

# *Dono e philia: i limiti dell'utilitarismo*

## *di Cristina Tagliabò*

### PREMESSA

L'utile è da sempre stato considerato uno dei moventi dell'agire umano, tuttavia, solo a partire dall'epoca moderna si assiste ad una sua espansione tale che esso è diventato, come afferma A. Caillé, "il basamento sul quale si erge il pensiero moderno circa l'uomo e la società"<sup>1</sup>. Se, infatti, filosofi di ogni epoca hanno criticato e messo in guardia l'uomo dal condurre una vita basata sulla ricerca dell'utile, significa che l'utile gioca quantomeno un ruolo importante nella vita umana. Tuttavia, le società che ci hanno preceduto ponevano al vertice delle loro "tavole dei valori" un tipo di vita che opponevano a quella del volgo, disprezzata in quanto schiava dei propri interessi, bisogni e piaceri<sup>2</sup>. L'epoca moderna smaschera ogni ideale di vita nobile mostrandone il volto meschino ed ipocrita e dimostrando che ogni azione umana è motivata esclusivamente dall'utile e dall'interesse<sup>3</sup>. L'esito di questo smascheramento è, sempre per riprendere le parole di A. Caillé, una sorta di "utilitarismo diffuso".

Si assiste, dunque, ad una vera e propria rivoluzione copernicana, ovvero una "inversione della teleologia"<sup>4</sup>, nella concezione dell'azione umana: ciò che la giustifica e motiva non è più il riferimento ad un ordine universale e trascendente, ma l'interesse del singolo individuo. Non vi è più un *télos* che pone al contempo un *confine* ed un *fine* all'agire umano, caricandolo di senso.

Dinnanzi alla crisi del pensiero e dell'ordine tradizionali, a chi si ponga il problema del fondamento del legame sociale, vale a dire quel luogo o teatro dove può manifestarsi l'azione umana, l'unica alternativa sembra essere l'ipotesi che esso si fondi necessariamente sull'interesse e sull'utile. La crisi del legame sociale costringe, dunque, i pensatori moderni a riflettere su di esso: secondo Locke, "il grande e fondamentale intento per cui gli uomini si uniscono in stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà"; per Hobbes, analogamente, "ogni patto sociale si contrae o per utilità o per ambizione, cioè per amor proprio e non già per amor dei consoci". Il contratto sociale, il leviatano e lo stato interverrebbero a porre fine ad una situazione di incertezza, di paura o di isolamento: in ogni caso, l'uomo deve alienare se stesso in un'entità a lui esterna e/o superiore per poter conservare la propria vita<sup>5</sup>. Dunque, paradossalmente, per poter soddisfare i propri interessi, potenzialmente illimitati, se non, semplicemente, per salvaguardare la propria sussistenza biologica, è necessario che l'individuo si sottometta ad un ordine a lui esterno.

Ora, a fare problema non è il fatto che l'utile, il bisogno o l'interesse siano posti alle radici della nascita di una comunità politica, ma piuttosto che quest'ultima si risolva in essi, come la famosa "favola delle api" di Mandeville, vorrebbe dimostrare, decretando la supremazia dell'economico sul

---

<sup>1</sup> A. CAILLÉ, *Critica della Ragione Utilitaria*, trad. it. A. Salsano, Torino 1991, p. 17

<sup>2</sup> A. CAILLÉ, *Critica della Ragione Utilitaria*, trad. it. A. Salsano, Torino 1991, p. 53, dove l'autore afferma che "fino all'avvento della modernità, gli uomini hanno creduto, voluto credere o fatto mostra di credere che l'essenziale fosse assicurare la dignità, non perdere la faccia presso i vicini, onorare gli antenati e gli dei".

<sup>3</sup> Cfr. A. CAILLÉ, *Critica della Ragione Utilitaria*, trad. it. A. Salsano, Torino 1991, p. 54.

<sup>4</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, trad. it. M. Amori, Milano 1998, p. 63. Cfr. anche M. WEBER, *l'etica protestante e lo sviluppo del capitalismo* dove l'autore sviluppa rigorosamente l'ipotesi che il capitalismo nella sua accezione moderna si sia sviluppato a partire dall'etica protestante; cfr. L. DUMONT, *Homo Aequalis*, Milano 1984, p. 22 dove l'autore afferma che "noi siamo separati dalle società tradizionali da ciò che io chiamo la rivoluzione moderna, una *rivoluzione nei valori* che sembra proprio essersi prodotta lungo i secoli nell'Occidente cristiano".

<sup>5</sup> cfr. E. PULCINI, *La passione del moderno: l'amore di sé*, in AA.VV., *Storia delle passioni*, Bari 1995, p.148, dove l'autrice afferma che, riferendosi ad Hobbes, Locke e Spinoza, "in tutti il diritto (o la legge) naturale per eccellenza è quella sorta di grado zero dell'amore di sé che spinge gli uomini in prima istanza a conservare se stessi, il proprio corpo, la propria vita. La tendenza all' *autoconservazione* diviene ciò che caratterizza l'individuo nella sua essenza più profonda e nella sua nuova autonomia, l'irrinunciabile principio in base al quale fondare patti, istituire società e Stati".

politico e sulla morale<sup>6</sup>: non a caso il sottotitolo di quest'opera è “vizi privati, benefici pubblici”. Ciò che è in discussione è, in definitiva, l'immagine dell'uomo implicita nell'utilitarismo, ovvero quella di un individuo “solo”, perennemente pungolato dal bisogno e motivato unicamente dall'interesse.

Il *Saggio sul dono* di Marcel Mauss rappresenta un punto di rottura all'interno di quel filone di pensiero che affonda le radici nella modernità: Mauss oppone, infatti, ad una concezione antropologica dell'uomo come essere di bisogno ed interessato, una rappresentazione più complessa nella quale l'interesse si accompagna al disinteresse, l'obbligo alla libertà. Tutto il suo pensiero può essere letto a partire da questa prospettiva, ovvero dalla ricerca di un equilibrio che mantenga vive la duplicità e ambiguità umane. Con Marcel Mauss, dunque, l'antropologia ci invita a mettere in discussione la presunta “naturalità” dell'*homo oeconomicus*<sup>7</sup>, considerando l'uomo e le società umane dal punto di vista di quel “fatto sociale totale” che è il dono.

Secondo l'autore francese l'uomo non è necessariamente ed universalmente mosso dall'interesse e dall'utile, ma può trovare nel legame sociale oltre alla sicurezza o alla garanzia della proprietà privata e della vita, anche la sua realizzazione in quanto uomo, ovvero la sua capacità di azione. Quello che Mauss ci sta dicendo è che proprio perché l'uomo è al contempo interessato e disinteressato che può esistere il legame sociale, che può nascere una comunità. Se l'uomo fosse solo un *homo oeconomicus* non potrebbe esistere alcuna comunità. Ugualmente, il totale disinteresse non potrebbe mai consolidare una unione sociale<sup>8</sup>. Su almeno un punto la critica di Mauss si trova d'accordo con la “morale” di Mandeville: quest'ultimo, infatti, con la sua favola ha svelato l'ipocrisia e le contraddizioni di un certo tipo di “moralismo”. Il disinteresse sarebbe altrettanto nocivo ad una società di quell'interesse tanto criticato<sup>9</sup>.

Il saggio di Mauss ci costringe, del resto, a guardarci indietro, a distogliere lo sguardo dal presente e a riconsiderare le radici “arcaiche”<sup>10</sup> delle nostre società contemporanee, così da poter assumere una prospettiva più ampia dalla quale considerarle ed evitare in tal modo uno sguardo miope. Se l'invito a guardare al passato e a società diverse dalla nostra è innanzitutto un invito ad evitare qualsiasi facile universalismo, può essere interessante e fecondo riconsiderare anche la filosofia politica classica, in particolar modo il pensiero di Aristotele. Il filosofo greco, del resto più volte citato nel suddetto saggio<sup>11</sup>, si occupò, infatti, di tali questioni, anticipando, in un certo qual modo, dibattiti e confronti e, proprio per questo, può fornire un valido fondamento filosofico alle scoperte etnologiche di Marcel Mauss.

Date queste premesse, è necessario verificare se il pensiero del dono di Marcel Mauss così come la filosofia della *philia* di Aristotele possano rappresentare dei validi antidoti al diffuso utilitarismo che nella sua unilateralità permea il pensiero moderno, ridando valore all'azione umana, alla sua

<sup>6</sup> Cfr. L.DUMONT, *Homo aequalis*, Milano 1984 tr.it G.Viale, p. 107 dove analizzando la nascita e l'affermazione dell'ideologia economica moderna afferma che con Mandeville “l'economico sfugge ai vincoli della morale generale solo assumendo esso stesso un carattere normativo proprio”.

<sup>7</sup> cfr. M. SAHLINS, *L'economia dell'età della pietra*, trad. it. L. Trevisan, Milano 1980, p. 26 dove l'autore, analizzando le economie di caccia e raccolta, afferma che “l'Uomo Economico è un'invenzione borghese – come dice Marcel Mauss, “non una conseguenza, ma una premessa, come l'uomo etico”. Non è che cacciatori e raccoglitori abbiano frenato i loro “impulsi” materialistici; semplicemente non li hanno mai istituzionalizzati”.

