi (con tutte le riserve del caso) –, messa in evidenza dalla enunciazione kierkegaardiana della comunicazione indiretta (cfr. *op. cit.*, pp. 256-259).

²³ Cfr. M. Hénaff, *Alterità e reciprocità: la questione del dono in Lévinas*, relazione presentata al Colloquio internazionale *Un siècle avec Lévinas: Lévinas en héritage*, 19-25/7/2006, p. 10.

²⁴ Per una recente ripresa, in proposito, dell'*ontologia* di Claude Bruaire nelle sue valenze filosofico-morali e filosofico-sociali si veda la tesi di dottorato in Filosofia di A. F. Ouamouno, *Du fondement de l'existence humaine aux interférences politique et religion*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 2009.

²⁵ «La rivoluzione di pensiero proposta da Hénaff consiste nello spostare l'accento della relazione sul donatore e sul donatario e nel cercare la chiave dell'enigma nella mutualità stessa dello scambio *tra* protagonisti e nel definire questa operazione condivisa con il termine di mutuo riconoscimento. L'enigma iniziale della forza che si presume risieda nella cosa stessa si dissolve se la cosa donata e ricambiata è ritenuta essere il pegno e il sostituto del processo di riconoscimento, ossia il pegno dell'impegno del donatore nel dono, il sostituto della fiducia nel verificarsi del gesto del contraccambiare. Sarebbe la qualità della relazione di riconoscimento a conferire il proprio significato a tutto ciò che prende il nome di presente» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 264-265). Ricoeur faceva osservare che «la relazione di mutualità può essere considerata come un riconoscimento che non riconosce se stesso, dato il suo maggiore investimento nel gesto rispetto alle parole, e lo fa esclusivamente simbolizzandosi nel regalo» (*op. cit.*, p. 265). Il terzo non sarebbe più, come in Mauss, lo *hau* maori – lo *spirito* del dono che si consegna in legame *giuridico* tra le persone (cfr. V. Descombes, *Le istituzioni del senso*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2006, pp. 321-322) – o, come nella critica di Lévi-Strauss, la forza coercitiva attribuita alla relazione di scambio, ma verrebbe a coincidere nel *tra* condivisivo del riconoscimento mutuo: ma, tra una hegeliana lotta *per* il riconoscimento e la mutualità fiduciale del dono-per-dono, non si ha, in ultima analisi, la conversione di un negativo in positivo (cfr. M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, cit., p. 194, n. 61, e la relativa critica, mossa a Bruno Karsenti, a riguardo del tentativo di «mescolare» Mauss con Hegel attraverso Kojève), restando inalterati i termini, dialettici, della questione? Jean-Luc Marion ha intravisto che, nella fiducia «faccia a faccia», *ne va* dell'amore: è cioè in questione qualcosa che fa eccezione allo scambio, e alla stessa giustizia, quasi come un *diritto fondamentale all'ingiustizia* (cfr. *L'Amour. Entretien avec Jean-Luc Marion*, in «Le Philosophoire», n. 11,

ricerca filosofico-morale, quando attesta che «la figura del dono è connessa, [...] in modo intimo e ineludibile, con la dimensione della *fiducia*. [...] La fiducia è, quindi, *fondamento e fine* del dono»²⁶: da Paul Gilbert registriamo che il dono *originario* è «affidarsi a qualcuno o fidarsi di qualcuno, donargli la propria fiducia»²⁷.

Ma, se il dono non si risolve in reciprocità, né in reciprocabilità, di aspettative, posizioni, prestazioni, è per il suo essere, quasi per definizione, fiduciale: se dovesse mai valere, una regola di reciprocità donativa non potrebbe che procedere dalla fiducia come sua origine. In mancanza di (una relazione di) fiducia, non solo una reciprocità donativa resterebbe tale solo in apparenza, ma la stessa reciprocità potrebbe prodursi in base ad un meccanismo puramente funzionale di stimolo-risposta, a prescindere dalla configurazione di obblighi *di* reciprocità, o di un elementare obbligo *alla* reciprocità. Una reciprocità *senza* obblighi sarebbe in via di principio ammissibile, qualora si slegasse il dono dalla fiducia, ed entrambi dalla reciprocità. Il punto di avvio di una relazione contrattuale, che si stabilisce, e soprattutto si stabilizza, in forza di una reciprocità di diritti e di obblighi, è dato da una *formazione fiduciale*, che qualifica due soggetti come parti – di un rapporto – sul presupposto che il loro essere «parti» è irriducibile ad una reciprocità: come dire che possono essere reciprocati i loro rispettivi impegni (a dare, a ricevere, a ricambiare), ma non che questi possono essere «scambiati» in quanto parti. Ciò rimonta fino a sostenere che, se una dazione, o persino un dono, possono essere reciprocati, non può esserlo la fiducia, pena il suo essere attestazione che, in una relazione inter-personale, è in gioco qualcosa che impedisce la comunicabilità integrale dell'identità degli attori.

