

a cura di  
Marco Casucci

collana *dis-eguali*

# Cura e differenze di genere tra etica ed economia



Morlacchi Editore U.P.

collana / *dis-eguali*

3

Morlacchi Editore *U.P.*

## collana / *dis-eguali*

La collana *dis-eguali* si propone di attraversare la molteplicità delle differenze che attraversano i mondi sociali, culturali ed educativi del nostro tempo. Le diverse disuguaglianze evidenziano le differenze riguardanti il possesso delle risorse e la loro possibilità di generare opportunità di vite diverse, che possono rappresentare un'opportunità o uno svantaggio. Gli studi teorico-empirici sono rivolti agli studiosi delle scienze umane, con uno sguardo aperto e critico sulle dinamiche sociali, pedagogico-educative ed economiche.

### Direttrici

Silvia Fornari – professoressa associata di Sociologia – UniPg  
Maira Sannipoli – professoressa associata di Didattica e Pedagogia  
Speciale – UniPg

### Comitato scientifico

Francesca Brencio – Università di Birmingham  
Sabina Curti – Università degli Studi di Perugia  
Mirella Damiani – Università degli Studi di Perugia  
Maria Ermelinda De Carlo – Università Telematica Pegaso  
Mina De Santis – Università degli Studi di Perugia  
Donatella Fantozzi – Università degli Studi di Pisa  
Daniela Grignoli – Università degli Studi di Campobasso  
Mariella Nocenzi – Università La Sapienza di Roma  
Agnese Rosati – Università degli Studi di Perugia  
Tamara Zappaterra – Università degli Studi di Ferrara

*Questa collana è peer-reviewed*

# Cura e differenze di genere tra etica ed economia

a cura di  
Marco Casucci

Morlacchi *U.P.*

Pubblicazione realizzata con la collaborazione di



*Prima edizione:* 2024

ISBN/EAN: 978-88-9392-581-5

DOI: [doi.org/10.61014/DISEGUALI/vol3](https://doi.org/10.61014/DISEGUALI/vol3)

Redazione e impaginazione: Martina Galli

The online digital edition is published in Open Access on [series.morlacchilibri.com](http://series.morlacchilibri.com)  
Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2024 Author(s)

Published by Morlacchi Editore

P.zza Morlacchi, 7/9, 06123 Perugia, Italy

[www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com)

Finito di stampare nel mese di novembre 2024, presso la tipografia LOGO spa, Borgoricco (PD).

## Indice

### Rosita Garzi

---

Prefazione. Dalla 'conciliazione' alla 'armonizzazione' dei tempi di vita privata e di lavoro. Spunti di riflessione sociologica su un necessario cambio di paradigma	8
1. <i>Introduzione</i>	9
2. <i>Il punto di partenza...</i>	9
3. <i>Oltre il significato</i>	14
4. <i>Un paradigma "nuovo" su teorie "classiche"</i>	17
5. <i>Conclusioni</i>	20

### Marco Casucci

---

Introduzione. Dono e responsabilità a partire dalla complementarità di genere	24
---	----

### Furia Valori

---

Etica del dono fra scambio, amore e simbolo	38
1. <i>Le declinazioni del dono</i>	38
2. <i>Filosofia prima, fenomenologia, donazione</i>	42
3. <i>La simbolicità del dono</i>	44
4. <i>Il dono della paternità</i>	48
5. <i>Levinas: la donna, la paternità e il dono del figlio</i>	51

### Cristina Montesi

---

Grazie alla vita che mi ha dato tanto... Sul paradigma di un'economia del dono	60
1. <i>Partire dal ricevere per comprendere il sistema del dono</i>	60
2. <i>Grazie alla vita che mi ha dato tanto</i>	64
3. <i>Gli effetti della gratitudine</i>	69
4. <i>La gratitudine come vettore di felicità</i>	76
5. <i>Il munus edifica la comunità</i>	78
6. <i>Le virtù del ricevere</i>	82
7. <i>I doni nell'impresa</i>	84
8. <i>Impresa irresponsabile, impresa socialmente responsabile, impresa civile</i>	87
9. <i>Conclusioni</i>	90

La dimensione dell'umano nella transizione eco-nomica, logica, sistemica	100
1. <i>Da dove cominciare?</i>	102
2. <i>La definizione di Etica</i>	102
3. <i>La definizione di Economia</i>	102
4. <i>La definizione di Ecologia</i>	104
5. <i>La definizione di Sostenibilità</i>	104
6. <i>L'impresa responsabile offre possibilità di futuro</i>	105
7. <i>Le iniziative per preparare il futuro</i>	108
7.1. <i>Agenda 2030 e Inner Development Goals</i>	108
7.2. <i>Il Green Comp</i>	110
7.3. <i>Il Global Enaction Manifesto</i>	111
7.4. <i>La circolarità della cura</i>	112
Gli autori	114

## Prefazione

Dalla 'conciliazione' alla 'armonizzazione' dei tempi di vita privata e di lavoro. Spunti di riflessione sociologica su un necessario cambio di paradigma

### *Abstract*

In un'epoca caratterizzata da trasformazioni sociali, economiche e tecnologiche rapide e pervasive, in cui il calo demografico è diventato ormai strutturale, la questione dell'equilibrio tra vita privata e vita lavorativa assume una rilevanza sempre maggiore. La conciliazione dei tempi di vita e di lavoro non è solo una questione individuale o soltanto femminile, ma un tema complesso e multidimensionale che coinvolge vari livelli del sistema sociale e soprattutto entrambe i generi nella loro indispensabile reciprocità. Qui si apre una necessaria rivoluzione paradigmatica sul tema, che veda un passaggio dallo storico concetto di conciliazione, a una più innovativa e concreta pratica di armonizzazione. Facendo riferimento ad alcune teorie sociologiche significative, si riflette sulle dinamiche sottostanti alla necessità di spostare l'attenzione verso una nuova cultura dell'equilibrio dei tempi di vita e di lavoro nella società contemporanea.

Our society is characterised by rapid and pervasive social, economic and technological change, in which demographic decline has become structural. The issue of work-life balance is therefore becoming increasingly important, not only as an individual or female issue, but as a complex and multidimensional one. A paradigmatic revolution on the issue, which sees a shift from the historical concept of reconciliation to a concrete practice of harmonisation, becomes essential. Here we reflect on the dynamics underlying the need to shift attention towards a new culture of work-life balance in contemporary society, referring to sociological theories.

### *Keywords*

Conciliazione; armonizzazione; cultura organizzativa; reciprocità



## 1. Introduzione

In un'epoca caratterizzata da trasformazioni sociali, economiche e tecnologiche rapide e pervasive, in cui il calo demografico è diventato ormai strutturale, la questione dell'equilibrio tra vita privata e vita lavorativa assume una rilevanza sempre maggiore. La conciliazione dei tempi di vita e di lavoro non è una questione personale o soltanto femminile, ma un tema complesso e multidimensionale che coinvolge vari livelli del sistema sociale e soprattutto entrambe i generi nella loro indispensabile reciprocità. Dall'economia alla politica, passando per la dimensione sociale, ognuno dal proprio punto di vista è chiamato a riflettere sulla complessità dei ruoli e delle responsabilità che si assumono su più fronti contemporaneamente le persone che lavorano, e su quanto l'equilibrio dei tempi sia una questione di cui prendersi costantemente cura.

Qui si apre una necessaria rivoluzione paradigmatica sul tema, che veda un passaggio dallo storico concetto di *conciliazione* a una più innovativa e concreta pratica di *armonizzazione* più corrispondente alla *work life balance*.

Facendo riferimento ad alcune teorie sociologiche significative, si riflette sulle dinamiche sottostanti alla necessità di spostare l'attenzione verso una nuova cultura dell'equilibrio dei tempi di vita e di lavoro nella società e nelle organizzazioni contemporanee.

## 2. Il punto di partenza...

In un'epoca caratterizzata da trasformazioni sociali, economiche e tecnologiche rapide e pervasive, in cui il calo demografico è diventato ormai strutturale, l'equilibrio tra

tempi di vita privata e di lavoro è diventato un argomento di crescente rilevanza, riflettendo una delle sfide più pressanti per individui e organizzazioni. La rapidità con cui le tecnologie avanzano e il conseguente aumento delle aspettative professionali hanno trasformato radicalmente la nostra concezione del lavoro e del tempo libero. In passato, la separazione tra lavoro e vita privata era relativamente chiara: si lavorava durante il giorno e ci si dedicava alla famiglia e alle attività personali nel tempo restante<sup>1</sup>. Oggi la linea di demarcazione tra questi due ambiti è sempre più sfumata, rendendo ancora più essenziale una riflessione approfondita sulla gestione del tempo e sull'importanza dell'equilibrio tra le due sfere. Riassunto con l'espressione *work-life balance*, esso rinvia alla capacità di bilanciare le responsabilità e gli obblighi professionali con quelli personali e familiari. Un concetto che riguarda diverse dimensioni e che va oltre la semplice separazione tra le ore della giornata. Esso implica la possibilità/necessità di dedicare tempo anche alle attività di cura di sé, all'istruzione, alla partecipazione sociale, alla realizzazione di passioni, interessi personali e tanto altro. È quindi direttamente correlato con la cultura dello stare bene in un equilibrato rapporto tra lavoro e vita privata, che favorisce maggiore soddisfazione personale, alta motivazione e impegno sul lavoro, miglioramento delle relazioni interpersonali e una rinnovata qualità della vita.

Sono tanti gli studi che dimostrano che lavoratori stressati e privi di un adeguato tempo per il riposo e il recupero tendono a essere meno produttivi, meno creativi e più inclini a malattie e infortuni<sup>2</sup>. Di conseguenza, le aziende e le isti-

---

1. A. Accornero, *Era il secolo del lavoro*, Il Mulino, Bologna 1997.

2. Si veda S. Rajbhandary, K. Basu, 2010, "Working conditions of nurses and absenteeism: Is there a relationship? An empirical analysis using National Survey of the Work and Health of Nurses," *Health Policy*, Elsevier, vol. 97(2-3), pages 152-159, October; Issa, *Calculating the international return on prevention*

tuzioni che ignorano queste dinamiche rischiano non solo di metter a rischio la salute dei propri lavoratori, ma anche di compromettere la propria efficienza e competitività a lungo termine, nonché la qualità della vita dell'intero sistema sociale. Al contrario, organizzazioni che promuovono politiche di *work life balance* efficaci, (come il lavoro flessibile, il telelavoro e la riduzione delle ore straordinarie o addirittura la settimana corta)<sup>3</sup>, spesso vedono miglioramenti significativi in termini di clima organizzativo, soddisfazione e produttività del personale, ovvero di benessere sul lavoro<sup>4</sup>.

L'importanza di raggiungere un equilibrio tra vita privata e lavoro va quindi ben oltre il semplice conciliare, ma concerne il benessere inteso anche nella sua accezione più ampia che richiede un vero e proprio cambio di paradigma centrando l'attenzione sulla persona in un'ottica di armonizzazione, piuttosto che sui ruoli da conciliare. Con l'evoluzione del mercato del lavoro e l'incremento delle pressioni sia a livello professionale sia personale, trovare un equilibrio tra questi due ambiti è fondamentale per il benessere degli individui e per la produttività delle organizzazioni.