<sup>8</sup> cfr. M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, trad. it. di F. Zannino, Torino 1991, p. 274, dove in particolare Mauss afferma che “l'eccesso di generosità e il comunismo sarebbero per lui e per la società non meno nocivi dell'egoismo dei nostri contemporanei e dell'individualismo delle nostre leggi...La nuova morale consisterà certamente in un'equa combinazione di realismo e di idealismo”.

<sup>9</sup> Cfr. M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, trad. it. di F. Zannino, Torino 1991, p. 295 dove l'autore afferma che “bisogna augurarsi che il cittadino non sia né troppo generoso e troppo soggettivo, né troppo insensibile e troppo realista...”.

<sup>10</sup> Cfr. M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, cit., p. 274. Secondo Mauss “Si può e si deve, perciò, tornare a qualcosa di arcaico; si ritroveranno così motivi di vita e di azione ancora familiari a società e classi numerose: la gioia di dare in pubblico; il piacere del mecenatismo; quello dell'ospitalità e delle feste private e pubbliche”.

<sup>11</sup> Cfr M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, trad. it. di F. Zannino, Torino 1991, pp. 188, 251, 278.

complessità e a quel riconoscimento che ne costituisce la dinamica sociale. Ciò è tanto più importante in quanto, come sosteneva L. Dumont, “stiamo assistendo a una crisi del paradigma ideologico moderno”<sup>12</sup>.

## LA NASCITA DI UNA COMUNITA' POLITICA

Se si vuole interrogarsi sul fondamento del legame sociale è necessario partire “dall’inizio”.

Per Aristotele, come per la maggior parte dei filosofi moderni, ciò che spinge gli uomini a riunirsi in società è il bisogno, in quanto “se si studiassero le cose svolgersi dall’origine, anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara. È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l’uno dall’altro, per es. la femmina e il maschio in vista della riproduzione ... e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione...La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia... mentre la prima comunità che risulta da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio”. Se conservazione e bisogno sono termini che accomunano la teoria aristotelica al pensiero moderno<sup>13</sup>, tuttavia, per il filosofo greco, è fondamentale il passaggio dalla semplice conservazione della specie, al soddisfacimento dei bisogni quotidiani, a quello di bisogni non quotidiani, fino ad arrivare alla “comunità che risulta di più villaggi”. La *polis*, dunque, è “lo stato perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell’autosufficienza completa”. Si assiste, in tal modo, ad un graduale superamento dello stadio del bisogno, tanto che lo stato: “formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per rendere possibile una vita felice”<sup>14</sup>.

È vero, dunque, che una comunità nasce dal bisogno, ma è altrettanto vero che essa ha come fine il superamento del bisogno e la realizzazione di una vita buona: il problema è, dunque, capire come possano coesistere due idee così contraddittorie.

Aristotele distingue quattro diversi tipi di cause, fra cui, oltre la causa materiale e la causa formale, che spiegano l’essere delle cose staticamente, la causa motrice, che è il principio del movimento e la causa finale che è lo scopo o il fine: questi due tipi di causa spiegano le cose dinamicamente nel loro divenire, generarsi e corrompersi. Se ciò che “muove” gli uomini a riunirsi in società è il bisogno, ciò che ne costituisce il fine è la felicità, ovvero il bene. Se, dunque, è la necessità che spinge gli uomini ad uscire dal proprio isolamento<sup>15</sup>, solo una volta raggiunta l’autosufficienza e superate le esigenze del bisogno e del desiderio l’uomo potrà accedere alla libertà, all’azione ed alla sua realizzazione in quanto uomo. L’utilità è sicuramente, in tal senso, una delle cause efficienti della formazione di una comunità politica, tanto che si potrebbe affermare che è il bisogno ad aprirci all’alterità, ma non ne è necessariamente anche la causa finale. Non distinguere questi due

---

<sup>12</sup> L. DUMONT, *Homo Aequalis*, Milano 1984, p. 26.

<sup>13</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, Bari 2005, trad.it P.Donini, Libro VII 1242 a 5-10 dove il filosofo greco afferma, a proposito dell’amicizia civica, che essa “si è costituita in massima parte sulla base dell’utile (infatti si crede che gli uomini si siano riuniti perché non erano autosufficienti, ma in verità si sarebbero riuniti anche per vivere insieme)”.

<sup>14</sup> ARISTOTELE, *Politica*, libro I 1252 a 25 – 1253 a 10. Aristotele sta usando il suo metodo consueto in quanto “come negli altri campi, è necessario analizzare il composto fino agli elementi semplici”.

<sup>15</sup> Viene, nuovamente, da chiedersi se sia mai esistito un tale stato di natura, così ben descritto fra l’altro, dai filosofi moderni: l’uomo non è forse già ontologicamente un essere sociale, tanto che al di fuori di una comunità non sarebbe nemmeno un uomo? Conviene distinguere fra ciò che è primo cronologicamente e ciò che lo è ontologicamente: “è evidente dunque che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio”. Cfr. G.Reale, *Introduzione ad Aristotele*, p. 120 dove l’autore sottolinea che “lo Stato, che è ultimo cronologicamente, è invece primo ontologicamente, perché si configura come il “tutto” di cui la famiglia e il villaggio sono le “parti”, e, dal punto di vista ontologico, il tutto precede le parti. Così solo lo Stato dà senso alle altre Comunità e solo esso è autosufficiente”; per Mandeville al contrario “l’individuo è logicamente anteriore alla società” cfr. L. Dumont, *Home aequalis*, cit. p. 113.

differenti tipi di cause porta a non comprendere il legame sociale nella sua complessità, ovvero a considerarlo unilateralmente, a confondere l'origine con lo scopo.

Infatti, il problema implicito in ogni unione basata esclusivamente sull'utile è che, moltiplicando i bisogni dell'uomo ed imponendogli desideri potenzialmente infiniti<sup>16</sup>, in un tale contesto, l'uomo non potrà mai raggiungere il limite dell'autosufficienza e accedere finalmente alla sfera dell'azione e della libertà. Emerge, a questo punto, la distinzione aristotelica fra economia e crematistica: la prima, essendo caratterizzata dal limite dell'autarchia, permette di dedicarsi alla vita politica, la seconda, invece, trasformando in fine ciò che è semplice mezzo, condanna l'uomo ad uno stadio di perenne insoddisfazione e scarsità incatenandolo alla schiavitù della vita biologica<sup>17</sup>.

Che obbligo e libertà, utile e disinteresse non si escludano a vicenda ma costituiscano la ricchezza dell'uomo è proprio quanto sostiene Mauss nel suo saggio, dove pone in luce il fatto che solo recentemente l'uomo è stato trasformato in un *homo oeconomicus*, mentre da sempre le relazioni sociali sono state mosse dal dono, ovvero da quel fatto sociale totale in base al quale "tutti i fenomeni accennati sono, a un tempo, giuridici, economici, religiosi e anche estetici, morfologici, ecc.". Nemmeno l'uomo contemporaneo, secondo Mauss, è riconducibile all'uni-dimensionalità dell'*homo oeconomicus* a causa di quella dimensione "arcaica"<sup>18</sup> propria del dono.

Per poter garantire la propria sopravvivenza e il soddisfacimento dei bisogni, ma anche per poter commerciare "è stato necessario, innanzitutto, deporre le lance": infatti, "solo opponendo la ragione al sentimento e imponendo la volontà di pace contro simili improvvise follie, i popoli giungono a sostituire alla guerra, all'isolamento e alla stasi, l'alleanza, il dono e il commercio". Tuttavia, non è la pura sopravvivenza a caratterizzare le società descritte da Mauss: infatti, "le società hanno progredito nella misura in cui esse stesse, i loro sottogruppi e, infine, i loro individui, hanno saputo rendere stabili i loro rapporti, donare, ricevere e, infine, ricambiare". Con la pratica del dono l'uomo acquista la "dignità" che gli spetta: "il *potlâc*, la distribuzione dei beni, è l'atto fondamentale del "riconoscimento" militare, giuridico, economico, religioso, in tutte le accezioni del termine. Si "riconosce" il capo o il di lui figlio e si diviene a lui "riconoscenti"". Che il dono non abbia un valore esclusivamente economico e di scambio, ma abbia anche e soprattutto un significato sociale e relazionale è testimoniato dall'"irrazionalità economica" di tale pratica. Sahlins nel suo saggio sull'economia primitiva pone l'accento sulla cosiddetta regola di Chayanov, in base alla quale "in una comunità di gruppi produttivi domestici, quanto maggiore è la relativa capacità lavorativa dell'unità domestica tanto meno i suoi membri lavorano"<sup>19</sup>. In queste società non predomina, come

---

<sup>16</sup> cfr. M. SAHLINS, *L'economia dell'età della pietra*, trad. it. L. Trevisan, Milano 1980, p. 51, dove l'autore sottolinea relativamente al problema della povertà che "del resto, fu soltanto quando si avvicinò all'apice delle sue conquiste materiali che la cultura eresse un altare all'Inaccessibile: *l'infinità dei bisogni*".