Le riflessioni sin qui condotte potrebbero riassumersi provvisoriamente nell'ipotizzare che l'anima di una «legge di reciprocità» rinvia ad un elemento che non è suscettibile di essere ulteriormente reciprocato a sua volta. A ciò si aggiunge il corollario per il quale il fattore formativo originario, ovvero la fiducia quale *pre-legame*, non va in dissolvenza, ma giunge ad *informare* lo stesso decorso di una relazione donativa o contrattuale, in tutti quegli aspetti di pre-reciprocità, o di

2000, pp. 19-20). Nominare l'amore significa chiamare in causa un'istanza che intensifica il riconoscimento al di là di ogni possibilità di sostituzione, e di ogni reversibilità, mostrando l'*assolutezza* di una dimensione sovra-morale (cfr. P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana, 2000, p. 43), nondimeno portatrice di un giudizio e di un imperativo, anche etici-e-giuridici, di civiltà che, forse, non nel linguaggio della filosofia, e neppure della teologia, sono suscettibili di essere rappresentati, ma probabilmente lo sarebbero nel mito – e nei suoi simbolismi –, nell'arte, in particolare nella poesia (pensante).

²⁶ S. Zanardo, *Il legame del dono*, Milano, Vita & Pensiero, 2007, p. 565.

²⁷ P. Gilbert, *Donare*, in ID.-S. Petrosino, *Il dono*, Genova, il nuovo melangolo, 2001, p. 48.

meta-reciprocità, che connotano la relazionalità umana in generale. Interpretare – come fa Hénaff, sulla scorta di Ricoeur – la relazione di riconoscimento a fini socio-giuridico-istitutivi²⁸ non più secondo la chiave di accesso dialettica alla reciprocità «negativa», ma secondo una lettura della reciprocità estensivamente «positiva»²⁹ enfatizzata secondo un'accezione mutuo-solidaristica, non sposta in fondo i termini del problema: rovesciare il negativo in positivo non fa che riproporre l'anti-tesi dialettica sotto forma di *anti-dosis* che si pretende adialettica, ma che in realtà dialettizza in positivo quanto di negativo vorrebbe superare. La sintesi che ne risulta è, appunto, una sintesi: un risultato, in qualche modo già contenuto nelle premesse. Il processo che ne viene attivato è un processo ri-conoscitivo, che si declinerebbe non al duale ma al plurale, dove però il plurale si lascia leggere come una moltiplicazione di relazioni duali.

La matrice di una relazione interpersonale, per quanto possa essere impostata secondo i moduli della reciprocità, sembra corrispondere non ad una «misura» – ad un equilibrio tra obblighi di dare, diritti ad avere, e così via – ma ad una *eccedenza* rispetto a qualsiasi misura, simmetrizzante, a-simetrizzante, o dis-simetrizzante. Se lo schema offerto dall'equilibrio legittima il ricorso alle figure della giustizia e dell'equità come tali da rendere l'idea di una società umana che si organizza e si struttura attorno ad un asse *centrale* di rapporti, la non-reciprocità, e non-reciprocabilità, del momento genetico del relazionarsi e dell'associarsi umano – e di tutto il potenziale *dissociativo* in esso contenuto – fa piuttosto pensare ad un moto di de-centramento, che può seguire le (spesso opposte, ma talora paradossalmente convergenti) direttrici di sviluppo delle forme fiduciali della condizione pacifica protetta dal diritto, e dalla politica, ovvero delle forme anti-fiduciali del conflitto (politico, economico, culturale). Anche una reciprocità interpretata «estensivamente», nel modo suggerito da Hénaff, non riesce a dar conto

²⁸ Si può condividere la tesi di Camille Tarot per la quale la questione del *politico* «è allora sempre di sapere che cosa si farà di quel che appare come l'Altro» (cfr. *Avant le don et en deçà du don. Don et sacrifice*, in *Le don*, Colloquio interdisciplinare dir. da J.N. Dumont, Lyon, Le Collège Supérieur, 2001, p. 111) – ma a condizione che la risposta al «dove collocarlo?» non sia modulata secondo lo schematismo esclusione/inclusione che, secondo alcuni studiosi di scienze sociali facenti capo al M.A.U.S.S., dovrebbe fornire materiale ad una riedizione dell'istanza di riconoscimento quale nuovo fenomeno sociale totale di maussiana (e fraintesa) memoria (cfr. in argomento il volume collettaneo pubblicato sotto il titolo *La quête de reconnaissance*, dir. da A. Caillé, Paris, la découverte, 2007).