Riflettere sulle espressioni che si utilizzano, ragionando sull'approccio al quale rinviano, consente di sostenere un

---

for companies: *Costs and benefits of investments in occupational safety and health*, in [https://www.issa.int/sites/default/files/documents/publications/2-ROP-FINAL\\_en-157255.pdf](https://www.issa.int/sites/default/files/documents/publications/2-ROP-FINAL_en-157255.pdf), ult. cons. 20 maggio 2024; F. Pega et alii, 2021, "Global, regional, and national burdens of ischemic heart disease and stroke attributable to exposure to long working hours for 194 countries, 2000–2016: A systematic analysis from the WHO/ILO Joint Estimates of the Work-related Burden of Disease and Injury", *Environment International*, 154.

3. AAVV., *The results are in: the uk's four-day week pilot*, Autonomy Research Ltd Cranbourne, 2023, in <https://autonomy.work/wp-content/uploads/2023/02/The-results-are-in-The-UKs-four-day-week-pilot.pdf>, ult. cons. 20 maggio 2024.

4. F. Avallone, A. Paplomatas, *Salute organizzativa*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

cambiamento culturale maggiormente centrato sulla persona e sul suo benessere.

Dal punto di vista sociale, peraltro, l'equilibrio tra i tempi e gli spazi è fondamentale per garantire anche una comunità sana e coesa della quale abbiamo sempre più bisogno. I tempi di qualità dedicati alla famiglia, agli amici e alle passioni personali, alle attività sociali e formative, contribuiscono a costruire relazioni solide e un senso di appartenenza essenziali per l'intero sistema sociale. Inoltre, dedicare tempo ad attività ludico-creative, sociali quali ad esempio il volontariato, arricchisce la capacità relazionale di una società, creando un evidente circolo virtuoso di crescita personale e collettiva sul quale troviamo riscontro non solo dalle ricerche sul campo, ma anche dalla letteratura sociologica.

Ce lo ricorda lo struttural-funzionalista Talcott Parsons, (pur essendo stato criticato per avere un approccio statico delle strutture sociali, che non tiene pienamente conto delle dinamiche di cambiamento e di conflitto), che sottolinea il ruolo fondamentale delle istituzioni sociali nel mantenere l'ordine e la stabilità nella società poiché ogni sistema sociale. Esso è composto da diverse parti interdipendenti che devono funzionare in armonia per garantire l'equilibrio complessivo<sup>5</sup>. Ne consegue che istituzioni come la famiglia e il mercato del lavoro sono viste come sistemi che devono essere bilanciati tra loro.

A questo si aggiunge l'importanza dei bisogni delle persone che, non solo devono essere soddisfatti seguendo un ordine gerarchico dai più elementari fino a quelli più complessi e autorealizzanti<sup>6</sup>, ma per un equilibrio efficace tra vita privata

---

5. F. Crespi, P. Jedlowski e R. Rauty, *La teoria generale dell'azione sociale di Talcott Parsons*, in Id., *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 293-314.

6. A.H. Maslow (1943), "A theory of human motivation", *Psychological Review*, 50 (4): 370-396.

e lavorativa, devono essere tenuti in considerazione dai datori di lavoro. Ad esempio, offrire retribuzioni competitive e *benefit* può aiutare a soddisfare i bisogni fisiologici e di sicurezza, mentre promuovere un ambiente di lavoro inclusivo e riconoscente potrebbe supportare i bisogni sociali e di stima. Offrire opportunità di sviluppo professionale e progetti significativi, può contribuire alla realizzazione personale dei lavoratori. Tutto questo a conferma della necessaria visione dell'essere umano nella sua molteplicità di bisogni e di dimensioni in un'ottica pragmatica di benessere organizzativo e di armonizzazione dei tempi.

Come è possibile ancora pensare che ci siano sfere della vita e ruoli di responsabilità in costante conflitto? Come non pensare invece a una più naturale armonia tra le diverse funzioni esercitate quotidianamente dalla stessa persona?

In questa ottica si apre un dibattito tra conciliazione o armonizzazione dei tempi, nella ricerca di un cambio di paradigma che coinvolga il tema nelle politiche, nelle organizzazioni e nelle istituzionali contemporanee centrandolo sulla persona e il *work life balance*.

Per decenni si è parlato infatti di conciliazione concentrandosi forse troppo sulla gestione delle diverse sfere della vita in una concezione che le teneva separate come se appartenessero a persone distinte, mentre sembra sempre più evidente come l'obiettivo di oggi debba essere quello di un approccio più integrato, mirato a creare un equilibrio che favorisca il benessere complessivo dell'individuo e quindi della società. In questo senso l'armonizzazione potrebbe essere un concetto che rinvia a una considerazione diversa delle molteplici responsabilità che hanno le persone, proponendo un approccio che meglio di altri contempli finalmente la solida letteratura umanistico-sociale e organizzativa<sup>7</sup> degli

---

7. G. Bonazzi, *Storia del pensiero organizzativo*, Angeli, Milano 2008.

ultimi cento anni e che in una misura corrisponda meglio al reale bilanciamento dei tempi.

### 3. Oltre il significato

Partiamo dal significato. Il termine *conciliazione* (dal latino *conciliatio-onis*) rinvia all'azione del conciliare o del conciliarsi, ovvero della pacificazione desiderabile tra parti in conflitto, rimandando nel diritto civile, all'attività diretta alla composizione di una lite nel tentativo di conciliarla<sup>8</sup>. In sostanza genericamente parlando il termine indica la pratica di confronto fra due parti "in contrasto" e/o "in conflitto" come, impropriamente intese nel caso della vita dei lavoratori, le responsabilità lavorative e personali.

In effetti quando si dice conciliazione ci si riferisce agli sforzi per bilanciare tali responsabilità, implicando la gestione del tempo e delle energie in modo da poter soddisfare le esigenze sia del lavoro sia della vita personale, spesso attraverso soluzioni e compromessi costosi in termini economici e sociali. L'obiettivo della conciliazione sarebbe dunque quello di ridurre il conflitto tra i due ambiti, permettendo agli individui di adempiere contemporaneamente ai ruoli professionali e familiari, con un *focus* sulla gestione e sull'equilibrio dei due ambiti tra loro separati. Per questo gli strumenti messi in atto vanno dalle politiche di flessibilità lavorativa, ai congedi parentali, ai servizi di assistenza all'infanzia, agli orari di lavoro ridotti o flessibili e ad altre misure di welfare specificatamente pensate con la finalità di minimizzare i conflitti e le sovrapposizioni tra vita lavorativa e personale.

---

8. Dizionario Treccani online, voce "conciliazione", in <https://www.treccani.it/vocabolario/conciliazione/?search=conciliazi%C3%B3ne%2F>, ult. cons. 20 giugno 2024.

Tutto ciò con le migliori intenzioni, ma forse migliorabile sul piano della prospettiva culturale di partenza che le sostenga desiderandole in armonia.

Armonizzare è un verbo che nasce nel campo della musica come intento di «dotare una melodia di un contesto armonico»<sup>9</sup>, preso in prestito con il significato di mettere in conveniente accordo cose o persone in una forma ben armonizzata. Applicato ai tempi di vita e di lavoro implica dunque un'integrazione più fluida e sinergica tra vita lavorativa e privata. Esso non concepisce solo il bilanciamento dei due ambiti, ma la possibilità di creare una cultura nuova in cui lavoro e vita personale si supportino reciprocamente integrandosi in modo naturale.

L'armonizzazione considera l'individuo nella sua complessità e punta a creare condizioni in cui le diverse dimensioni della vita delle persone possono coesistere in maniera armoniosa. In sostanza un sistema di azioni che chiama in causa direttamente il benessere organizzativo, in cui il *focus* pur sempre di integrazione e sinergia tra i due ambiti, ispira strumenti che partano dalla valorizzazione delle persone e alla creazione di ambienti di lavoro in cui clima e cultura organizzativa sono centrati sul fattore umano.

I luoghi di lavoro diventano più flessibili, supportando naturalmente anche tutto ciò che riguarda la vita privata, la famiglia, i carichi di cura, le responsabilità nonché i desideri e le passioni personali che non solo contribuiscono a una migliorata qualità della vita, ma consentono anche l'apprendimento di *skill* utili in qualsiasi contesto con un ritorno in termini sociali ed economici. La finalità è sempre di ottenere un bilanciamento dei tempi, ma armonizzando si parte dal-

---

9. Dizionario Treccani online, voce "armonizzare", in <https://www.treccani.it/enciclopedia/ricerca/armonizzare/?search=armonizzare>, ult.cons. 20 giugno 2024.

la persona nella sua unicità che esercita una molteplicità di ruoli nei quali il punto di arrivo è il suo benessere.

Le differenze fondamentali potrebbero rintracciarsi nell'*approccio*, conciliazione equivale a gestire e bilanciare due sfere separate della vita, mentre armonizzazione a integrare e far coesistere in modo sinergico i due ambiti. E anche negli *obiettivi*, nel primo caso si tratta di ridurre i conflitti e le sovrapposizioni, permettendo di adempiere ai ruoli in entrambe le sfere, mentre un nuovo paradigma punta a creare una sinergia e un'integrazione che migliorino il benessere complessivo.

E non per ultimo si differenzia anche nella concezione degli *strumenti* e delle politiche, nella conciliazione si praticano strumenti e politiche di conciliazione come orari flessibili, congedi, supporto alla natalità, mentre nel concetto di armonizzazione si comprendono le specifiche esigenze del contesto organizzativo e/o sociale di riferimento per poi progettare gli strumenti efficaci per quel particolare contesto con l'obiettivo di costruire ambienti di lavoro flessibili, progettare politiche di supporto *ad hoc*, in sostanza di adottare un sistema valoriale orientato finalmente al benessere organizzativo<sup>10</sup>.

Quanto detto ci porta ad alcune considerazioni. La conciliazione dei tempi di vita privata e di lavoro, con la sua enfasi sulla separazione, può generare un senso di "compartimentalizzazione" che ostacola la realizzazione personale mantenendo un costante stress fra i due mondi. L'armonizzazione promuove un approccio olistico alla gestione del tempo, riconoscendo l'interconnessione tra lavoro, famiglia, tempo libero e sviluppo personale, partendo proprio dal valore della persona e dalla sua fondamentale centralità anche nelle organizzazioni. Suggerisce un'integrazione più fluida e sinergica

---

10. F. Avallone, A. Paplomatas, *op. cit.*



di questi due ambiti, superando l'idea di una mera divisione del tempo. Un cambiamento di paradigma culturale necessario poiché riflette un'evoluzione nelle aspettative personali, sociali e organizzative, sostenendo anche la reciprocità fra generi e dando potenziale supporto ai carichi di cura e di responsabilità e quindi anche alla natalità.

#### 4. Un paradigma "nuovo" su teorie "classiche"

Vengono in aiuto le stesse teorie sociologiche classiche a rinforzare la riflessione in questa direzione. A partire dalla teoria della struttura sociale di Émile Durkheim<sup>11</sup> che sostiene come le strutture e le istituzioni sociali influenzino il comportamento degli individui e quanto la coesione sociale sia fondamentale per il funzionamento armonioso della società, la letteratura sociologica è impregnata di riflessioni che rimandano all'importanza della coesione.

È stato già sottolineato quanto sia fondamentale per mantenere una comunità sana e coesa l'equilibrio tra i tempi del lavoro e quelli per la famiglia, gli amici e le passioni personali quali spazi dedicati a costruire relazioni solide e un senso di appartenenza essenziali la crescita di una società. Nel contesto lavorativo contemporaneo, l'organizzazione del tempo è senza dubbio una struttura sociale dominante. La conciliazione, che spesso implica una rigida separazione tra lavoro e vita privata, può portare a conflitti e stress, minando la coesione sociale stessa.

Armonizzare si allinea forse meglio con il concetto durkheimiano di "solidarietà organica," dove la diversità delle funzioni e dei ruoli è integrata in un sistema coeso.