<sup>17</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Milano 2000, pp. 26-27, dove l'autrice evidenzia il salto qualitativo implicito nel passaggio dalla vita privata alla vita pubblica: "lasciare la casa ...richiedeva coraggio perché solo nella casa ci si poteva preoccupare della propria vita e sopravvivenza. Chiunque volesse accedere alla sfera politica doveva prima essere pronto a rischiare la vita, e un amore troppo grande per la vita impediva la libertà, era un segno certo di spirito servile. Il coraggio diventava quindi la virtù politica per eccellenza, e solo gli uomini che ne erano in possesso potevano essere ammessi a una comunanza che era politica nel contenuto e negli scopi e che pertanto trascendeva il mero essere-insieme imposto a tutti – schiavi, barbari e greci – dalle urgenze della vita. La "buona vita", come Aristotele chiamava la vita del cittadino, non era quindi solo migliore, più libera de preoccupazioni pratiche o più nobile della vita ordinaria, ma di una qualità del tutto differente. Era "buona" in quanto, per aver acquistato padronanza delle necessità della nuda vita, per essersi liberata dalla fatica e dal lavoro, e per aver superato l'istinto, innato in tutte le creature viventi, della sopravvivenza, non era più legata al processo biologico della vita".

<sup>18</sup> LEVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. di A. Cinese, Milano 1984, p.113, dove Lévi-Strauss sostiene che vi sono due possibili interpretazioni del termine arcaico: "la sopravvivenza di un costume o di una credenza può in effetti spiegarsi in due modi: o il costume e la credenza costituiscono un vestigio senza altro significato che quello d'essere un residuo storico conservato dal caso o dall'azione di cause estrinseche; oppure quel costume e quella credenza sono sopravvissuti perché nei secoli hanno continuato a svolgere un ruolo che in sé non è sostanzialmente diverso da quello con cui si può spiegare la loro apparizione iniziale. Una istituzione dunque può essere arcaica o perché ha perduto la sua ragione d'essere, o invece perché questa ragione d'essere è tanto essenziale che non è né possibile né necessaria una trasformazione dei suoi mezzi di azione. Tale è appunto il caso dello scambio".

<sup>19</sup> SAHLINS, *L'economia dell'età della pietra*, cit. p. 95.

nelle società capitalistiche, la massimizzazione della capacità produttiva o delle risorse, ma piuttosto il dispendio: la regola è la prodigalità e non l'accumulazione. Vi sono in particolar modo dei comportamenti che implicano un tale dispendio di energie e risorse da risultare incomprensibili se considerati dal punto di vista della semplice utilità economica. Certo, anche le relazioni sociali possono essere "utili" in quanto in particolar modo nelle società arcaiche rappresentano il mezzo principale per difendersi dalla povertà e dalle carestie. Basti pensare che nelle diverse lingue africane il termine povertà implica sempre una mancanza di relazioni: è povero l'orfano come il celibe. Politicamente il dono è certamente utile: è una forma di garanzia per la sopravvivenza futura<sup>20</sup>. Eppure in gioco molto spesso non è solamente questo, ma l'identità dell'individuo e del gruppo.

A partire da questi presupposti si impone la necessità di chiarire ciò che contraddistingue i diversi tipi di legame sociale, di *philia* come direbbe Aristotele.

## TIPOLOGIE DI AMICIZIA E TRIPLICE OBBLIGAZIONE

E' nel libro VIII dell' *Etica Nicomachea* che Aristotele affronta dettagliatamente il tema della *philia*, ovvero dell'amicizia, il quale fin da subito si rivela un tema prettamente politico, in quanto "sembra, poi, che sia l'amicizia a tenere insieme le città"<sup>21</sup>. Questo stesso tema era, del resto, già stato da lui trattato nel libro VII dell' *Etica Eudemia*, e sarà dunque necessario considerare entrambi i trattati di etica evidenziando, se necessario, divergenze e convergenze.

Aristotele sostiene che vi siano tre tipi di amicizia "di numero uguale agli oggetti degni di essere amati"<sup>22</sup>, ovvero il piacere, l'utilità e il bene. Se si considera anche il seguito della trattazione, è possibile raggruppare in un'unica tipologia le amicizie nate dal piacere o dall'utilità, dal momento che "non è in quanto è quello che è che l'amato è amato, ma in quanto procura un bene o un piacere"<sup>23</sup>. Queste amicizie sono, dunque, accidentali perché dipendono da un elemento esterno ai soggetti ed in quanto tali si dissolvono facilmente.

Un altro tipo di amicizia è quella che implica una superiorità<sup>24</sup>, "per esempio quella del padre verso il figlio ed in genere dell'uomo più anziano verso il più giovane, ..." <sup>25</sup>. Se, del resto, è vero che sono l'uguaglianza e la somiglianza a costituire l'amicizia<sup>26</sup>, in questo caso particolare, essendoci

---

<sup>20</sup> Cfr. S. LATOUCHE, *L'altra Africa tra dono e mercato*, tr.it. a cura di A.SALSANO, Torino 1997, p. 95 dove l'autore mostra chiaramente come il problema della povertà non sia in primo luogo economico, ma sociale: "nelle principali lingue dell'Africa nera non c'è parola per designare il povero nel senso economico del termine. Le parole di cui ci si serve il più delle volte per tradurre «povero» significano in realtà «orfano». E' degno di nota che in tutte le circostanze della vita corrente, i riferimenti alla miseria non rinviano immediatamente alla mancanza di denaro ma all'assenza di sostegno sociale". Analogamente si confronti LEVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. di A.Cinese, Milano 1984, pp. 83-84, dove l'autore sostiene che le due più gravi calamità della società primitiva sono il celibato e l'orfanezza: "soprattutto ai livelli più primitivi, nei quali la durezza dell'ambiente geografico e lo stato rudimentale delle tecniche rendono aleatori tanto la caccia e il giardinaggio quanto la raccolta, un individuo abbandonato a se stesso non potrebbe vivere... "E' un celibe". Tale era in effetti, l'unica ragione della sua apparente maledizione... Quest'esperienza si è ripetuta spesso: costituisce infatti uno spettacolo caratteristico delle società primitive quello del celibe miserabile, che resta privo di cibo nei giorni in cui, dopo sfortunate spedizioni di caccia e di pesca, il pasto si limita ai frutti della raccolta e talora del giardinaggio delle donne... Non è dunque esagerato dire che in tali società il matrimonio presenta una importanza vitale per ogni individuo. Ed ogni individuo è doppiamente interessato: non solo a trovare un coniuge per sé, ma anche ad evitare che nel suo gruppo si verifichino le due calamità della società primitiva, il celibato e l'orfanezza".

<sup>21</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro VIII 1155 a 23.

<sup>22</sup> *Ivi*, libro VII 1156 a 7-8.

<sup>23</sup> *Ivi*, libro VII 1156 a 18-19.

<sup>24</sup> nell' *Etica Eudemia A.* sostiene che tutte e tre le tipologie di amicizia possono essere ulteriormente suddivise in due a seconda che implicino o meno la superiorità

<sup>25</sup> *Ivi*, libro VII 1158b 12

<sup>26</sup> cfr. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, p. 225-226, dove il filosofo francese contesta proprio questa immagine dell'amicizia. L'amicizia di cui parla Derrida non ha più nulla, infatti, a che vedere con quell'amicizia di cui Aristotele

fin da principio una disuguaglianza, deve esservi un affetto proporzionale: “per esempio il più virtuoso deve essere amato più di quanto ami”. Infatti, solo nel caso in cui “l’affezione è proporzionata al merito, allora si produce, in un certo qual modo, un’uguaglianza, il che, per conseguenza, è considerato proprio dell’amicizia”<sup>27</sup>. Se ciò che caratterizza la prima tipologia di amicizia è l’accidentalità, in questo caso è la distanza, la quale, aumentando, rende impossibile la proporzionalità e, dunque, l’amicizia stessa: “se una delle parti è separata da una grande distanza, come avviene nel caso di Dio, l’amicizia non è più possibile”<sup>28</sup>.

Né l’accidentalità né la distanza possono di per sé fondare un legame sociale stabile e duraturo: l’una perché sempre condizionata da dei fattori esterni al legame stesso, l’altra perché tendendo potenzialmente all’incondizionalità, ovvero a quel punto in cui non sussistono più né proporzionalità né reciprocità, rende impossibile un legame paritario, lasciando ampio spazio agli abusi del potere, come testimonia il fenomeno del *nexum*, ovvero della schiavitù per debiti, nell’antica Roma.

L’ultima tipologia di amicizia è quella fondata sul bene, quell’amicizia perfetta che “è l’amicizia degli uomini buoni e simili per virtù: costoro, infatti, vogliono il bene l’uno dell’altro...provano questo sentimento per quello che gli amici sono per se stessi, e non accidentalmente”<sup>29</sup>. Secondo Aristotele, questa amicizia “è perfetta sia per la durata sia per il resto, e sorge dal fatto che ciascuno riceve dall’altro cose identiche da tutti i punti di vista o simili”<sup>30</sup>. Quest’amicizia è superiore alle altre, di qualità differente, anche perché si fonda su un fine comune che è il bene. Aristotele afferma che il bene di ogni cosa è il fine. Usando forse impropriamente il linguaggio moderno, sono il bene e gli ideali comuni a dare solidità e importanza a questo tipo di amicizia. Questo tipo di *philia* è perfetto, inoltre, perché è possibile la reciprocità, ovvero quella che Mauss definisce la triplice obbligazione di dare, ricevere e ricambiare.