²⁹ Sulle possibilità di *violenza* insite nello schema della reciprocità, nonché sull'ambiguità che esso comunica ai fattori di costruzione sociale – ivi compresa la regola *giuridica* di reciprocità –, resta in tutta la sua validità il contributo di riflessione portato da Josée Lacourse in *Réciprocité positive et réciprocité négative: de Marcel Mauss à René Girard*, in «Cahiers internationaux de Sociologie», vol. LXXXIII, 1987, pp. 291-305.

dell'incapacità delle figure della simmetria reciprocante di rappresentare la complessità del legame sociale: tale espressione rinvia, fatalmente, ad una successione di cerchi con-centrici (dalla famiglia, alla tribù, al popolo, alla nazione, allo Stato), che può portare dritto al con-centramento del differente, dell'altro, dell'alieno nell'uniformità rassicurante di una omogeneità di trattamento spacciata per giustizia uguagliante³⁰.

Il riflesso problematico di una ermeneutica della mutualità – come quella tentata da Hénaff – sta in una mancata elaborazione critica di ciò che può voler dire legame sociale, inteso, in definitiva, come un insieme di reti di reciprocità positiva allargata. Un «legame» così rappresentato non sottrae il paradigma della reciprocità ad una sorta di «ripetizione dell'identico» che esso dovrebbe invece incaricarsi di lasciarsi alle spalle. Si è provato ad ipotizzare, in altra sede, che la società umana sembra essere rappresentabile, sul piano antropologico, come un tessuto di relazioni, interpersonali, che si inscrivono in alleanze e in filiazioni: queste relazioni sono contraddistinte, in primo e fondamentale luogo, dalla differenza sessuale, che di per sé postula una ec-centricità (della donna rispetto all'uomo³¹). In questo senso, le relazioni uomo-donna risultano contraddistinte da una congenita assenza di reciprocità, che l'applicazione della dialettica di subordinazione ha storicamente esasperato, e che l'applicazione di una pseudo-dialettica di «genere» rischia oggi, al contrario, di alterare. Analogamente, le relazioni di maternità/paternità e di fratellanza, a cominciare dall'apprendimento del linguaggio, sembrano essere tanto più feconde – le prime in ordine alla famiglia in quanto tale, le seconde in ordine al

³⁰ Per la verità, si può intendere il legame sociale come il *sensu* degli atti umani significanti la reciprocità, convertibile da *binaria* in *ternaria*, da amicale in *giusta* – secondo *responsabilità* (cfr. D. Temple, *Lévi-straussique: la réciprocité et l'origine*, in «Transdisciplines» - *La gratuité* (1), n.3, 1997, pp. 33-34). Resterebbe da chiedersi: il legame sociale così riformulato sarebbe sempre una «funzione» della reciprocità, o varrebbe anche l'inverso? La reciprocità, non plurale, ma «plurima», sottesa alla condivisione sessuale/rituale/familiare dei compiti – che si traduce spesso in lotta per la rivalità oblativa, piuttosto che in una rivendicazione di «pari opportunità» –, non è forse una reciprocità più-che-giusta?

³¹ Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, t. IV, Milano, Adelphi, 1981, p. 73: in *La validità estetica del matrimonio*, lo scrittore religioso danese allude ad una *eccentricità* che alcuni interpreti hanno voluto ricondurre al problematico rapporto con Regina Olsen. Anche se ciò non dovesse corrispondere al significato essenziale (cfr. *op. cit.*, p. 261), il varco speculativo che l'eccentrico apre sulla «s-legatura» (cfr. J. Derrida, *Fede e sapere*, in Id. e G. Vattimo, *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 71-72) costitutiva della relazione inter-personale (da declinare al maschile e/o al femminile) richiederebbe di essere attraversato da una interrogazione filosofica capace di svolgere, fra le altre, l'intuizione del Löwith critico del neutro *Dasein* heideggeriano, per cui «l'io reale non è «un quid asessuato», bensì «a priori» un esserci o maschile o femminile. La filosofia potrebbe astrarre dalla differenza sessuale dell'esserci umano qualora questa fosse limitata ai soli organi sessuali; essa, invece, penetra l'intero essere umano fino nel suo modo di pensare e sentire specificamente maschile o femminile» (K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, cit., p. 76). Nella sezione monotematica dedicata alla *Mitanthropologie* di Löwith in un recente numero della rivista «Iride» (n. 58, 2009, pp. 577-579) non si trova riscontro di questa traccia di lavoro, che potrebbe invece consentire un promettente sviluppo dell'antropologia filosofica del *con* abbozzata dal filosofo tedesco.

diritto e alla politica – quanto più-che-reciproche (e più-che-simmetriche), se così si può dire, esse si presentano.