---

11. Émile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano 2016.

In effetti l'armonizzazione riconosce la fluidità della vita contemporanea<sup>12</sup>, come epoca caratterizzata da flessibilità e cambiamenti continui e in cui la rigidità della conciliazione dei tempi di vita privata e di lavoro appare anacronistica. Oggi le relazioni e le strutture sociali sono diventate più fluide e temporanee, richiedendo un nuovo approccio alla gestione del tempo e delle risorse personali, nel quale l'armonizzazione dei tempi di vita privata e di lavoro risponde alle nuove esigenze, permettendo ai lavoratori di adattarsi meglio ai cambiamenti costanti della società moderna. Ciò grazie alla promozione di politiche che permettano un'integrazione più naturale delle diverse sfere della vita, riducendo le tensioni e migliorando il benessere generale.

D'altro canto anche Pierre Bourdieu<sup>13</sup> e Robert Putnam<sup>14</sup>, hanno evidenziato l'importanza delle relazioni sociali e delle reti di supporto nella vita degli individui. Bourdieu attraverso la descrizione del capitale sociale quale insieme di risorse basate su connessioni, relazioni reciproche e il riconoscimento sociale. Putnam con la dimostrazione che la frammentazione delle relazioni sociali possa portare a un declino del capitale sociale stesso. La mancanza di armonia dei tempi di vita privata e di lavoro può condurre proprio a questa frammentazione delle relazioni sociali, poiché le persone devono continuamente scegliere tra impegni lavorativi e personali.

D'altra parte invece l'armonizzazione potrebbe incoraggiare maggiore flessibilità e integrazione, con un'attenzione centrale al clima e della cultura organizzativa, permettendo ai lavoratori di contenere lo stress essere più soddisfatti e sviluppare le proprie reti sociali.

---

12. Z. Bauman (2000), *Liquid Modernity*, tr. it., *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

13. P. Bourdieu (1980), *Social Capital*, Notes Provisoires, «Actes de la recherche en sciences sociales», n. 31, gennaio.

14. R.D. Putnam, *Bowling Alone*, Simon & Schuster, New York 2001.

Già più di un secolo fa gli studi di Elton Mayo<sup>15</sup> avevano dimostrato che le interazioni sociali tra i lavoratori hanno un impatto significativo sulla loro motivazione e produttività. Un ambiente di lavoro che favorisce le relazioni interpersonali positive può migliorare la soddisfazione e il benessere dei dipendenti. Dalle condizioni ambientali, come l'illuminazione e l'ergonomia fino alle dinamiche sociali, tutto influenza la motivazione e la produttività. Creare un ambiente di lavoro confortevole e stimolante è essenziale per il benessere dei lavoratori quanto coinvolgerli nei processi decisionali e valorizzare il loro contributo. Le intuizioni di Mayo avevano già da tempo suggerito che un ambiente di lavoro che promuove relazioni sociali positive e coinvolge i dipendenti nei processi decisionali può non soltanto facilitare e favorire la socializzazione, coinvolgere i lavoratori in discussioni strategiche e operative ma anche contribuire a creare un ambiente di lavoro in cui si sta bene e quindi si lavora in maniera più produttiva e soddisfacente. Le intuizioni di Mayo sono confluite nel concetto di *Human Resources Management* che si è evoluto per diventare un approccio strategico alla gestione delle persone all'interno delle organizzazioni, le cui politiche giocano un ruolo cruciale nell'armonizzazione dei tempi di vita privata e lavorativa per la salute fisica, mentale e sociale dei lavoratori.

Karasek<sup>16</sup> esaminando le richieste (*stressori*) e le risorse (*supporti*) lavorative, e l'influenza che portano sullo stress e sul benessere dei dipendenti, rimanda alla necessità di un solido equilibrio tra alte richieste lavorative e adeguate risorse, quale strumento per migliorare il clima.

---

15. E. Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, Viking Compass Book, New York 1933.

16. R. A. Karasek (1979), Job Demands, Job Decision Latitude, and Mental Strain: Implications for Job Redesign, «Administrative Science Quarterly», 24, 285-308.

Così come la *Self-Determination Theory*<sup>17</sup> che sottolinea l'importanza di soddisfare i tre bisogni psicologici fondamentali: competenza, autonomia e relazione, guarda alle organizzazioni che permettono ai dipendenti di sentirsi competenti, autonomi e connessi come luoghi per migliorare il benessere facilitando un migliore equilibrio tra vita privata e lavorativa.

Il benessere organizzativo in effetti contempla una quantità di dimensioni che non circoscrivono il tema *del work life balance* a una necessaria conciliazione di parti in conflitto tra loro, piuttosto una attenzione globale alla persona e alla sua salute concepita come equilibrio fisico, psicologico e sociale che migliora la qualità della vita.

L'armonizzazione dei tempi di vita privata e lavorativa non è solo una questione di politica aziendale, non si limita a fornire soluzioni pratiche "del momento", ma mira a creare un'armoniosa coesistenza dei due ambiti, promuovendo un cambiamento che rifletta sulla cultura e sul clima organizzativo, una necessità per costruire un futuro del lavoro più sostenibile e centrato sulla persona.

## 5. Conclusioni

Un cambio di paradigma dall'ormai obsoleto e anacronistico concetto unico di conciliazione a un più completo e concreto concetto di armonizzazione diviene non solo desiderabile, ma necessario.

La sociologia classica e contemporanea offre strumenti preziosi per comprendere l'importanza di questo passaggio e per alzare l'attenzione su politiche che favoriscano un equi-

---

17. E. Deci, R. Ryan, *Intrinsic motivation and self-determination in human behaviour*, Plenum Press, New York 1985.

librio più armonioso tra le diverse dimensioni della vita. Ciò si concretizza in programmi e attività che siano in grado di individuare le reali esigenze per sostenere e promuovere poi misure atte a garantire uno stile di vita sano sul piano fisico, psicologico e sociale, che riconoscano l'importanza di un equilibrio tra lavoro e vita privata e promuovano la parità di genere grazie alla reciprocità e alla partecipazione attiva di tutti. Un valore che si sostanzia in capacità pratica di guardare ai propri lavoratori e lavoratrici come portatori di valore con tutte le proprie *skill* (*hard e soft*) acquisite sia sul lavoro sia nella vita privata.

L'armonizzazione si basa sulla creazione di un sistema in cui i "due mondi" non sono percepiti come in competizione o addirittura in conflitto, ma come componenti complementari della vita di una persona. La conciliazione va a divenire armonizzazione per fornire soluzioni pratiche e concrete nella gestione delle sfide quotidiane con lo sguardo a un cambiamento culturale a lungo termine. Qui la cultura organizzativa pone al centro la persona e lavora e progetta soluzioni strategiche efficaci come obiettivo prioritario all'equilibrio vita-lavoro.

La transizione verso questo modello rappresenta non solo una risposta alle esigenze contemporanee, ma anche una visione più reale, umana e sostenibile del rapporto tra lavoro e vita privata.

### *Riferimenti bibliografici*

- Accornero A. (1997), *Era il secolo del lavoro*, il Mulino, Bologna.
- AAVV. (2023), *The results are in: the uk's four-day week pilot*, Autonomy Research Ltd Cranbourne, in <https://autonomy.work/>

- wp-content/uploads/2023/02/The-results-are-in-The-UKs-four-day-week-pilot.pdf.
- Avallone F., Paplomatas A. (2005), *Salute organizzativa*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bauman Z. (2002), *Liquid Modernity*, tr. it., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Bourdieu P. (1980), Social Capital, Notes Provisoires, «Actes de la recherche en sciences sociales», n. 31, gennaio.
- Crespi F., Jedlowski P., Rauty R. (2009), *La teoria generale dell'azione sociale di Talcott Parsons*, in *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Roma-Bari, pp. 293-314.
- Deci E., Ryan R. (1985), *Intrinsic motivation and self-determination in human behaviour*, Plenum Press, New York.
- Dizionario Treccani online, in <https://www.treccani.it/>
- Durkheim E. (2016), *Du la division du travail social*, tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Il Saggiatore, Milano, ed. or. 1983.
- Issa, *Calculating the international return on prevention for companies: Costs and benefits of investments in occupational safety and health*, in [https://www.issa.int/sites/default/files/documents/publications/2-ROP-FINAL\\_en-157255.pdf](https://www.issa.int/sites/default/files/documents/publications/2-ROP-FINAL_en-157255.pdf).
- Karasek R. A. (1979), *Job Demands, Job Decision Latitude, and Mental Strain: Implications for Job Redesign*, in «Administrative Science Quarterly», 24, pp. 285-308.
- Maslow A.H. (1943), *A theory of human motivation*, «Psychological Review», 50 (4): 370-396.
- Maslow A. H. (2004), *Motivation and personality*, tr. it. *Motivazione e personalità*, Armando editore, Roma, ed. or. 1954.
- Mayo E. (1933), *The Human Problems of an Industrial Civilization*, Viking Compass Book, New York.

- Pega F. *et al.* (2021), *Global, regional, and national burdens of ischemic heart disease and stroke attributable to exposure to long working hours for 194 countries, 2000-2016: A systematic analysis from the WHO/ILO Joint Estimates of the Work-related Burden of Disease and Injury*, Environment International, 154.
- Putnam R.D. (2001), *Bowling Alone*, Simon & Schuster, New York.
- Rajbhandary S., Basu K. (2010), *Working conditions of nurses and absenteeism: Is there a relationship? An empirical analysis using National Survey of the Work and Health of Nurses*, in Health Policy, Elsevier, vol. 97(2-3), pp. 152-159, October.

## Introduzione

# Dono e responsabilità a partire dalla complementarietà di genere

### *Abstract*

Il presente saggio introduttivo intende dare uno sguardo panoramico ad un possibile percorso che attraversi la problematica del dono in relazione alla dimensione della femminilità nell'ottica di una parità di genere non astrattamente intesa. Così, partendo da un'accezione mistica della dimensione del femminile si cerca di delineare un passaggio essenziale alla dimensione dell'azione e della relazione che, dalla consapevolezza profonda di una femminilità non estrinsecamente vissuta e determinata, conduca in direzione di una imprenditorialità orientata al bene comune. Ciò è reso possibile proprio dal terreno su cui si muove l'azione stessa il cui potere trasformativo e iniziante non può essere mai ridotto ad una "volontà di potenza", ma piuttosto ampiamente fondato nella condivisione e orientato da un per-dono come principio e origine di tutto ciò che è.

This essay aims at providing an overview of a possible path that traverses the issue of the gift in relation to the dimension of femininity from the perspective of a non-abstractly conceived gender equality. Thus, starting from a mystical conception of the feminine dimension, it seeks to outline an essential transition to the dimension of action and relationship. This task, starting from the deep awareness of a femininity not extrinsically lived and determined, leads towards an idea of entrepreneurship oriented to the common good. This is made possible precisely by the ground on which the action itself moves, whose transformative and initiating power can never be reduced to a "will to power", but rather broadly founded in sharing and guided by forgiveness as the principle and origin of everything.