Nel *Saggio sul dono*, infatti, possiamo ritrovare queste tre tipologie di amicizia, sebbene Mauss si concentri in particolar modo sull’analisi del *potlac* e del *kula*, ovvero quelle forme di dono che più si avvicinano all’amicizia perfetta di Aristotele. Tuttavia, “di un individuo che non pratica il *kula* con la grandezza d’animo necessaria, si dice che lo pratica come un *gimwali*”<sup>31</sup>, ovvero il commercio vero e proprio in cui ciò che prevale sono l’utile e l’interesse di ambo le parti. Il *potlac*, inoltre, se spinto all’estremo porta ad una teoria del sacrificio e dell’elemosina, due forme di dono che implicano una distanza e delle compensazioni in grado di colmare tale distanza. Queste sono tipologie di dono che implicano una superiorità, fra gli dèi e gli uomini, e fra i signori e i poveri: possiamo ingratiarci gli dèi, ma non possiamo pretendere di diventare loro pari e di fondare con loro una comunità di uguali.

Il dono arcaico può, dunque, essere concepito come una forma della reciprocità che va da quella “generalizzata”, a quella “negativa”, passando per quella “equilibrata”<sup>32</sup>. Il modello ideale della “reciprocità generalizzata” è quello del puro dono, di cui parla Malinowski in un suo importante studio antropologico, ma essa comprende anche, oltre all’ospitalità e alla spartizione, gli “obblighi

---

è il portavoce, e che nasce dalla saggezza. La saggezza ricerca sempre la misura, il giusto mezzo, la proporzione e non si lascia mai trascinare dall’eccesso e dalla dismisura, secondo Derrida, invece: “il legame che mi unisce all’anima dell’amico non è solo il nodo di un attaccamento tra due, tra due uguali, tra due soggetti o due volontà simmetriche. Mi sottomette alla legge dell’altro. Mi colloca nella disgiunzione e nella di sproporzione, mi ispira una confidenza, una fede, una fiducia *più grande nell’altro che in me stesso*, e questa asimmetria segna da sola la rottura tra il conoscere e l’amare, tra la ragione e l’affetto...Qui passione ardente, là freddezza”. Ciò che Derrida vuole, in tal modo, criticare è il modello occidentale dell’“amicizia fraterna”, fondata sulla simmetria della reciproca identificazione, in quanto essa non sarebbe in grado di accogliere l’alterità, essendo “fondativa di un concetto di politico e di democrazia chiusi nella legge dell’omofilia e dell’autoctonia, legittimati attraverso l’esclusione e la rimozione di tutto ciò che sfugge alla logica omologa della fratellanza”.

<sup>27</sup> ARISTOTELE, libro VII 1158b 23-30.

<sup>28</sup> *Ivi*, libro VII 1159 a 5-7

<sup>29</sup> *Ivi*, libro VII 1156b 7-8

<sup>30</sup> *Ivi*, libro VII 1156b 34-35

<sup>31</sup> M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, cit., pp.187-188.

<sup>32</sup> Cfr. SAHLINS, *L’economia dell’età della pietra* cit., pp.194-200

parentali” e gli “obblighi del capo”. La caratteristica fondamentale consiste nel fatto che spesso l’aspettativa esplicita di un contro dono è sconveniente, in quanto l’elemento materiale della transazione è subordinato a quello sociale e lo stato di debito è necessario alla stabilità del rapporto. Il caso in cui ciò è più evidente è quello rappresentato dalla generosità del capo, che, apparentemente disinteressata, ha come scopo la creazione di un legame di dipendenza e di fedeltà: “lo squilibrio economico innesta lo spiegamento della generosità, della reciprocità generalizzata, in qualità di meccanismo di avviamento del rango e della leadership. Un dono non ancora ricambiato innanzitutto crea un qualcosa tra persone: genera continuità nel rapporto, solidarietà...In secondo luogo, finendo sotto l’ombra dell’indebitamento, il destinatario è vincolato nei suoi rapporti al donatore...In modi diversi, quindi, la reciprocità generalizzata ha a che fare con l’ordine gerarchico della comunità...La redistribuzione del capo non è differente in linea di principio dalla reciprocità gerarchico - parentale”<sup>33</sup>.

L’utile domina, invece, nella “reciprocità negativa” la quale è il tipo più impersonale di scambio in quanto, come nel caso del *gimwali*, avviene generalmente fra estranei ed ha come scopo quello di ottenere qualcosa in cambio di nulla. La reciprocità negativa “in forme quali il baratto è dal nostro punto di vista la più economica. I partecipanti si fronteggiano come interessi antagonisti, ognuno teso a massimizzare il proprio tornaconto a spese altrui”<sup>34</sup>.

La “reciprocità equilibrata”, invece, non riguarda tanto l’istituzione di un ordine gerarchico, quanto la creazione di un’alleanza: essa comprende, dunque, un campo molto esteso che va dalle “transazioni coniugali”, ai patti di amicizia, ai trattati di pace. Tuttavia, tale forma di reciprocità è meno “personale” di quella generalizzata, e, come dimostra Malinowski, tende ad assumere un carattere sempre più economico e utile. Infatti, in questi casi, “l’aspetto materiale della transazione è non meno decisivo di quello sociale: interviene un calcolo più o meno preciso, dovendo i beni dati essere reintegrati in tempi brevi...nel caso dello scambio equilibrato, i rapporti sociali dipendono dal flusso materiale”<sup>35</sup>. I beni hanno un vero e proprio valore di legame, in quanto, l’interruzione di questo flusso di doni e contro doni, implica necessariamente la fine del rapporto.

Il dono, dunque, nella sua pratica “nobile”, di cui il *potlac* ed il *kula* sono degli esempi, riveste un ruolo prettamente “politico”, in quanto unisce simbolicamente più soggetti, siano essi individui, famiglie, clan,...: infatti, “le nostre feste sono simili al movimento dell’ago che serve a unire le parti della copertura di paglia per farne un solo tetto, una sola parola. Sono le stesse cose che ritornano, lo stesso filo che passa”<sup>36</sup>.

Il venir meno della reciprocità implicita nella triplice obbligazione di dare, ricevere e ricambiare porta alla degenerazione del legame instaurato, quando non ne impedisce la formazione.

L’amicizia fondata sull’utilità e sullo scambio è caratterizzata dall’importanza concessa al momento del ricevere, alla contrattazione dalla quale si vorrebbe uscire “vincitori” come nel *gimwali*, infatti, “l’amicizia che ha per motivo l’utile è da mercanti”<sup>37</sup>. Ora, “se l’amicizia ha per fondamento l’utile, non si dovrà dire che la misura è il vantaggio di chi riceve?”<sup>38</sup>: ponendo l’accento su uno dei tre momenti del dono, da un lato, questa forma di amicizia non potrà perdurare nel tempo, in quanto la sua durata dipende dal perdurare dell’utilità e del vantaggio perseguiti, dall’altro “può dar luogo ad accuse, perché qui gli amici sono in reciproca relazione in vista di un vantaggio e chiedono sempre di più, e credono di ricevere meno del dovuto, e rinfacciano all’altro di non ottenere da lui tanto quanto chiedono, pur essendone meritevoli”<sup>39</sup>. È evidente che sebbene questa forma di amicizia-

---

<sup>33</sup> SAHLINS, *L’economia dell’età della pietra* cit., pp.211-212.

<sup>34</sup> *Ivi*, p.199.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 198-199.

<sup>36</sup> M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, cit., pp. 185-186.

<sup>37</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit. libro VIII, 1158 a 21.

<sup>38</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit. libro VIII, 1163 a 18.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit. libro VIII, 1162 b 17-20.

scambio, che nel linguaggio del dono è, come si è visto, una forma di reciprocità negativa,<sup>40</sup> includa un numero considerevole di rapporti umani<sup>41</sup>, non potrà mai essere sufficientemente solida per fare da fondamento ad una comunità politica.

Per quanto riguarda l'amicizia fra diseguali dal momento che implica una distanza è necessario di volta in volta introdurre una forma di proporzionalità, in quanto "in tutte le amicizie eterogenee è la proporzione che pareggia le parti e salva l'amicizia"<sup>42</sup>. In questo caso, dunque, l'accento è posto sul momento del ricambiare, in quanto solo avendo la possibilità di ricambiare proporzionalmente si potrà evitare di essere "schiacciati" dall'altro, dalla sua superiorità: non essere in grado di ricambiare equivale a dichiarare la propria inferiorità ed essere in balia del potere e arbitrio del superiore: "donare, equivale a dimostrare la propria superiorità, valere di più, essere più in alto, *magister*; accettare senza ricambiare o senza ricambiare in eccesso, equivale a subordinarsi, a diventare cliente o servo, farsi più piccolo, cadere più in basso"<sup>43</sup>.

## IL RICONOSCIMENTO TRA SACRO E DIRITTO

Quella forma di amicizia che nasce in vista del bene, invece, oltre ad essere perfetta per durata dal momento che "perdura finché essi sono buoni, e, d'altra parte, la virtù è qualcosa di permanente"<sup>44</sup>, si fonda sulla fiducia reciproca, condizione *sine qua non* di ogni amicizia autentica: "è in questi uomini che si trova la fiducia, la disposizione a non farsi mai reciprocamente ingiustizia, e tutto quello che è considerato un valore nell'amicizia autentica"<sup>45</sup>. Dare fiducia è, dunque, il primo ed essenziale passo per stabilire un legame: secondo Mauss, "in tutte le società che ci hanno immediatamente preceduto e che ancora ci circondano, ed anche in numerose usanze connesse con la nostra morale popolare, non esiste via di mezzo: fidarsi interamente o diffidare interamente; deporre le armi e rinunciare alla magia, o dare tutto: dalla ospitalità fugace alle figlie e ai beni. È in uno stato del genere che l'uomo ha rinunciato a restare sulle sue e si è impegnato a dare e ricambiare"<sup>46</sup>.