In un altro suo articolo Hénaff mostra chiaramente di intendere l'alterità come nesso di reciprocità: il «debito contrattuale», che documenterebbe questo nesso, promuove la *transitività* di una circolazione neutra fra posizioni giuridiche³². Il punto è che, se questo è vero per buona parte dell'esperienza giuridica, resta non tematizzato radicalmente l'altro nella sua resistenza alla reciprocità. Se altro è, in un certo senso, ciò che *non* vale la reciproca, l'alterità dell'altro va ripensata nell'ottica di una «centrologia» che, per riprendere la lezione di Teilhard de Chardin, restituisca la relazione ad una *dialettica dell'unione* capace di attraversare la stessa dialettica di comunicazione che mette in movimento le forze di attrazione tra i sessi maschile e femminile, tra individui, tra gruppi. L'alterità, nella presentazione che può farne un atto di fiducia, è ciò che per principio sembra porsi *al di là* della reciprocità. Un dono può attirare un contro-dono, ma può la fiducia suscitare una contro-fiducia che non sia, essenzialmente, il contrario della fiducia? È da una fiducia, anzi, prima che dall'aspettativa di un «ritorno», che si creano le condizioni dell'obbligo: proprio perché la fiducia procede da un *obbligo incondizionato*, vale a dire senza reciprocità. Non deve sfuggire la possibile valenza *filosofico-politica* che si può desumere da questa serie di considerazioni: ci soccorre l'auspicio formulato da Jacques Derrida circa una *democrazia a venire*, la quale «dovrebbe dar da pensare una uguaglianza che non fosse incompatibile con una certa asimmetria, con l'eterogeneità o la singolarità assolute; che anzi le esigesse, e vi si impegnasse»³³. Del resto, sempre a Derrida dobbiamo la notazione che «il modello greco-romano sembra contrassegnato dal valore di *reciprocità*, dalla concordia omologica, immanentista, finitista – e politista»³⁴, non dovendo escludersi che la frattura giudaico-cristiana abbia creato una discontinuità proprio rispetto ad un «primato» epistemologico, se non ontologico, della reciprocità³⁵.

All'orizzonte della trattazione del tema della fiducia si stagliano, tuttavia, le figure che rispondono ad un impulso ad esistere, a pensare, ad agire, che è riassumibile in una sola parola: *amore*³⁶. Ci si riserva di sviluppare in altra sede

³² Cfr. M. Hénaff, *Don cérémoniel, dette et reconnaissance*, in «Archivio di filosofia», 2004, cit., p. 35.

³³ J. Derrida, *La mano di Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 115.

³⁴ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, in «aut aut», 242/1991, p. 12.

³⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁶ Per il momento ci limitiamo ad accennare alla crescente rilevanza che sta registrando, in tutti campi del sapere e della prassi umani, il ruolo dell'*empatia*, concetto la cui indubbia ascendenza

l'ulteriore passaggio che è richiesto dal compito di portare alle sue conseguenze filosoficamente estreme la sequenza di rinvii che dal dono vanno alla fiducia, e oltre.

fenomenologica – basti pensare alle ricerche di Edmund Husserl e di Edith Stein – viene stranamente (e imperdonabilmente, come si sarebbe tentati di aggiungere) censurata in due recenti lavori: L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2010, e J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, Milano, Mondadori, 2010. Ad ogni buon conto, il coimplicarsi, nell'empatia, di elementi di fiducia e di amore – di amore della comunicazione umana in quanto tale (cfr. *ult. Op. cit.*, p. 89) – ne fa una nozione che sembra ben prestarsi, sul piano della psicologia individuale e sociale, come sul piano della filosofia pratica, ad un approfondimento dei moventi sorgivi della soggettività umana, che nella fiducia si autoaccerta come esistenza (cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, Torino, UTET, 1978, p. 130), rimuovendo la reciprocità come condizione d'impossibilità ad amare (cfr. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, p. 115).