### *Keywords*

Dono, Femminilità, Relazione, Azione, Perdono



Posto che la verità sia una donna – e perché no? Non è forse fondato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, s'intendevano poco di donne? Che la terribile serietà, la sgraziata invadenza con cui essi, fino ad oggi, erano soliti accostarsi alla verità, costituivano dei mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? – certo è che essa non si è lasciata sedurre – e oggi ogni specie di dogmatica se ne sta lì in attitudine mesta e scoraggiata.<sup>1</sup>

Così Nietzsche esordiva, come al solito polemicamente, dalle prime pagine di *Al di là del bene e del male* con lo spirito di chi cercava di sovvertire le logiche dominanti del pensiero filosofico, incapace di accostarsi alla verità, in quanto incapace di “guadagnarne i favori” e di “sedurla”. A rileggere oggi questo passo di Nietzsche viene forse da sorridere, o forse da prendere le distanze per il pregiudizio sessista che ancora vi si manifesta, in virtù di cui alla donna spetterebbe ancora e sempre il ruolo “passivo” di “oggetto” delle attenzioni maschili. Ed è forse questo il limite del “dogmatismo” in cui il pensatore tedesco vede languire la filosofia del suo tempo: l'idea cioè che la verità, al femminile, sia da intendersi come qualcosa da afferrare, qualcosa da cui ottenere un qualche favore e quindi una qualche soddisfazione. Ma è la stessa verità, così intesa, a sfuggire nuovamente e sempre, tanto all'illuso dogmatico quanto al provocatore che intende mostrare il meccanismo sotteso ai maldestri tentativi degli inetti corteggiatori.

Bisogna andare oltre, e forse Nietzsche stesso ce ne offre l'occasione nel suo più importante testo di cui lo stesso *Al di là del bene e del male*, per sua ammissione, non sarebbe altro che un corollario polemico<sup>2</sup>. Nello *Zarathustra*, infatti, dopo aver dato sfogo ad una certa pruriginosa misoginia («Vai dal-

---

1. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1996, p. 3.

2. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, tr. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1996, p. 111.

le donne? Non dimenticare la frusta»),<sup>3</sup> Nietzsche si avvia verso una concezione sponsale del rapporto con la verità/eternità fino al superbo canto dei *Sette sigilli*, dove per ben sette volte risuona l'auspicio:

Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli,  
– l'anello del ritorno! Ancora non trovai donna da farmi desiderare  
dei figli, se non questa donna, che io amo: perché di amo, Eternità!  
*Perché ti amo, Eternità.*<sup>4</sup>

In questo testo l'eternità/verità si ritrova nel suo aspetto sponsale e relazionale, come ciò a cui il sapiente Zarathustra anela, non nel tentativo di presa e dominio, ma nella prossimità e profondità di un mistero che non si lascia mai del tutto afferrare. Così la verità, che femminilmente viene considerata come oggetto delle maldestre "attenzioni" dei filosofi, si mostra qui nella sua eternità misteriosa, a cui ci si accosta in relazione con un anelito desiderante che non si esaurisce mai.

D'altronde questa prospettiva interpretativa viene ulteriormente rafforzata da quanto lo stesso Nietzsche confessa di aver esperito nella sua stesura dello *Zarathustra*, ovvero l'offrirsi di un potenziale simbolico talmente eccessivo, in virtù di cui tutta la sfera di recettività si attiva, incarnandosi pienamente nell'esperiente che giunge alla risonanza essenziale con ciò che gli si annuncia, al di là delle sue finite capacità di presa e di comprensione:

Il concetto di rivelazione, nel senso di qualcosa che, subitaneamente, con indicibile sicurezza e sottigliezza, si fa *visibile*, udibile, qualcosa che ci scuote e ci sconvolge nel più profondo, è una semplice descrizione dell'evidenza di fatto. Si ode, non si cerca; si prende, non si

3. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano 1996, p. 74.

4. Ivi, p. 269.

domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazione di forma – io non ho avuto mai scelta. Un rapimento, la cui enorme tensione si scarica talvolta in un torrente di lacrime; che ora fa precipitare inconsapevolmente il passo, ora lo rallenta; un totale esser-fuori-di-sé con la coscienza più precisa di innumerevoli brividi e correnti fino alla punta dei piedi; un abisso di felicità dove ciò che è più doloroso e cupo non ha più effetto di contrasto, ma di colore *necessario*, voluto, provocato, in mezzo a una tale sovrabbondanza di luce.<sup>5</sup>

Siamo qui probabilmente lontani anni luce da quella “volontà di potenza” di cui si ammanta il pensiero nietzschiano per fuorviare l’occhio teoretico incapace di inserirsi dinamicamente all’interno di una esperienza integrale, che coglie proprio nella prossimità vicinante della dimensione del mistero quella insuperabile condizione di felicità e di gioia che appartiene ad ognuno. Forse potrà apparire eccessivo, ma senz’altro si ritrovano in questo brano di Nietzsche i tratti di una misticità dell’esperire e del vero che può essere accostata alle superbe pagine conclusive dell’*Itinerarium mentis in Deum* di San Bonaventura, in cui si dà testimonianza dell’*excessus mentis* a cui è condotto l’esperiente, pienamente recuperato nella sua capacità non solo di conoscere, ma anche di intendere e di sentire la presenza di Dio in e con Cristo:

Se chiedi in che modo ciò possa accadere, interroga la grazia, non la scienza; il desiderio, non l’intelligenza; il lamento della preghiera, non lo studio; lo sposo, non il maestro; Dio, non l’uomo; l’oscurità, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che brucia e tutto trasporta in Dio attraverso l’unzione dell’estasi e l’ardore dell’amore.<sup>6</sup>

---

5. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 99.

6. San Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente verso Dio*, tr. it. a cura di M. Parodi e M. Rossini, BUR, Milano 1994, VII, 6, p. 171.

Ancora una volta, anche in questo passo si ritrova il canale di una sponsalità che mette in comunicazione l'uomo con la verità più alta e più piena e che attraversa come uno strano paradosso la Chiesa stessa: sposa, appunto, anche se storicamente dominio del "maschio" gerarchicamente sovraordinato alla "femmina" – come se la Chiesa degli uomini non potesse accedere alla coniugazione col Cristo se non attraverso un cambio di genere, facendosi cioè donna e, così, sposa. Strano caso, su cui però bisogna assumere un atteggiamento attento e non clamoroso, proprio perché è forse in questa sponsalità che abita una relazione ed un intreccio di maschile e femminile, in cui i termini si inseguono e si rincorrono in una dinamica tensiva irriducibile.

Sovviene, a tale proposito, il commento di Luce Irigaray al *Simposio* di Platone nel suo *Etica della differenza sessuale*. Qui la filosofa mette proprio in evidenza il lato giocoso della lezione impartita da Diotima a Socrate a proposito dell'amore, sviando e riconducendo il suo interlocutore maschile in quella che è l'essenza della relazione tra uomo e donna in un intreccio indissolubile:

L'amore è fecondo prima di ogni procreazione. E di una fecondità *medianica, demoniaca*. Che a ciascuno(a) assicura il divenire immortale del vivente. Ma non può esserci procreazione di natura divina in ciò che non è in armonia. E non esiste armonia possibile del brutto ma del bello con il divino. Così, secondo Diotima, l'amore tra uomo e donna è bello, armonioso, divino. Deve esserlo perché possa avere luogo la procreazione. Quest'ultima non è la bellezza né lo scopo dell'amore. L'amore ha per fine di realizzare l'immortale nel mortale tra gli amanti. [...] Procreare e partorire nella bellezza, questo è l'oggetto dell'amore. Specialmente perché l'eternità e la perennità di un essere mortale si manifestano in questo modo.<sup>7</sup>

---

7. L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, tr. it. a cura di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985, p. 26.

In questo passo, come in tutta l'opera di Irigaray, emerge questa forte esigenza di complementarità tra i sessi nel tentativo di restituire alla donna, alla dimensione del femminile, quella *agency* che le è stata sottratta in nome di una passività che l'ha relegata ad una subalternità ingiusta e per questo non etica. In questo senso una dimensione mistica, che qui brevemente si è cercato di assumere come introduzione ad un testo che solo apparentemente parla di altro, non deve essere scambiata per una fuga in regioni inaccessibili. Si tratta piuttosto di comprendere, con Bergson che forse più di altri l'ha esplicitata,<sup>8</sup> come questa mistica non sia una rinuncia all'azione, all'etica, quanto piuttosto il suo punto di accesso vero e proprio, in uno scambio che non è affatto di natura commerciale, così come non vi può essere scambio tra sessi, in questo senso autentico, che possa essere ricondotto ad una mera dimensione economicistica.

Vorrei che questo che ho appena compiuto non fosse per il lettore un "volo pindarico", ma piuttosto un'occasione per accedere ad un livello in cui le opposizioni e le tensioni si armonizzano per dare luogo ad armonia nascosta tra maschile e femminile che sia coscienzialmente generativa. Cogliere questo aspetto di sponsalità, questo aspetto di complementarità tra i sessi deve essere assunto come un compito coscienziale, come un compito del pensare che deve indirizzarsi verso una dinamica concreta, in grado di produrre mutamenti efficaci, e quindi di agire personalmente in una realtà che sempre più accelera e sembra demandare ai grandi sistemi il compito di risolvere problemi che al contrario esigono comunità.

A tale proposito, nella conclusione di *Vita Activa* Hannah Arendt poneva forse quelle che sono le basi per un recupero

---

8. Cfr. a tale proposito quanto sostenuto dal pensatore francese in H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. a cura di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006, pp. 177 e ss.

di un riavvicinamento tra il pensare e l'agire comunicativo e comunitario. Il pensatore per la Arendt tende nei tempi moderni a prendere le distanze dall'azione per rinchiudersi nella sua torre d'avorio della "filosofia pura". Eppure, afferma la Arendt, non c'è minaccia più grande per il pensiero di isolarsi e di non comprendere come la libertà politica costituisca un terreno essenziale anche per il discorso filosofico.<sup>9</sup> Proprio per questo lo sforzo costante del pensatore deve essere quello di mettersi nella condizione di agire insieme agli altri e di non escludere. Ecco l'elemento "femminile", sponsale, non "passivo" ma "attivo" e in quanto tale parte di una relazione in cui i termini si scambiano in un dialogo mai concluso.

E non è certo un caso che questa rivalutazione dell'azione provenga nella contemporaneità proprio da una donna che non amava definirsi filosofa, ma che forse molto più di altri filosofi ha saputo concentrare l'attenzione intorno ai temi dell'agire responsabile nella sua non subordinazione al predominio del pensare. Lo sforzo di Arendt in effetti è stato propriamente quello di cogliere l'agire nella sua originalità rispetto ai sistemi di metafisica che sempre avevano sottoposto la dimensione relazionale dell'etica al predominio della logica o del pensare astratto, monologico. Ma pensare e agire, come si è visto poc'anzi, non possono essere gradualizzati e gerarchizzati, ma devono essere modalità d'essere complementari. Anche in questo caso Arendt e la sua femminilità stanno in guardia contro la gerarchizzazione e ancor peggio contro quelle forme di gerarchizzazione estrinseca ed oggettivante in cui sempre incappa il fallogocentrismo (per dirla con Derrida) del pensiero metafisico tradizionale.

---

9. Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, tr. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 2016, pp. 238 ss.

In questo la Arendt è veramente maestra nel delineare un percorso alternativo e riqualificante per la dimensione dell'azione responsabile fino ad individuare proprio nella dimensione relazionale tra pari il luogo proprio di un agire finalmente sganciato dal primato del fare e del fabbricare. Agire in *Vita activa* significa infatti stare insieme, attestarsi nella propria qualità di agenti unici ed irripetibili in una situazione altrettanto essenziale di pluralità. E questo vuol dire ovviamente creare gli anticorpi contro ogni forma di totalizzazione anche grazie all'antidoto, potentissimo, della rivalutazione dell'elemento della nascita, ripreso da Arendt in netta contrapposizione alla *meditatio mortis* predominante nella tradizione filosofica e religiosa occidentale.