Oltre alla fiducia ed alla durata, nonché al buon funzionamento del circolo della triplice obbligazione di dare, ricevere e ricambiare, ciò che caratterizza sia il dono che la *philia* è il riconoscimento.

Ora, è proprio l'aspetto simbolico del dono a conferire significato al riconoscimento stesso: "in realtà, questo simbolo della vita sociale – il permanere della influenza delle cose scambiate – non fa che esprimere, abbastanza direttamente, il modo in cui i sottogruppi di queste società frammentate di tipo arcaico, sono costantemente connessi reciprocamente e sentono di doversi tutto"<sup>47</sup>. Il termine greco *symbolon* designa proprio il segno di riconoscimento, quella tessera d'ospitalità che è la testimonianza di un legame instaurato e ne porta con sé la memoria. Partecipare della triplice obbligazione equivale ad instaurare dei legami fondati sul riconoscimento reciproco, in particolar modo, della *persona* dell'altro, della sua maschera, ovvero del suo ruolo sociale: "ciò che

---

<sup>40</sup> Cfr. M. SAHLINS, *L'economia dell'età della pietra*, trad. it. di L. Trevisan, Milano 1980, p. 199, dove l'autore esplicita il significato della reciprocità negativa, ovvero "l'estremo insocievole". "Reciprocità negativa è il tentativo di ottenere impunemente qualcosa in cambio di nulla, corrisponde alle diverse forme di appropriazione e transazione avviate e condotte in vista di un netto beneficio utilitaristico...i partecipanti si fronteggiano come interessi antagonisti ognuno teso a massimizzare il proprio tornaconto a spese altrui. Accostandosi alla transazione con l'unica idea di curare i propri interessi, il fine della parte inaugurale, o di entrambe, è il profitto".

<sup>41</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, Bari 2005, trad.it P.Donini, Libro VII 1236 a 33-35, dove Aristotele afferma a proposito delle diverse tipologie di amicizia che "di queste forme, quella fondata sull'utile è l'amicizia dei più".

<sup>42</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit. libro IX, 1163 b 33.

<sup>43</sup> M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, cit. p. 281.

<sup>44</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit. libro VIII, 1156b 13.

<sup>45</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit. libro VIII, 1156b 22-24.

<sup>46</sup> M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, cit., pp. 289-290.

<sup>47</sup> M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, cit., p. 206.

veramente viene messo in gioco, ciò che si perde al *potlâc*, o al gioco dei doni ... è la faccia, la maschera di danza, il diritto di incarnare uno spirito, di portare un blasone, un totem, è la *persona*<sup>48</sup>. Certo, ciò che viene riconosciuto nell'altro dipende dall'insieme dei valori di una comunità, tanto che l'idea stessa di persona, così come se la rappresentavano le popolazioni descritte da Mauss, è difficilmente accessibile al pensiero contemporaneo; ma, al di là del contenuto specifico storicamente e socialmente determinato è importante sottolineare le dinamiche che portano al riconoscimento *dell'umanità* dell'altro. Nell'*Odissea*, un vero e proprio *manuale* del dono ed in particolar modo del dono verso gli ospiti, nell'episodio dell'incontro di Ulisse con il Ciclope, sono proprio i doni ospitali a permettere ad Ulisse di *riconoscere* la natura di chi gli sta di fronte: "andrò a esplorare queste genti, chi sono, / se son violenti, selvaggi, senza giustizia, / o amanti degli ospiti e han mente pia verso i numi"<sup>49</sup>.

Se il riconoscimento accomuna il dono alla *philia*, già da questi brevi cenni emerge una profonda distinzione fra i due. Il dono, in particolar modo nelle sue forme più rappresentative ovvero il *potlâc* e il *kula*, è, come lo definisce Mauss, un *fatto sociale totale*: il dono abbraccia tutta la vita sociale delle società considerate dall'etnologo ed in particolar modo rimanda alla dimensione del sacro.

La *philia*, invece, così come teorizzata da Aristotele, è l'espressione dell'epoca della *polis* e trova la propria incarnazione nella pratica della giustizia. Dalla sfera del sacro si passa alla sfera del diritto.

Se, dunque, dono e *philia* sono accomunati dall'essere espressione della dimensione relazionale e politica dell'uomo, che si manifesta secondo la modalità della triplice obbligazione, è necessario tenere presente questa profonda differenza, in modo da porre in luce ulteriori distinzioni indispensabili all'analisi del riconoscimento.

## DONO E SACRO FRA MEMORIA E PROMESSA

All'inizio del suo saggio sul dono, Mauss si pone due interrogativi: "qual è la norma di diritto e di interesse che, nelle società di tipo arretrato o arcaico, fa sì che il donativo ricevuto sia obbligatoriamente ricambiato?" e "quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario la ricambi?". Ciò che regola lo scambio umano appartiene sia all'ambito del diritto che a quello del sacro. Il *potlach* ed il *kula*, di cui parla Mauss nel suo saggio, rivestono indubbiamente un ruolo "politico" fondamentale, in quanto regolano le relazioni e le alleanze sia all'interno di una comunità che al suo esterno<sup>50</sup>, e, tuttavia, appartengono anche alla dimensione del sacro: entrambe queste pratiche sono, come si è visto, dei "fatti sociali totali". In un certo qual modo, è proprio il loro sconfinare nell'ambito del sacro a garantire l'ordine politico: il sacro è quel momento di eccesso e disordine che, infrangendo l'ordine e le leggi che regolano ogni comunità, ri-fonda l'ordine della quotidianità, impedendo che quest'ultimo invecchi e sclerotizzi<sup>51</sup>.

Se il sacro è caratterizzato dall'eccesso, anche le forme di dono di cui parla Mauss, tenderanno, per lo meno sotto questo punto di vista, necessariamente all'eccesso; secondo Aristotele, al contrario, ciò che salva l'amicizia è l'uguaglianza e la proporzionalità. Come accennato precedentemente, se sia il dono che la *philia* spiegano l'essere relazionale dell'uomo e, quindi, il suo essere sociale mettendo in luce le dinamiche che regolano le associazioni umane, la *philia* ne pone in rilievo soprattutto l'aspetto legale ed "equilibrato", mentre il dono, in particolar modo nella dimensione del *potlach*, l'aspetto sacro ed "eccessivo". Questi due aspetti dell'essere relazionale dell'uomo non si annullano, del resto, a vicenda, ma costituiscono la trama della complessità umana.

---

<sup>48</sup> M MAUSS, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, cit., p. 219.

<sup>49</sup> OMERO, *Odissea*, libro IX, 174-176.

<sup>50</sup> Cfr. M. MAUSS, *Il saggio sul dono*, op.cit. p. 199, dove l'autore sottolinea, infatti, che "il *kula* intertribale ... fa uscire la stessa tribù, al completo, dalla stretta cerchia delle sue frontiere, dei suoi interessi e dei suoi diritti; normalmente, però, i clan, i villaggi sono legati, all'interno, da vincoli dello stesso genere".

<sup>51</sup> Cfr. R. CAILLOIS, *L'uomo e il sacro*, Torino 2001, trad.it. R. Guarino, pp. 93-94

Analizzando il *potlatch* Mauss rileva una sorta di “ritmo” nell’organizzazione sociale delle società in cui si esercita tale scambio di doni: alla vita estiva succede la vita invernale, come al lavoro la festa, all’ordine il disordine. Al periodo della caccia in cui la tribù si disperde succede un periodo di vera e propria effervescenza collettiva, dove mediante feste continue la vita sociale diventa intensa.<sup>52</sup> Secondo Caillois, “alla vita regolare, occupata nei lavori quotidiani, pacifica, imbrigliata in un sistema di interdetti, fatta di precauzioni, in cui la massima *quieta non movere* regge l’ordine del mondo, si oppone l’effervescenza della festa”<sup>53</sup>: ora, ciò che caratterizza il sacro è proprio la dimensione della festa<sup>54</sup>.

Il sistema dei doni contrattuali descritto da Mauss si estende, oltre che ai matrimoni, alle nascite, circoncisioni, malattie, pubertà delle ragazze, riti funebri,..., ovvero a tutti i momenti “critici” di ogni esistenza umana sia individuale che collettiva. Il sacro, infatti, caratterizza ogni inizio o passaggio: “in effetti ogni inizio pone un problema delicato. È chiaro che esso rompe un equilibrio introduce un elemento nuovo che deve essere integrato nell’ordine del mondo con il minor scompiglio possibile”. I riti servono, dunque, ad arginare “il pericolo connesso a ogni inizio assoluto” e dimostrano “la necessità di una consacrazione parziale che serva a includere nell’ordine delle cose l’elemento che vi introduce”<sup>55</sup>.

Ciò che è in gioco nei riti sacri, in particolar modo nel *potlatch*, è la maschera ovvero la persona nel suo essere sociale e nella sua giustificazione esistenziale: “ciò che veramente viene messo in gioco, ciò che si perde al *potlatch*, o al gioco dei doni, così come in guerra o per una colpa rituale, è la faccia, la maschera di danza, il diritto di incarnare uno spirito, di portare un blasone, un totem, è la *persona*”<sup>56</sup>, ovvero il riconoscimento collettivo. Il *potlatch*, dunque, pur svolgendo al contempo un ruolo economico significativo, ha uno scopo prettamente sociale: è il riconoscimento pubblico, che passa attraverso il rapporto sacro con gli antenati, a donare dignità e prestigio al singolo uomo.

Il sacro, proprio in quanto comprende anche il rapporto con la tradizione, è la condizione indispensabile alla continuità sociale: è la garanzia dell’identità di un gruppo. Ciascun membro di un gruppo, infatti, può trovare una giustificazione alla propria esistenza all’interno dell’ordine collettivo, nel ruolo che si trova ad interpretare. In questo caso il riconoscimento non concerne tanto l’individuo in quanto tale, ovvero in quanto portatore di una dignità universale, ma la persona in quanto parte di un organismo sociale<sup>57</sup>. Questa forma di riconoscimento può aver luogo perché, nel suo significato simbolico, è strettamente connessa alla nozione di memoria e di promessa: il dono, infatti, è memoria e promessa di un’alleanza.

Se l’epoca moderna ha visto affermarsi quale presupposto dell’utilitarismo l’idea di individuo e come conseguenza la progressiva desacralizzazione della vita umana, l’aspetto del riconoscimento che il dono pone in rilievo è strettamente connesso all’idea di persona ed in ciò sta la sua potenziale critica nei confronti dell’utilitarismo.

Certo, l’aspetto eccessivo del dono sfugge all’uomo contemporaneo, dal momento che noi oggi dobbiamo accontentarci di qualche semplice surrogato, sebbene tutt’ora ogni nuovo inizio sia “esorcizzato” con dei rituali. Tuttavia, gli eccessi a cui assistiamo non riescono più ad andare “al di là dell’utile”: infatti, all’ombra della vita privata continua a consumarsi, ipocritamente, il bisogno di dispendio in forme che sono, al massimo, le copie deformate dei *potlatch* arcaici: “tutto ciò che era generoso, orgiastico, smisurato è scomparso: i temi di rivalità che continuano a condizionare l’attività individuale si sviluppano nell’oscurità ed assomigliano ad eruttazioni vergognose. I

---

<sup>52</sup> Cfr. M.MAUSS, *Il saggio sul dono*, op.cit. p. 208.

<sup>53</sup> R.CAILLOIS, *L’uomo e il sacro*, Torino 2001, trad.it. R.Guarino, p. 89.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 91, dove l’autore afferma che “in realtà la festa è spesso ritenuta il regno stesso del sacro”.

<sup>55</sup> R.CAILLOIS, *L’uomo e il sacro*, Torino 2001, trad.it. R.Guarino, pp. 23-25.

<sup>56</sup> M.MAUSS, *Il saggio sul dono*, op.cit. p. 219.

<sup>57</sup> Cfr. L.DUMONT, *homo aequalis*, cit. p. 18 dove Dumont oppone l’olismo all’individualismo: “la maggior parte delle società valorizza innanzitutto l’ordine, e dunque la conformità di ogni elemento al suo ruolo nell’insieme – in breve, alla società come un tutto unico....Altre società, e certamente la nostra, valorizzano innanzitutto l’essere umano individuale: ai nostri occhi ogni uomo è un’incarnazione dell’intera umanità e come tale è eguale a ogni altro uomo, e libero”.

rappresentanti della borghesia hanno adottato un comportamento riservato: ora lo sfoggio di ricchezze si fa dietro i muri, in conformità a convenzioni cariche di noia, deprimenti”<sup>58</sup>.

La filosofia del dono dimostra, pertanto, che la dimensione relazionale dell’essere umano trova nel riconoscimento reciproco, in particolar modo all’interno della socialità primaria, la propria giustificazione; inoltre, permette di porre in rilievo il fatto che la garanzia della continuità sociale affonda le proprie radici tanto nel passato della memoria quanto nel futuro della promessa: senza memoria nessun gruppo sociale potrebbe mai riconoscere la propria identità; senza promessa di alleanza, ovvero senza fiducia, nessuna comunità potrebbe progredire e rischiare nel futuro comune. Una comunità politica non potrà, dunque, mai dirsi tale senza quella dimensione simbolica che trova nella memoria collettiva e nei progetti politici comuni la propria concretizzazione. La dimensione simbolica della vita umana non è dunque accidentale ma contribuisce a donarle significato. In gioco non è evidentemente la vita biologica dell’individuo, ma la vita nel suo significato più propriamente umano in quanto dotata di senso.

## L’AMICIZIA CIVICA

Nell’*Etica Eudemia* parlando dell’amicizia, Aristotele distingue l’amicizia morale dall’amicizia civica. Quest’ultima, ovvero quella “tra associati”, è strettamente connessa alla giustizia. Innanzitutto il filosofo greco, come già analizzato a proposito dell’*Etica Nicomachea*, afferma che “l’amicizia civica si è costituita in massima parte sulla base dell’utile” in quanto gli uomini non sono autosufficienti. Subito dopo collega l’utile, che nell’*Etica Nicomachea* chiama il bisogno, al giusto: “giusto è soprattutto quello che si trova nell’amicizia fondata sull’utile, perché questa è la giustizia della città”. L’amicizia civica, fondata sullo scambio, implica quell’uguaglianza e quella proporzionalità che stanno alla base della giustizia proporzionale di cui Aristotele tratterà ampiamente nell’*Etica Nicomachea*<sup>59</sup>. Questo tipo di giustizia è indispensabile per stabilire un rapporto proporzionale fra le funzioni svolte dagli abitanti della *polis*: “come potrà infatti stabilirsi un’associazione tra il contadino e il calzolaio, se le loro opere non sono eguagliate mediante la proporzione? Per coloro che non si collocano sullo stesso piano la proporzione è misura”<sup>60</sup>.

Il bisogno, lo scambio e l’utile stanno dunque alla base delle associazioni politiche e la giustizia ha il compito di regolare “oggettivamente” i rapporti fra i membri della comunità; eppure, come sostiene con insistenza Aristotele, gli uomini si sono riuniti anche e soprattutto per vivere bene. Di per sé lo scambio pur essendo la causa necessaria di ogni alleanza politica non ne è anche la causa sufficiente, infatti: “se non avessero tra loro altre relazioni che queste e cioè lo scambio dei prodotti e l’alleanza militare, neppure così ci sarebbe uno stato...è chiaro perciò che lo stato non è comunanza di luogo né esiste per evitare eventuali aggressioni e in vista di scambi: tutto questo necessariamente c’è, se dev’esserci uno stato, però non basta perché vi sia uno stato: lo stato è

---

<sup>58</sup> G.BATAILLE, *Il dispendio* cit., p.70; cfr. E.FROMM, *Avere o essere?*, Milano 1977, trad. it. F.S. Sardi, p. 46-47 dove analogamente Fromm pone in luce le caratteristiche delle moderne forme di dispendio fondate non più sull’essere ma sull’avere: “per quanto riguarda il tempo libero, automobili, televisione, viaggi e sesso costituiscono i principali oggetti dell’odierno consumismo; ne parliamo come di attività del tempo libero, ma faremmo meglio a definirle *passività* del tempo libero. Per riassumere: consumare è una forma dell’avere”-

<sup>59</sup> cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro V dove il filosofo greco distingue all’interno della giustizia parziale la giustizia distributiva da quella correttiva: la prima “che si attua nella distribuzione di onori, di denaro e di quant’altro si può ripartire tra i membri della cittadinanza” è caratterizzata dalla proporzionalità geometrica in base alla quale persone uguali avranno cose uguali, persone disuguali cose disuguali; la seconda, invece, che “si attua nei rapporti privati” si basa sulla proporzionalità aritmetica in quanto “la legge guarda solo alla differenza relativa al danno e li tratta entrambi da uguali” dal momento che “non c’è nessuna differenza se è un uomo buono che toglie qualcosa ad un cattivo, o se è un cattivo che toglie qualcosa ad un buono”.

<sup>60</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, Bari 2005, trad.it P.Donini, p. 163 BATAILLE, *Il dispendio* cit., p.70.

comunanza di famiglie e di stirpi nel vivere bene: il suo oggetto è una esistenza pienamente realizzata e indipendente”<sup>61</sup>.

È, inoltre, opportuno distinguere l’amicizia civica “legale” da quella “etica”. La prima è legata ad un accordo, nella seconda invece “le parti si rimettono ciascuna all’altra” e ciò che conta è l’intenzione. I problemi sorgono, secondo Aristotele, quando non si tiene debitamente conto di questa distinzione, ovvero quando si basa ciò che dovrebbe essere regolato da un accordo sull’amicizia cameratesca: “infatti quella fondata sull’utile e quella fondata sulla virtù sono amicizie diverse; qui invece le parti vogliono avere insieme le due cose e si frequentano in vista dell’utile, ma ne fanno un’amicizia morale, come persone perbene; perciò, dicendo che si fidano, non fanno un’amicizia legale”. È in questo contesto, dove facilmente si entra nel circolo della reciprocità negativa, che nascono le maggiori recriminazioni: “è infatti difficile misurare con una sola determinata unità quel che non sta sullo stesso piano”<sup>62</sup>.