La nascita è infatti iniziativa, partecipazione al mondo che si rinnova in modo sempre imprevedibile e incontrollabile, impulso creativo in un mondo tendente alla stasi, ma immancabilmente proteso verso la rigenerazione:

Lavoro, opera e azione [le tre modalità della vita activa] sono anche radicati nella natalità in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo per i nuovi venuti, che vengono al mondo come stranieri, e di prevederne e di valutarne il costante afflusso. Tuttavia, delle tre attività, è l'azione che è in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale per il pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico.<sup>10</sup>

La natalità come condizione dell'azione, infatti, è fonte di novità continua, uno scaturire che vede in ogni agire un nuovo inizio che implica quell'essere-liberi-per, autenticamente

---

10. Ivi, p. 8.

aperto verso il futuro, in una potenzialità di espressione che non può essere arrestata se non dalla chiara consapevolezza di una responsabilità che, in quanto tale, abita l'inizio dell'azione nella sua origine:

Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente ad ogni cominciamento e a ogni origine. [...] Il nuovo appare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l'uomo sia capace di azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondamentalmente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali.<sup>11</sup>

Ci si potrà chiedere a questo punto di questo breve percorso perché partire da una dimensione mistica della femminilità, per approdare ad una dimensione così pragmatica, incentrata sulla condizione del nascere come elemento portante della dimensione della *vita activa*. Eppure, a mio parere, è proprio questa la sfida: percorrere la vasta gamma di significati a cui la dimensione del femminile può dare accesso, in modo da poterci offrire una cifra differente per leggere il mondo umano non più lacerato dai conflitti che, se pur necessari, devono sempre lasciare aperto lo spazio per conciliazioni pacificanti sorprendenti ed inattese.

Ed è proprio questo che la dimensione della natalità dischiude come elemento originario dell'agire, ovvero la possibilità di offrire qualcosa di unico e nuovo, in un mondo che si rassegna sempre di più al calcolo e alla mancanza di speranza. Riattivare le possibilità intrinseche all'*incipit* della nascita signi-

---

11. Ivi, p. 129.



fica proprio sovvertire alla radice la tendenza che il pensiero ha verso la cristallizzazione e l'oggettivazione, significa compiere un'inversione radicale rispetto a quel destino verso cui lo stesso essere inevitabilmente tende nella sua manifestatività.

E non è un caso, giusto per riallacciarsi alle considerazioni che hanno aperto questa introduzione, che Arendt metta in stretta correlazione la dimensione della nascita come simbolo dell'agire col "perdono" – espressione potenziata del donare a partire da cui un certo afflato religioso penetra e fa sentire la sua presenza nel suo pensiero politico. Col perdono Arendt tocca delle corde essenziali, estremamente profonde, che sono in grado di vibrare solo se si coglie la compenetrazione di vita e pensiero che in lei si mostra in maniera evidente. Col perdono si spezzano le catene della nostra esposizione alla colpa del passato e con esso si ristabiliscono i diritti dell'autentica libertà rispetto al destino che apparentemente continua a soggiogarla e a ridurla a qualcosa di secondario:

Perdonare – afferma Arendt – in altre parole, è la sola reazione, che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata. La libertà contenuta nell'insegnamento di Gesù è la libertà dalla vendetta che imprigiona chi fa e chi soffre nell'automatismo implacabile del processo dell'azione, che non ha in sé alcuna tendenza a finire.<sup>12</sup>

Il perdono si sottrae quindi al destino della ripetizione, aprendo la possibilità di un nuovo inizio, retroagendo sul passato, annullando la "re-azione" ad esso legata. Impossibile non leggere in queste considerazioni della Arendt il senso della relazione con Heidegger, con tutto il carico di colpe e di assenze che quel passato continuava a portare con sé e che tuttavia non riusciva a suscitare una "re-azione" che non fosse la possibilità di vedere continuamente un nuovo inizio:

---

12. Ivi, pp. 177-178.

Il perdono e la relazione che esso stabilisce sono sempre questioni eminentemente personali (anche se non necessariamente individuali o private) in cui ciò che fu fatto è perdonato a chi lo ha fatto. Anche questo fu chiaramente riconosciuto da Gesù [...], ed è la ragione della convinzione corrente che solo l'amore ha il potere di perdonare. Infatti l'amore, sebbene sia uno degli avvenimenti più rari nelle vite umane, possiede un insuperato potere di autorivelazione e permette una visione eccezionalmente chiara per discernere il chi, proprio perché è indifferente (fino al punto di disinteressarsi completamente del mondo) a ciò che la persona amata può essere alle sue qualità e ai suoi limiti, come pure alle sue realizzazioni, fallimenti e trasgressioni.<sup>13</sup>

Con queste parole così, il pensiero ritorna nell'alveo della vita e ci rende possibile comprendere che il pensiero stesso è possibile a partire da una vita e non viceversa. In questa prospettiva la dimensione potenziata del per-dono costituisce nella sua "ridondanza" un principio che risuona nella previsione di una relazione che costituisce il perno di ogni inizio, di ogni "intra-presa". Al principio, infatti, non c'è solo il dono – atto di un donatario (attivo) orientato verso un donatore (passivo). In quest'ottica non si esce da una prospettiva di stampo metafisico in cui la dinamica rischia sempre di solidificarsi e di reificarsi in forme di scambio commerciale.

Piuttosto: se con Arendt assumiamo il "per-dono" come dimensione originaria collegata al nascere, allora restituiamo il valore all'inizio nella sua ridondanza e nella sua eccedenza che è sempre relazionale. Agire nella condizione iniziante del perdono e della nascita sarebbe a questo punto l'origine dell'impresa e dell'intraprendenza intesa non più come un apparato di controllo sull'altro, ma come un "intra", uno stare in mezzo, nello scambio relazionale che mi rende responsabile nella misura in cui mi mette nella condizione di agire nell'inevitabile assunzione di un debito, insolubile, proprio

---

13. Ivi, p. 178.

perché collegato al “potere” che l’agire – spesso oscuramente – porta con sé.

Molto simile a questo percorso di Arendt è, da un’altra prospettiva, quello di Ricoeur nel suo ultimo testo *Percorsi del riconoscimento*. Qui il filosofo francese, dopo aver presentato le varie forme di riconoscimento fino ad analizzare la hegeliana “lotta per il riconoscimento” anche nelle sue accezioni più contemporanee, giunge sulla soglia di una relazione “mutuale” ispirata da una “riconoscenza” che si instaura a partire da un dono riconosciuto come tale nella sua capacità di istituire quegli “stati di pace” in cui la lotta si sospende per dare corso ad una storia “alternativa”. Se infatti il dono istituisce una mutualità nella relazione intersoggettiva, la sua fragilità nell’offrirsi su di un piano “differente” lo espone costantemente ad un potenziale scadimento nella sfera commerciale del *do ut des*, anche se soggiacente a questa storia rimane sempre la possibilità di un’alternativa radicale in grado di restituire il dono alla sua sfera “ricettiva”, piuttosto che “attiva”. Ricevere il dono prima di farlo è infatti la fonte di quella “riconoscenza” che, come nel “perdono”, offre la ridondanza primaria di un’eccedenza che non è mai monodirezionale, ma interattiva.<sup>14</sup>

Non è un caso che a tale proposito Ricoeur ricordi la figura del Principe Myškin ne *L’idiota* di Dostoevskij:<sup>15</sup> figura androgina per eccellenza che, richiamando il simbolo del Cristo, si offre ad una relazionalità sempre aperta e mai di possesso nei confronti del sesso femminile. Di lui la bellissima Nastas’ja Filippovna dirà che è “un vero uomo”, molto di più di quanto non lo sia il rude e violento Rogožin o i molti mediocri pretendenti alla sua mano. Questa vera uma-

---

14. Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 247 e ss.

15. Cfr., ivi, p. 253.

nità di Myškin è in effetti la sua stessa capacità di interagire con tutti, di accogliere tutti. Anche se condannato dalla sua “idiozia” a non essere compreso, Myškin è tuttavia presente e come tale testimonia di quel principio in grado di schiudere prospettive alternative in un mondo solo apparentemente condannato alla monologia di un commercio basato sul denaro. È infatti possibile un’interazione non fondata sullo scambio e sul conflitto, è possibile riconsiderare l’azione come una mutualità che si origina in un’eccedenza che non scatena conflitti, ma che genera oasi di pace.

Agire significherebbe così un essere riconoscenti nel debito di un dono che è già da sempre “perdono” e “riconoscenza”. Questo è forse lo spirito che una certa imprenditoria “illuminata”, anche in Italia – paese dell’umanesimo –, ha cercato e cerca di portare avanti nella consapevolezza che non c’è potere che non sia stato dato e che pertanto va perdonato e riconosciuto in una relazione che non può mai essere esclusivamente economica e commerciale. È una questione di dignità che avvertono forse in pochi, ma che è ancora possibile additare come esempio alle generazioni future.

### *Riferimenti bibliografici*

- Arendt H. (2016), *Vita activa*, tr. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano.
- Bergson H. (2006), *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. a cura di M. Vinciguerra, SE, Milano.
- Bonaventura da Bagnoregio (1994), *Itinerario della mente verso Dio*, tr. it. a cura di M. Parodi e M. Rossini, BUR, Milano.
- Irigaray L. (1985), *Etica della differenza sessuale*, tr. it. a cura di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano.

Nietzsche F. (1996), *Al di là del bene e del male*, tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano.

Nietzsche F. (1996), *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it. a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano.

Nietzsche F. (1996), *Ecce homo*, tr. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1996.

Ricœur P. (2005), *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano.

## Etica del dono fra scambio, amore e simbolo

### *Abstract*

Il contributo discute criticamente in particolare Levinas e Marion, che hanno centrato l'attenzione sull'Altro, sul dono e sull'amore, sottolineando come conservino ancora concezioni discriminanti nei confronti della donna, nonostante la presunta neutralità del metodo fenomenologico.

The paper critically discusses in particular Marion and Levinas, who focused on the Other, on Gift and Love, underlining how they still retain discriminatory conceptions towards women, despite the presumed neutrality of phenomenological method.

### *Keywords*

amore; donna; dono; Levinas; Marion

### *1. Le declinazioni del dono*

Il contributo si confronta con l'ampio e articolato dibattito attuale sul dono, in particolare a livello ontologico ed etico, in rapporto con la dimensione economica dello scambio. Nelle riflessioni contemporanee il dono rivela una molteplicità di aspetti che travalicano l'oggetto donato, che giunge ad assumere un valore di per sé non quantificabile, simbolico, nell'ambito della relazione responsabile e di amore nei confronti dell'Altro. L'indagine è condotta in dialogo in particolare con Marion e Levinas, mettendo anche in evidenza come in tali filosofi, che hanno centrato l'attenzione sull'Altro, sul dono e sull'amore, persistano ancora sotterra-

neamente concezioni arcaiche ed escludenti nei confronti di quell'Altro che è l'Altra, ossia la donna.