Ciò che regola l’amicizia legale è, come si è visto, la giustizia ed in particolar modo quella che Aristotele definisce la giustizia in senso stretto: giusto è, infatti, “ciò che rispetta l’uguaglianza”. In senso generale, tuttavia, la giustizia è la somma di tutte le virtù: infatti, “è virtù perfetta soprattutto perché è esercizio della virtù nella sua completezza”<sup>63</sup>. Il giusto è, in questo secondo significato, “ciò che è conforme alla legge”, ovvero “ciò che produce e custodisce per la comunità politica la felicità e le sue componenti”. Dal momento che la felicità, secondo il filosofo greco, è un’attività dell’anima conforme a virtù, la legge, nella sua funzione educativa, deve comandare di compiere azioni virtuose: “la legge comanda di compiere anche le opere dell’uomo coraggioso, ..., e quelle dell’uomo temperante, ..., e quelle dell’uomo bonario, ..., e così via analogamente anche per le altre virtù e per gli altri vizi, imponendo certe cose e proibendone altre, e ciò rettamente se la legge è stabilita rettamente ma meno bene se la legge è stata fatta in fretta”. Se il giusto è l’esercizio di una qualche forma di virtù, l’ingiustizia sarà per analogia riconducibile ad una qualche forma di vizio. La giustizia ha dunque anche un significato etico ed è indispensabile non confondere i diversi significati di questo termine: “non rispettoso dell’uguaglianza e contrario alla legge non sono la stessa cosa, ma si distinguono come la parte rispetto all’intero”<sup>64</sup>.

Quando opponiamo l’utile alla giustizia, dovremmo, dunque, chiederci a quale tipo di giustizia ci stiamo riferendo. È interessante, infatti, notare che nel dibattito contemporaneo sull’utilitarismo, è proprio la giustizia ad essere contrapposta all’utile: “in tutti i tempi, uno dei più forti ostacoli che si è trovata di fronte la dottrina dell’utilità ... è venuto dall’idea di giustizia”<sup>65</sup>. È necessario, però, chiedersi a questo punto quale tipo di giustizia venga contrapposta all’utile, se la giustizia in senso stretto o quella in senso generale. Infatti, nel primo caso non si uscirebbe necessariamente dall’utilitarismo in quanto, come ha dimostrato Aristotele, il giusto e l’utile sono correlati; nel secondo caso, invece, si potrebbe intravedere un’uscita dalla visione del mondo prettamente utilitaristica.

Il problema della distribuzione giusta, ovvero dell’allocazione delle risorse, pur avendo lo scopo di correggere le disuguaglianze nell’ordine della causa efficiente di una comunità politica, non concerne l’ordine della causa finale. Non si esce pertanto dall’ambito dell’amicizia utile. Non solo, ma, al limite, dal punto di vista di Aristotele probabilmente queste problematiche non riguarderebbero tanto l’ambito pubblico della politica, quanto quello privato dell’economia, ovvero dell’acquisizione delle risorse. In ogni caso, il giusto in questione non coincide con quel tipo di giustizia che equivale all’esercizio delle virtù e, quindi, dell’azione propria dell’uomo libero, pur

<sup>61</sup> ARISTOTELE, *Politica*, cit. p. 88

<sup>62</sup> ARISTOTELE, *Politica*, libro VII 1243 b 15; qualche paragrafo prima Aristotele sottolinea le difficoltà che potrebbero nascere qualora si confondano i diversi tipi di amicizia, dal momento che “l’amicizia etica sia legata all’intenzione è chiaro, dato che, se uno che ha ricevuto molto non restituisce altrettanto, perché non ne ha le possibilità, ma solo quanto poteva, fa bene: anche il dio si contenta di accettare le offerte commisurate alle possibilità. Invece a un venditore non sarà sufficiente che l’altro dica di non poter dare di più; e nemmeno a chi presta denaro.

<sup>63</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro V 1129 b 31

<sup>64</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro V 1130 b 10-15

<sup>65</sup> S. MAFFETTONE, *Utilitarismo e teoria della giustizia*, p. 38

essendone il presupposto, la condizione *sine qua non*: se non si supera lo stadio del bisogno e della necessità non si potrà mai accedere all'ambito della libertà che è il teatro pubblico della politica dove si esercita la giustizia in senso lato. Infatti, se per Aristotele "l'equilibrio delle proprietà" riveste una certa importanza per una comunità politica, anche e soprattutto per evitare possibili conflitti, tuttavia "anche se si stabilisse per tutti una proprietà giusta, non se ne trarrebbe alcun vantaggio: in realtà si devono equilibrare i desideri più che le sostanze e ciò non è possibile se non a chi è convenientemente educato dalle leggi...senza limite, infatti, è la natura del desiderio per il cui soddisfacimento i più vivono"<sup>66</sup>.

Una cosa, del resto, è affermare che è necessario rispondere innanzitutto ai bisogni dell'uomo per permettergli di esercitare la propria libertà; un'altra cosa è, invece, dedurre dal fatto che l'uomo è un essere di bisogno che esso è condannato ad essere schiavo della necessità e dell'utilità.

Dunque, il problema della giustizia non riguarda solo la questione della giusta o equa distribuzione delle risorse: se giusto è colui che esercita la virtù rendendo, in tal modo, manifesta la propria essenza di essere umano libero, sarà giusta ed equa quell'associazione che è in grado di offrire ai propri membri i presupposti necessari per poter esercitare la propria libertà e manifestare la propria essenza.

La giustizia in senso generale, dunque, concerne la causa finale dell'essere sociale dell'uomo: quel fine ultimo che è la felicità, in quanto attività dell'anima conforme a virtù. Ora, il perseguimento della felicità propria dell'uomo, ovvero in quanto non è né animale né dio, è possibile solamente nella comunanza con gli altri uomini, in quella dinamica sociale che è il riconoscimento collettivo.

Il riconoscimento, infatti, dona l'identità al singolo inserendolo in una collettività: il riconoscimento "salva gli uomini dall'immanenza e dalla contingenza"<sup>67</sup>.

Il riconoscimento che deriva dalla giustizia nel suo senso generale permette di superare anche l'opposizione fra giustizia e amicizia, in base alla quale la giustizia mira all'universalità ovvero è indifferente ai soggetti nella loro individualità, mentre l'amicizia è rivolta sempre a degli individui particolari<sup>68</sup>. Nel riconoscimento, implicito nell'amicizia civica, universalità ed individualità, pubblico e privato, trovano una forma di conciliazione.

Etimologicamente, il termine greco, *δικη*, ovvero la giustizia, deriva dal verbo *δεικνυμι* che significa: "mostro, indico, fo noto, fo vedere, fo conoscere, denunzio, svelo, spiego, mostro, dichiaro, provo,...". La pratica della giustizia è collegata dunque all'idea che essa manifesti qualcosa, renda nota l'essenza dell'uomo e soprattutto la renda visibile. Ciò implica che vi sia qualcuno a vedere l'atto giusto. La giustizia in senso generale implica dunque il riconoscimento reciproco. Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele parlando della giustizia in generale afferma che "questa forma di giustizia, dunque, è virtù perfetta, ma non in sé e per sé, bensì in relazione ad altro. Ed è per questo che spesso si pensa che la giustizia sia la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né la stella del mattino siano altrettanto degne di ammirazione": infatti, "la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche "bene degli altri", perché è diretta agli altri". In questo senso, dunque, virtù e giustizia differiscono in quanto, "esse sono, sì, identiche, ma la loro essenza non è la stessa, bensì, in quanto è in relazione ad altro è giustizia, in quanto è una determinata disposizione in senso assoluto è virtù"<sup>69</sup>.

L'amicizia nata in vista del bene è la sola che permette il riconoscimento della reciproca virtù: se l'uomo può diventare virtuoso solo compiendo azioni virtuose, è necessario che vi sia qualcuno a giudicare l'eticità delle azioni e solo in quanto possiede la saggezza un uomo può essere misura della virtù. "se noi possiamo contemplare coloro che ci stanno vicini meglio che noi stessi, e le loro

---

<sup>66</sup> ARISTOTELE, *Politica*, cit. pp. 47-50.

<sup>67</sup> S. DE BEAUVOIR, *L'età forte*, 1961 Torino, trad. It. di B. Fonzi, p. 473.

<sup>68</sup> cfr. STUART HAMPSHIRE, *Moralità e convenzione*, in A. SEN-B. WILLIAMS, *Utilitarismo e oltre*, trad. it. A. Besussi, Milano 1984, p. 196 dove l'autore afferma che "la giustizia è l'inclinazione a trattare tutti gli uomini e le donne nello stesso modo sotto certi aspetti, nel riconoscimento della loro comune umanità: amore e amicizia sono inclinazioni a trattare gli uomini e le donne molto diversamente, nel riconoscimento della loro individualità e natura irripetibile".

<sup>69</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro V 1129 b 27-29, 1130 a 3-5, 1130 a 13-15.

azioni meglio che non le nostre, se le azioni degli uomini di valore che ci sono amici sono piacevoli per gli uomini buoni (giacché posseggono insieme entrambe le qualità che sono piacevoli per natura), allora l'uomo felice avrà bisogno di tali amici, se è vero che desidera più di tutto contemplare azioni virtuose e che gli sono proprie, e se è vero che tali sono le azioni dell'uomo buono che gli è amico"<sup>70</sup>.