Il dono è stato affrontato da numerose discipline, che lo hanno focalizzato secondo diverse prospettive: ciò non costituisce un limite, ma una ricchezza, laddove esse entrino in dialogo. Nell'antropologia e nell'etnologia, quindi nella sociologia, nella psicologia, nell'economia e nella filosofia l'interesse verso il dono è costantemente cresciuto, anche se il tema dell'oblatività ha sempre avuto un ruolo centrale nella teologia cristiana. Oggi emerge un nuovo interesse per il dono, anche come reazione all'imporsi del logocentrismo, ossia di una concezione della ragione fondamentalmente strumentale e calcolante che ha sviluppato una visione meccanicistica dell'universo, comunque quantitativa, descrivibile mediante determinazioni traducibili in termini matematici; tale concezione ha imposto una profonda semplificazione della realtà, richiesta dallo sviluppo delle scienze, secondo un'ottica in cui non c'è posto per l'eccezione, per il finalismo, per il dono. La stessa riflessione economica si è sviluppata prevalentemente sul terreno privilegiato di indagine dell'*homo oeconomicus*, focalizzando l'attenzione sui comportamenti indotti dall'auto-interesse, ritenuti fondamentalmente quantificabili; qui gli individui intesi come agenti razionali, individualisti ed egosti "massimizzano una funzione di utilità sotto il vincolo del reddito a loro disposizione, mentre le imprese massimizzano i profitti sotto il vincolo dei costi dei fattori di produzione che esse impiegano"<sup>1</sup>. Ne consegue che l'economia, quando tematizza il dono, in particolare nella socialità secondaria, lo fa secondo la logica simmetrica dello scambio. Il dono segna molti momenti della vita delle per-

---

1. C. Montesi, *La forza del dono*, in M. Casucci (a cura di), *Economia e beni relazionali, tra desideri e beni relazionali*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, p. 139.

sone, secondo una declinazione relazionale: si dà a qualcun altro, si riceve, si ricambia e non riguarda, appunto, solo la socialità primaria (famiglia, amicizia, coppia, comunità), ma anche la socialità secondaria, ossia i rapporti sociali deboli, anaffettivi, impersonali, sfera che comprende anche la politica e il mercato; tutto ciò è sempre più studiato in relazione all'approfondimento di quanto le emozioni e i desideri segnano e condizionino non solo la socialità primaria, ma anche quella secondaria<sup>2</sup>. Il dono risulta più evidente, manifesto, nella socialità primaria, meno evidente, eppur presente, in quella secondaria, dove domina lo *scambio di equivalenti*. Con questa molteplicità di aspetti il dono costituisce un ambito privilegiato di dialogo della filosofia contemporanea non solo con l'economia, ma anche con l'etnologia, l'antropologia e la sociologia a partire da Mauss<sup>3</sup> e Caillé<sup>4</sup>. In *Essai sur le donne* Mauss mostra che il triplice obbligo di donare, ricevere e restituire i doni costituisce la regola degli scambi nell'ambito dei popoli tradizionali; in essi il dono rappresenta la forma dell'interazione sociale, in cui gli scambi sono scanditi dalla "legge del dono" e l'obbligazione nel dare e nel restituire ha carattere religioso, sociale, politico ed economico. Mauss non intende tanto contrapporre il moderno

---

2. Cfr. J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, in coll. con A. Caillé, Bollati Boringhieri, Torino 1998; cfr. anche P. Grasselli – C. Montesi (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, FrancoAngeli, Milano 2008.

3. M. Mauss, *Essai sur le donne*, Puf, Paris 1950, tr. it, Einaudi, Torino 2002.

4. A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte MAUSS, Paris 1994. Meditando le riflessioni di Mauss sul dono, Caillé delinea il terzo paradigma antropologico in chiave sia anti-utilitaristica, sia anti-olistica. Nel dono come obbligo sociale e libertà individuale di donare e donarsi, base della creazione di alleanze e associazioni all'origine di società arcaiche, evidenziato da Mauss, Caillé individua il nucleo teorico del nuovo paradigma: il dono, secondo il triplice obbligo di donare, ricevere e restituire, come fondamento socio-politico della società come tale (cfr. in proposito A. Caillé, *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998).



paradigma dello scambio, mosso dall'interesse commerciale privato, al paradigma delle società tradizionali, quanto evidenziare che, seppur in gradi diversi, si presenta sempre in ogni società un misto di scambio, obbligo e dono. Questa concezione ha aperto un'articolata discussione, in particolare se possa darsi un "dono puro" o possa chiamarsi dono ciò che ha elementi comunque di interesse. A questo proposito, nel suo *Donner le Temps*<sup>5</sup>, Derrida sottolinea che in realtà Mauss nella circolazione del dono fra donatore e donatario, trasforma il dono in scambio, secondo l'obbligazione economica della restituzione. Derrida individua i caratteri che rendono puro il dono e si chiede se possa esistere un dono non ricondotto alla logica dello scambio; tali caratteri sono l'assenza di reciprocità, quindi la non restituzione, infine l'incoscienza del dono, in quanto la consapevolezza comporterebbe la gratificazione della buona coscienza per il donatore. Con queste caratteristiche, però, l'unico dono puro reale è quello inconscio, impersonale, costituito fondamentalmente dall'*es gibt* di tipo heideggeriano, come donazione del tempo, che non è un oggetto, un dono, ma la condizione del darsi dei doni, degli scambi, di ogni ente.

In dialogo anche con Derrida, la donazione e il dono costituiscono l'elemento fondamentale della filosofia di Marion centrata sull'amore, ed è alla base dei testi più significativi a livello teoretico ed etico quali *Dato che*<sup>6</sup>, *Il fenomeno erotico*<sup>7</sup> e *Dialogo con l'amore*<sup>8</sup>. Marion istituisce una indagine fenomenologica del "dono" mettendo in discussione la concezio-

---

5. J. Derrida, *Donner le Temps*, 1, La Fausse Mannaie, Galilée, Paris 1991.

6. J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997, Livre II, §§ 8-12; tr. it., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

7. J.-L. Marion, *Le Phénomène erotique*, Grasset, Paris 2003; tr. it. Cantagalli, Siena 2007.

8. J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2007.

ne tradizionale che non riuscirebbe a staccarsi dalla logica economica dello scambio, come lo stesso Derrida pone in evidenza. In *Dato che* Marion ripensa anche le riflessioni derridiane delineando però un esito diverso, in quanto pur condividendo le critiche a Mauss, non ritiene corretto che come dono puro possa darsi solo l'*es gibt* heideggeriano. Infatti può darsi un donatario che è impossibilitato a restituire, ad es. una eredità, oppure nel dono umanitario il donatore non sa chi effettivamente riceverà; lo stesso dono può non essere un oggetto, come quando si dona se stessi, o la parola, oppure l'impegno. Marion sottolinea che più del dono in realtà è importante la "donatività" di chi dona, l'"accettabilità" per chi riceve il dono, che è "donabile", ossia che è tale in virtù di una "decisione". Con questi caratteri il dono può sfuggire al paradigma economico dello scambio e dell'obbligazione.

Ma, al di là della questione specifica del dono, anche Marion, come vedremo, con diversa declinazione da Derrida, focalizza la "donazione" come quell'originario darsi/donarsi che prescinde dall'aspetto intersoggettivo, lo fa ripensando la fenomenologia sulla base dell'ontologia heideggeriana dell'*es gibt*, sullo sfondo della tradizione teologica oblativa biblica e segnatamente cristiana<sup>9</sup>.

## 2. Filosofia prima, fenomenologia, donazione

Marion ripensa alla luce della "donazione" lo stesso metodo fenomenologico, vedendo nell'amore il "fenomeno saturo per eccellenza", alla luce del quale mette in discussione e ripensa le categorie tradizionali dell'ontologia e dell'etica. In *Dialogo con l'amore*, nella Lezione seconda dedicata alla *Donazione*, basando la fenomenologia sulla donazione Ma-

9. M. Henaff, *Les don des philosophes*, Seuil, Paris 2012, pp. 33 ss.

rion ritiene di potersi liberare oltre che della filosofia prima di impostazione aristotelica, anche di quella cartesiana e, in definitiva, distinguersi criticamente anche dall'identificazione husserliana di fenomenologia e filosofia prima. Mentre la metafisica moderna di tipo cartesiano, intesa come filosofia prima era centrato sul primato dell'*ego*, invece quella di tipo aristotelico era centrata sul primato dell'*ousìa*, della sostanza; Marion sottolinea che gli sviluppi dell'impostazione cartesiana della filosofia prima fino alla contemporaneità, hanno condotto alla teorizzazione del soggetto trascendentale distinto dai soggetti empirici – ne è esempio lo stesso *ego* trascendentale husserliano. Ma il soggetto trascendentale è caratterizzato dall'aporia: “che nessuno tra noi è e che, tuttavia, ciascuno di noi dovrebbe rappresentare”<sup>10</sup>. Ciò comporta una situazione teoreticamente “insostenibile” in quanto, tale scarto fra soggetto trascendentale e soggetti empirici, rende possibile sia la critica dei soggetti empirici dal punto di vista dell'*ego* trascendentale, sia la messa in discussione del soggetto trascendentale dalla prospettiva dei soggetti empirici. È una situazione che ripresenta l'aporia fra l'intelletto agente unico e la moltiplicazione degli intelletti passivi della tradizione aristotelica, in particolare averroista. Marion sottolinea che la crisi dell'“umanismo” non è la conseguenza di un fatto culturale, ma il risultato dello scarto fra *ego* trascendentale e io empirici: esso ha condotto in definitiva al congedo dalla nozione di uomo<sup>11</sup>.

Con la fenomenologia centrata sulla donazione Marion ritiene di andare oltre la filosofia prima sia di impianto aristotelico, sia di impostazione cartesiana, e di mettere in discussione anche l'identificazione husserliana di fenomenologia e filosofia prima. Marion parte dall'interrogazione della cosa,

---

10. J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 35.

11. *Ibidem*.

e non dall'interrogazione dell'essere che, appunto, la metafisica presuppone già dato; parte dalla datità, *Gegebenheit*, da ciò che si dà, "riducendo" l'indice di esistenza del fenomeno. Egli chiama *donation* la *Gegebenheit*, dove la parola francese fruisce del duplice significato del verbo *donner*, ossia "dare" e "donare". Il fenomeno è donazione, non perché ci sia un donatore, ma perché la riduzione fenomenologica apre al darsi/donarsi della cosa, tanto che enuncia il principio: "Quanta più riduzione, tanta più donazione"<sup>12</sup>. Con ciò, Marion, mediante la riduzione/sospensione fenomenologica dell'esistenza, libera la filosofia prima come fenomenologia dall'ontologia e dalla metafisica, in quanto non ha più bisogno di ricorrere all'essere, né all'esistenza, al fondamento, alla causa. Una volta identificato il darsi dei fenomeni con la *donation*, il fenomeno gratuito, senza fondamento, causa o riferimento all'essere, è costituito dal "dono".

### 3. La simbolicità del dono

Quando affronta la "Donazione" in *Dato che* (II, §§ 8-12), nel *Fenomeno erotico* e nel *Dialogo con l'amore* l'indagine marioniana è fondativa, non tratta ancora direttamente la dimensione sociale ed economica.