Differenti forme di legame sociale implicano dunque differenti forme di riconoscimento, gerarchicamente classificabili in base alla vita buona. Ogni tipo di vita sociale propone un tipo di vita "giusto" e "virtuoso" conformemente ai valori sottesi alle leggi che la regolano, ma non tutte le forme di vita sociale sono ugualmente "buone". Le leggi emanate da uno stato così come quelle "non scritte" basate sulla consuetudine riflettono il tipo di uomo che si vuole "educare".

A volte, del resto, le leggi scritte e non scritte possono entrare in conflitto, tanto che delle azioni "legalmente" corrette ci appaiono ingiuste, come delle azioni formalmente illegali ci appaiono giuste. Secondo Aristotele, il criterio per distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è, o lo è solo apparentemente, è il punto di vista dell'uomo saggio: l'equità, infatti, è un correttivo del giusto secondo la legge.

## FILOSOFIA DELLA RELAZIONE

Ad un'antropologia fondata sul bisogno si oppone, dunque, un'antropologia basata sulla relazione. Il dono, ovvero la triplice obbligazione di dare, ricevere e ricambiare, così come la *philia* aristotelica esplicitano le dinamiche che regolano le relazioni sociali, con tutte le loro possibili degenerazioni<sup>71</sup>. Ciò significa che, più che essere dei valori da perseguire, il dono e la *philia* sono dei modelli interpretativi per comprendere in che modo nascano, si regolino e muoiano le relazioni sociali: infatti, "*le plus souvent, philos traduit moins une émotion ou un sentiment d'affection que la réalité d'une relation sociale*"<sup>72</sup>. Solo assumendo questo presupposto si eviterà di liquidare troppo facilmente tanto il pensiero del dono quanto quello della *philia* così da coglierne, al contrario, la potenzialità critica nell'analisi dell'azione umana e del legame sociale e dei rischi connessi ad una loro visione unilaterale.

Da questo punto di vista, il fatto di pensare che il legame sociale sia fondato unicamente sull'utile, non è certamente qualcosa di nuovo, ma equivale a porre l'accento ed enfatizzare solamente una delle possibili sfumature che il legame sociale può assumere. Il fatto che una comunità, analizzandone le dinamiche, dimostri di essere tenuta insieme solamente dall'interesse, non implica necessariamente che ogni comunità si fondi su di un tale principio: ciò significa, piuttosto, stando alle analisi dei due autori qui considerati, che tale comunità non potrà durare nel tempo, ovvero durerà fintanto che permarrà l'interesse che l'ha costituita; ciò implica, inoltre, che in un'associazione di tal genere difficilmente l'uomo potrà manifestarsi in quanto uomo e non solamente in quanto essere di bisogno: difficilmente potrà esservi il passaggio dal semplice "vivere", motivato per l'appunto dal bisogno, al "vivere bene" che ha come scopo l'*eudaimonia*.

La visione antropologica sottesa tanto al pensiero del dono quanto a quello della *philia* implica, infatti, una visione dell'uomo nella sua intrinseca ambiguità: se l'uomo è palesemente un essere di bisogno, che è mosso ad agire dall'interesse, ha, tuttavia, anche delle aspirazioni che lo spingono al

---

<sup>70</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro IX, 1169 b 34 – 1170 a 4. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Milano 2000, pp. 130-131, dove l'autrice afferma che "agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano... Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro gli altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri. Sebbene nessuno sappia chi egli riveli quando si esprime con gesti o parole, tuttavia deve correre il rischio della rivelazione... Data questa sua inerente caratteristica di rivelare l'agente mentre agisce, l'azione ha bisogno per il suo completo manifestarsi della luce splendente che un tempo era chiamata gloria e che è possibile solo nella sfera pubblica".

<sup>71</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, p. 135 dove il filosofo greco afferma che "ad una scienza unica compete lo studio dei contrari".

<sup>72</sup> E. SCHIEDI-TISSINIER, *Les usages du don chez Homère*, Nancy 1994, pp. 122-123

di là della sua condizione, all'azione, alla creatività, al sacro. Come sostiene Simone de Beauvoir, l'uomo è al contempo immanente e trascendente ed in ciò sta la sua profonda ambiguità, che non bisogna rifiutare o negare, ma accettare come presupposto: se, infatti, “gli uomini d'oggi sembrano avvertire più vivamente che mai il paradosso della loro condizione. Si riconoscono come il fine supremo a cui deve subordinarsi ogni azione: ma le esigenze dell'azione li costringono a trattarsi reciprocamente come strumenti o come ostacoli: come mezzi”; tuttavia, “poiché non riusciamo a fuggirla, cerchiamo dunque di guardare in faccia la verità. Proviamo ad assumere la nostra fondamentale ambiguità. È nella conoscenza delle condizioni autentiche della nostra vita che dobbiamo attingere la forza di vivere e ragioni per agire”<sup>73</sup>.

La filosofia del dono e della *philia* è, in particolar modo, una filosofia che pone l'accento sulla relazione e sulle sue dinamiche, in quanto parte dal presupposto che l'uomo è un essere sociale che pur essendo irriducibilmente unico può manifestare la sua unicità solo in relazione con l'alterità, ovvero all'interno di una comunità, in quanto ogni esistenza “fa appello all'esistenza altrui”<sup>74</sup>. L'uomo è, dunque, ontologicamente un essere sociale: l'individuo è una fase successiva e non precedente all'essere sociale dell'uomo.

Si tratta, ora, di capire fino a che punto ed in che senso una organizzazione sociale è in grado di permettere all'uomo al contempo di vivere e di manifestarsi, ovvero di vivere bene.

## CONCLUSIONE

La filosofia del dono e della *philia* permette dunque di analizzare le diverse forme che un'organizzazione sociale può assumere e con esse le differenti risposte che l'uomo ha saputo dare al suo essere sociale ed al suo scopo in quanto uomo<sup>75</sup>.

L'analisi ed il confronto fra il pensiero del dono e la filosofia della *philia* ha dimostrato, infatti, che ciò che spinge l'uomo ad unirsi in società non è solamente il bisogno, ma piuttosto il desiderio di riconoscimento della propria umanità, ovvero della propria capacità di azione. Le dinamiche che regolano le relazioni sociali non sono dunque spiegabili con il solo riferimento all'interesse: il desiderio di riconoscimento è un movente altrettanto importante e fondamentale. La “lotta per il riconoscimento” è, dunque, implicita sia nella teoria del dono sia in quella della *philia*: come sostiene Honneth a proposito del giovane Hegel, “l'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è insita fin dall'inizio nella vita sociale come una tensione morale che spinge al di là del grado di progresso sociale di volta in volta istituzionalizzato, conducendo poco a poco, lungo la via negativa di un conflitto ripetuto a livelli successivi, a una condizione di libertà comunicativa...il giovane Hegel ... è stato in grado di dare una nuova configurazione teorica al modello della “lotta sociale”, introdotto nella filosofia sociale da Niccolò Machiavelli e Thomas Hobbes: ora lo svolgimento pratico di un conflitto tra gli uomini poteva essere ricondotto a impulsi morali anziché a scopi di autoconservazione”<sup>76</sup>.

Dunque, sia il dono che la *philia*, fornendo dei criteri per analizzare le dinamiche che regolano le relazioni sociali, permettono di addentrarsi nel vivo dei dibattiti contemporanei sul riconoscimento delle identità, dibattito peraltro incomprensibile se si presuppone che ciò che gli uomini ricercano in società sono solamente l'autoconservazione e il soddisfacimento dei propri bisogni e interessi materiali, ovvero se l'uomo fosse solo un *homo oeconomicus*.

In tal senso, dunque, considerare l'uomo ed il suo vivere in società dal punto di vista del dono e della *philia* permette di oltrepassare i limiti dell'utilitarismo. Ciò non implica, come si è visto, che l'utile venga eliminato o condannato, ma piuttosto che esso venga considerato come un elemento

---

<sup>73</sup> S. De Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, Milano 2001, trad.it. di A. Bonomi, pp. 14-15.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 59

<sup>75</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro I 1095 b 15-17, dove a tal proposito Aristotele afferma che è evidente che “gli uomini ricavano dal loro modo di vivere la loro concezione del bene e della felicità”.

<sup>76</sup> A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, p. 15.

che accanto ad altri costituisce la complessità umana. Altrettanto importanti sono infatti le relazioni sociali nel loro significato simbolico, quale terreno fertile per poter esercitare la propria libertà.

L'utilitarismo è il padre dei diritti dell'uomo: questi diritti sono certamente delle conquiste oramai indiscutibili, ma per non essere nella loro universalità delle vuote astrazioni devono trovare un ambito dove poter essere esercitati ed è nel teatro pubblico del riconoscimento reciproco che agendo l'uomo può dare contenuto a questi diritti.

In definitiva, l'unico modo per opporsi all'utilitarismo non consiste nel negarlo, perché con esso si finirebbe col negare un aspetto fondamentale dell'essere umano e soprattutto con il teorizzare una dottrina opposta ma complementare nella sua astrazione, ma nel dargli il giusto valore. Si tratta in definitiva di assegnare all'utile il posto che gli compete nella gerarchia dei fini umani.

Fonte: [www.filosofiatv.org](http://www.filosofiatv.org)