Sempre in *Dialogo con l'amore*, nella Lezione successiva alla *Donazione*, specificamente dedicata al *Dono*, Marion istituisce una serrata indagine per rispondere ancora una volta in particolare alla domanda se si dia un dono senza scambio: qui la riflessione apre a considerazioni sociali ed economiche. È un percorso che affronta in discussione ancora con Derrida. Per Marion noi "doniamo sempre", "senza

---

12. Ivi, p. 39; cfr. anche J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Puf 1989.

misura”, “non è un momento circoscritto e delimitato nel tempo”, ma è un’“attività” che “abbraccia la totalità dell’esperienza umana”<sup>13</sup>; doniamo “senza averne coscienza”, anzi tanto più il dono è disinteressato “quanto meno si ha coscienza di donare; il dono, insomma, è evidente”<sup>14</sup>. Ma questa evidenza è messa in discussione dalla concezione dominante del dono, una sorta di “contro-interpretazione” che “lo pensa alla luce dello scambio”; come tale sembra aver bisogno di un donatore, di un donatario e di un dono che, inteso in chiave economica di scambio, “scompare”. Per dimostrare che il dono scompare se pensato alla luce dello scambio, Marion sottolinea che se colui che dona, viene riconosciuto come donatore, questo costituisce una sorta di pagamento del dono fatto, in quanto emerge la sua superiorità economica e persino morale; invece chi riceve non dà, è in stato di inferiorità. Il donatore così viene rimborsato con interessi; lo scambio c’è, simbolico e forse più duraturo e incisivo nelle relazioni interpersonali a livello sociale ed economico. Altro riconoscimento è la stima di sé che aumenta a livello psicologico; così il donatore può essere pensato in termini di scambio; ma se è scambio, non è dono, che è caratterizzato dal non ricevere nulla in cambio relativamente ad ogni aspetto.

Anche per il donatario, ossia colui che riceve, in realtà il dono non è gratuito, perché è sempre in debito di riconoscenza; non potendo restituire, forse riceve la “consapevolezza di dipendere”, di essere inferiore; dal semplice ricevere scaturisce una sorta di sottomissione, così anche il donatario si trova in una situazione di scambio<sup>15</sup>. Sembrerebbe più difficile, in apparenza, pensare il dono come tale secondo la logica dello scambio, tuttavia Marion osserva che la cosa

---

13. J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 53.

14. Ivi, p. 54.

15. Ivi, p. 55.

donata non è soltanto l'oggetto, ma è anche il movimento del donare, la relazione; e, una volta giunto a destinazione, il dono può smettere di essere cosa donata e diventa oggetto possibile di scambio economico, può essere rivenduto, rientrando così nella logica dello scambio. Si giunge al paradosso che si passa alla trascrizione del dono in termini di scambio: "Di più, finiamo con il concludere che il dono è l'apparenza e lo scambio la realtà. L'economia, cioè, fa venire alla luce lo scambio in luogo di ciò che crediamo essere un dono; quest'ultimo, invece, risulta essere un'illusione, forse utile della morale e della religione, che l'economia distrugge ristabilendo lo scambio"<sup>16</sup>, basato, sottolinea, sulla logica dell'"uguaglianza". Anche la cosiddetta "economia della gratuità" secondo Marion è interpretabile secondo la logica dello scambio e porta l'esempio delle campagne di informazione dell'UNICEF o di altre associazioni caritative, i cui mezzi e termini della gratuità – la richiesta del dono, la compassione, il riferimento ai sentimenti umanitari, ecc. – non sono che una strategia retorica volta alla redistribuzione delle ricchezze, per smussare le differenze: "In apparenza, dunque, si tratta di un dono, in realtà si tratta dell'equilibrio del sistema economico, dal momento che se ci sono divari troppo grandi il sistema economico non può funzionare. Dunque si riequilibra il sistema economico, e mentre crediamo di essere donatori, siamo in realtà soltanto normali agenti economici"<sup>17</sup>.

Anche riguardo al donatario si resta nell'ambito del tentativo di ristabilire una certa uguaglianza, in primo luogo economica, affinché il sistema continui a funzionare. Marion osserva che c'è anche il ristabilire un'uguaglianza giuridica, trattando il donatario come essere umano, in quanto, osserva

---

16. Ivi, p. 56.

17. Ivi, p. 59.

sottilmente, il mettere in discussione l'umanità del donatario negandone i bisogni e quindi i diritti fondamentali connessi, potrebbe in futuro ritorcersi contro chi ora nega i diritti non soccorrendo, perché le situazioni mutano. L'uguaglianza economica così richiama l'uguaglianza giuridica e politica: ma si è sempre nella logica dello scambio.

Anche l'oggetto donato esula dalla gratuità e resta nella logica dello scambio, infatti il momento della eventuale gratuità è soltanto provvisorio, chi riceve il dono riceve merci o ciò che può diventare tale: lo scopo della gratuità non è di uscire dallo scambio economico, ma di rientrarvi: "L'economia della gratuità è il momento in cui la gratuità è al servizio dell'economia e non il contrario"<sup>18</sup>. Insomma, ad una descrizione "sommatoria" della logica del dono, si conferma l'apparente aporia che la sua logica sia quella dello scambio, con la conseguenza che il dono di per sé non esiste. A questo livello, ribadisce Marion, si arresta Derrida per il quale non è possibile parlare di dono, ma di scambio<sup>19</sup>, a parte l'*es gibt* impersonale.

Ma a partire da questo esito aporetico derivante da una descrizione superficiale del dono, Marion inizia un ulteriore percorso fenomenologico di ricerca di un dono che non si contraddica nella logica dello scambio: "La mia ipotesi è invece che è possibile descrivere il dono senza fare appello ai tre termini dello scambio, oppure facendo appello a due di essi e non al terzo, o ancora facendo appello soltanto a uno dei tre"<sup>20</sup>. Infatti ci sono doni in cui il donatore resta anonimo, come ci sono doni in cui il donatario è anonimo, o anche sconosciuto (ad es, il dono fatto ad un'associazione umanitaria; anche chi scrive un libro, non sa chi lo leggerà, o chi lascia qualcosa per fruitori futuri). Lo stesso dono può non essere

---

18. Ivi, p. 60.

19. Ivi, p. 62.

20. *Ibidem*.

più ciò che il donatore intendeva donare (ciò che lo scrittore intendeva scrivere può non essere ciò che il lettore intende). Se viene a mancare anche solo uno dei termini – dono, donatario, donatore – non c'è più dono in termini di scambio, al quale sono necessari i tre termini. Invece per Marion, anche se mancano i termini, il dono come tale resta, ma con determinazioni diverse dallo scambio. In primo luogo mostra che il dono non coincide con l'oggetto donato che è soltanto "il segno della cosa donata": quando si dona un anello/fede, nel rapporto a due, non si dona un oggetto, ma il proprio tempo, la propria vita: "Io dono il mio essere che, evidentemente, non è un oggetto e, dunque ciò che dono è soltanto il simbolo di ciò che è realmente donato"<sup>21</sup>. La simbolicità dell'oggetto consente di portare il dono fuori dallo scambio.

#### 4. *Il dono della paternità*

L'ulteriore riduzione fenomenologica si risolve nella liberazione dall'economico e quindi nel cercare ed esibire un fenomeno di donazione a cui è essenziale la "riduzione" dei termini; tale fenomeno è visto da Marion nella paternità, che si dona quale evento non prevedibile, senza causa e non confutabile: "Fa accadere un nuovo possibile", come tale è un evento dell'evento. Egli mostra come questo fenomeno per eccellenza possa essere descritto senza donatore, senza donatario e senza l'oggetto donato. Infatti la determinazione del padre è l'assenza: è presente soltanto nel momento della procreazione poi scompare, per ritornare; ha un rapporto simbolico con il figlio, diversamente dalla madre che ha un rapporto di immanenza. Anzi sottolinea che il padre che resta "sempre là" è "un cattivo padre": "Il padre è colui che

---

21. Ivi, p. 64.



può essere là e che può tornare. Ha il diritto di tornare, ma non di 'stare sempre là'. Questa è la condizione perché la filiazione diventi un dono. Se il padre non è colui che manca, la filiazione non è un dono, ma un possesso<sup>22</sup>. Il padre perciò è un donatore assente. Ma anche il donatario manca, anzi, deve mancare ed è sempre in *deficit* nei confronti del padre, dei genitori, non potrà mai ridare la vita a loro, ma solo attenzione. Il figlio potrà ancora donare la vita, ma non a chi gliel'ha donata. Quanto al dono, di per sé il padre non dona un oggetto, ma la vita, il tempo, il nome e il cognome che hanno un carattere simbolico. Il nome infatti è una struttura di appello e risposta, non un oggetto. Le determinazioni della paternità delineate mostrano che essa va al di là del principio di identità, perché l'altro prodotto/donato, il figlio, non sarà mai identico al padre, in lui il padre esprime una disuguaglianza con se stesso; mentre l'identità e l'uguaglianza e, quindi, il principio di non-contraddizione, caratterizzano lo scambio. La messa in discussione dei principi di identità e di non-contraddizione, alla base della metafisica, mette la paternità in contraddizione con essa<sup>23</sup>, ma anche con il principio di ragion sufficiente, perché c'è uno scarto fra l'effetto e la causa, che non può essere tolto, perché la nascita non è ancora l'effettività del figlio<sup>24</sup>. La paternità produce un altro da sé che non sarà mai identico a sé, piuttosto la paternità

---

22. Ivi, p. 66.

23. Ivi, pp. 68-69.

24. Ivi, pp. 69-73. Alla fine delle riflessioni sul dono, proprio meditando il principio di ragion sufficiente, Marion sottolinea che tale principio è detto dallo stesso Leibniz *ratio reddenda*, dove *reddere rationem* significa dare e donare di nuovo; con questo riferimento intende suggerire che la logica del dono e del dato non dipende dalla ragion sufficiente, dalla causa, ma che, sorprendentemente, "la ragion sufficiente come fondamento ultimo non dice se stessa in termini di ragion sufficiente. Questa deve lasciarsi formulare in termini di *reddere*, ossia di dono, di donazione" (Ivi, p. 73); la ragion sufficiente non spiega se stessa, deve ricorrere e al dono.

produce la stessa paternità *ad infinitum*, ossia “la causa della possibilità indefinita della riproduzione”<sup>25</sup>.

In questa indagine fenomenologica relativa alla paternità come fenomeno eccellente del dono, svincolato dai tre elementi qualificanti – dono, donatore e donatario – c’è un convitato di pietra che è la donna con la maternità. Tutto il discorso di Marion presuppone la presenza della donna, presenza essenziale perché senza di lei non ci sarebbe nemmeno la paternità nei suoi tre aspetti. La sua presenza è appena accennata per l’aspetto della relazione immanente con il figlio, poi di fatto – non di diritto – risulta assente e inessenzializzata nella presentazione del fenomeno paternità. Ma proprio la determinazione dell’assenza del padre, per poi ritornare rafforza, se ce ne fosse bisogno, l’ineludibilità della madre. Un donatore che nella sua singolarità non può donare nulla, non può da solo essere principio della vita, donare la vita, l’evento, il nome stesso: come tale non è esempio di dono puro. La riduzione fenomenologica condotta da Marion mette tra parentesi l’interpretazione in chiave economica del dono, ma non riesce a ridurre la “pre-comprensione” ancestrale della paternità che vede il ruolo della donna e della maternità soltanto in funzione dell’uomo e della paternità.

Eppure proprio Marion, ad esempio ne *Il fenomeno erotico* mostra il fenomeno erotico “incrociato”, saturo, ricchissimo, come incontro fra i due amanti in cui si donano la reciproca “individuazione” in nome dell’amore, dono in cui ciascuno non dona se stesso all’altro, perché dall’indagine condotta sull’amore, emerge l’intrinseca povertà di ciascuno: ma lui fa scoprire all’altra se stessa e viceversa lei fa scoprire all’altro se stesso. In realtà in questo fenomeno erotico incrociato non ci sono i termini del dono secondo la logica dello scambio, eppure si dona vicendevolmente massima-

---

25. Ivi, p. 70.

mente. In quella sede Marion procede partendo da queste considerazioni e declinare il dono della generazione da parte di entrambi i genitori, come in effetti è.

### 5. *Levinas: la donna, la paternità e il dono del figlio*

L'accentuazione del ruolo della paternità nel dono non caratterizza solo Marion, ma anche altri filosofi che pure tematizzano la relazione e il rispetto dell'Altro. Così per Levinas il femminile partecipa alla fecondità e alla generazione, in cui invece è protagonista l'uomo-padre: la femminilità si associa alla generazione, sulla linea della concezione ebraica arcaica (che è invece matrilineare riguardo alla trasmissione della nazionalità).

Nell'età contemporanea Lévinas ha ripensato l'essenza della paternità nell'ambito di una più ampia riflessione sull'Altro e sulla relazione, sottolineando che la relazione autentica è quella che lascia essere l'Altro come tale, senza ricondurlo al Medesimo.

Conseguentemente Lévinas mette in discussione l'amore sia come fusione – o anche rifrazione dell'uno nell'altro in cui appunto si perde l'alterità e quindi la differenza<sup>26</sup> –, sia come erotismo che oggettiva l'altro, in genere la donna, dominandola. In *Il tempo e l'altro*<sup>27</sup>, opera breve, ma inaugurale dell'originalità speculativa di Levinas, la donna è pensata nella sua misteriosità come l'origine del concetto di alterità. In *Totalità e infinito* è declinata non solo come l'origine dell'alterità, ma come essenza della “dimora”, “accoglienza ospitale”, “intimità”: “La donna è la condizione del

---

26. E. Levinas, *Tra noi*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2002, pp. 137-156.

27. E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, il melangolo, Genova 1987.

raccoglimento, dell'interiorità della casa e dell'abitazione"<sup>28</sup>, costituisce l'"ospitalità", come fatto concreto che si snoda fra il raccoglimento e la separazione, "ospitalità" che è un sovrappiù della stessa relazione con l'altro, una sorta di sovrabbondanza<sup>29</sup>.

Il raccoglimento di per sé indica una sospensione delle relazioni immediate con il mondo, prevedendo una maggiore attenzione per se stessi, per la propria situazione e possibilità:

E l'Altro la cui presenza è discretamente un'assenza e a partire dal quale si attua l'accoglienza ospitale per eccellenza che descrive il campo dell'intimità, è la Donna. La donna è la condizione del raccoglimento, dell'interiorità della Casa e dell'abitazione [...]. Altri che accoglie nell'intimità non è il *voi* del volto che si rivela in una dimensione di maestà – ma appunto il *tu* della familiarità: linguaggio senza insegnamento, linguaggio silenzioso, intesa senza parole, espressione nel silenzio [...]. Si tratta qui di una dimensione nuova ed irriducibile, una mancanza deliziosa dell'essere, fonte della dolcezza in sé<sup>30</sup>.

Esistere non vuol dire esser gettati come una pietra nell'esistenza, ma dimorare in primo luogo nel raccoglimento a casa propria "come in una terra d'asilo"<sup>31</sup>. Da un lato il femminile viene mostrato da Levinas come momento fondamentale dell'orizzonte della vita interiore, con la precisazione che l'assenza dell'essere umano di "sesso femminile" in una dimora a livello empirico, non muta la dimensione della femminilità "che vi resta aperta, come accoglienza della dimora"<sup>32</sup>. Tuttavia l'interiorità riservata alla donna come abbiamo visto è caratterizzata da una dimensione "nuova" e "irriducibile", come "deliziosa mancanza di essere", che si colloca al di là

28. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, tr. it., Introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2004, p. 158.

29. Ivi, p. 176.

30. Ivi, pp. 158-159.

31. Ivi, p. 159.

32. Ivi, p. 161.

del linguaggio, al di là della “significanza” maestosa dell’epifania del volto. La donna con la sua femminilità rappresenta in Lévinas l’originaria capacità di accoglienza insieme alla misteriosità dell’alterità, entrambi i concetti sono in fondo correlati: accoglie veramente l’altro chi lo mantiene nella sua alterità e questo può essere fatto solo da chi è l’alterità in quanto tale, irriducibile nonostante ogni violenza. Il problema della donna in Levinas è che rischia di essere l’Altro al di là dell’Altro che invece si fa innanzi e rivela la propria significanza maestosa nell’epifania del volto, laddove la donna è descritta come “deliziosa mancanza di essere”.

Anche nella riflessione sulla relazione amorosa è evidente la pre-comprensione del rapporto fra amante e amata in termini tradizionali rispettivamente di attivo e passivo. Il femminile come l’amata rappresenta la debolezza, la vulnerabilità che suscitano tenerezza:

Amare significa temere per altri. Dare aiuto alla sua debolezza. In questa debolezza, come nell’aurora, sorge l’Amato che è l’Amata. Epifania dell’amato, il femminile non viene ad aggiungersi all’oggetto, e al Tu, preliminarmente dati o incontrati al neutro, il solo genere che la logica formale conosca. L’epifania dell’Amata è una cosa sola con il suo regime di tenerezza com-mossa. Il *modo* della tenerezza com-mossa consiste in una fragilità estrema, in una vulnerabilità<sup>33</sup>.

Il moto dell’amante posto di fronte alla debolezza della femminilità, il moto dell’amante che si “compiace nella compassione”, si realizza nel piacere della carezza<sup>34</sup>, primo contatto in cui cerca “*ciò che non è ancora*”: “Nel carnale della tenerezza, il corpo abbandona lo statuto dell’ente”<sup>35</sup>. Siamo al limite di quello che Levinas chiama *il-y-a*, al limite

---

33. Ivi, p. 263.

34. Ivi, p. 264.

35. Ivi, p. 265.

del c'è anonimo<sup>36</sup>, che apre la notte dell'erotico, del nascosto, del mistero "patria del vergine, che, nello stesso tempo, è scoperto dall'Eros e sfugge all'Eros"<sup>37</sup>. La carezza, la tenerezza, la stessa voluttà sono modalità diverse di muovere verso l'Altro, di scoprire il nascosto "in quanto nascosto". In questo contesto: "La simultaneità o l'equivoco di questa fragilità e di questo peso di non significanza, più greve del peso del reale informe, costituisce per noi la *femminilità*"<sup>38</sup>.

Levinas torna a sottolineare, proprio nelle pagine di *Totalità e infinito* in cui parla della femminilità, che il significato come "senso unico"<sup>39</sup>, si presenta nel volto, non nel senso che il volto riceva significato da altro, dalle elaborazioni culturali, ma appunto nel senso che "significa di per sé", ogni spiegazione parte da esso, non deve essere spiegato: ogni *Sinngebung* parte dal volto. Così il fenomeno essenziale del significato "coincide con l'esteriorità" che ha origine nell'epifania del volto, che è alla base dell'esser per altri, della "trascendenza" come "moralità". La significanza totale dell'ente/volto si presenta nella resistenza infinita alla negazione, all'omicidio e nello stesso tempo come tentazione della negazione totale. Il significato, che sorge di fronte alla divinità del volto "rende possibile ed impossibile l'omicidio"<sup>40</sup>.

Diversamente, nell'incontro con l'amata, con il volto femminile, nell'Eros "la purezza dell'espressione è già turbata dall'equivoco del voluttuoso"<sup>41</sup> e il principio di "non uccidere" che costituisce il "significato" del volto "sembra" oppor-

---

36. Cfr. E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it., Marietti, Genova 1986, pp. 50 e ss; Id., *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 66.

37. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 266.

38. Ivi, p. 264.

39. E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1998, pp. 59 ss.

40. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 269.

41. Ivi, p. 268.

si al mistero che è presente nell'Eros e che si fa innanzi nella femminilità, con la sua tenerezza “com-mossa”:

La debolezza della femminilità invita alla pietà per ciò che, in un certo senso, non è ancora, alla mancanza di rispetto per ciò che si esibisce nell'impudore e, malgrado l'esibizione, non si scopre, cioè si profana. [...] Il volto femminile riunisce questa chiarezza e questa ombra. [...] La relazione, in apparenza a-sociale dell'*eros*, avrà un riferimento, sia pure negativo, con il sociale. In questa inversione del volto da parte della femminilità – in questa sfigurazione che si riferisce al volto – la non-significanza si situa nella significanza del volto<sup>42</sup>. La femminilità, insomma, vive in questa ambiguità di socialità e non socialità, sfigurazione del volto, significanza e non-significanza. C'è da chiedersi quanto la non-significanza che si situa nella significanza del volto della donna non sia retaggio della pre-comprensione che inevitabilmente segna, in virtù della nostra gettatezza, ed esser-nel-mondo per usare espressioni e concetti heideggeriani. La “sfigurazione” del volto femminile è accettata senza essere tematizzata da Levinas, senza porsi il problema se sia il risultato di sedimentazioni culturali totalizzanti, mosse da volontà di dominio.

La donna in quanto amata “resta intatta nella sua nudità, al di là dell'oggetto e del volto, e così al di là dell'ente, si mantiene nella verginità. Il Femminile essenzialmente violabile ed inviolabile, l'Eterno Femminino' è il vergine o una continua ripresa della verginità, l'intoccabile persino nel contatto della voluttà, nel presente-futuro. Non come una libertà in lotta con il suo conquistatore, che rifiuta la sua reificazione e la sua oggettivazione, ma una fragilità al limite del non essere”<sup>43</sup>,

non nel senso di ciò che non è più, ma nel senso di ciò che non è ancora, dell'avvenire che è al di là di ogni anticipazione.

Così l'Eros va al di là del volto, per questo Levinas osserva che: “L'amore non porta semplicemente, per una via più o meno traversa o più o meno diretta, verso il Tu. Si muove in una direzione diversa da quella in cui si incontra il Tu”<sup>44</sup>. Il nascosto infatti è al di là del personale, inafferrabile. L'amore

---

42. Ivi, pp. 269-270.

43. Ivi, pp. 265-266.

44. Ivi, p. 271.

è caratterizzato dalla non-socialità della società degli innamorati, il loro rapporto esclude il terzo, quale società chiusa, non pubblica per eccellenza, ma in questo contesto Levinas conclude che: “Il femminile è l’Altro, refrattario alla società, membro di una società a due, di una società intima, di una società senza linguaggio”<sup>45</sup>.

Mentre l’amicizia va verso l’altro, verso il volto significante, l’amore “cerca ciò che non ha la struttura dell’ente, ma l’infinitamente futuro, ciò che deve essere generato”<sup>46</sup>. Per questo nel volto femminile si situa la non-significanza nella significanza. L’amore cerca non l’ente, ma l’infinito futuro, la voluttà si compiace nella voluttà “che non vuol dire identificazione, ma piuttosto *tran-sustanziazione*, il Medesimo e l’Altro non si confondono, ma, appunto – al di là di ogni progetto possibile, al di là di ogni potere sensato ed intelligente – generano il figlio”<sup>47</sup>. Certamente la fecondità ha bisogno dell’amata, della femminilità, ma pienamente nella trascendenza della transustanziazione si realizza la paternità: L’“Io è nel figlio, un altro. La paternità dimora in una identificazione di sé, ma anche in una distinzione nell’identificazione – struttura imprevedibile nella logica formale”<sup>48</sup>. Nella fecondità l’essere infinito comincia sempre di nuovo. L’io del figlio “trae la sua unicità dall’io dell’Eros paterno. Il padre non è figlio, essere sostanzialmente in esso, senza però mantenersi in modo identico”<sup>49</sup>. Il figlio riprende l’unicità del padre, ma nello stesso tempo ne resta estraneo, secondo un duplice movimento contraddittorio che va oltre il principio di identità<sup>50</sup>. Nella paternità si esprime il Desiderio, quel

---

45. Ivi, p. 272.

46. Ivi, p. 273.

47. *Ibidem*.

48. Ivi, p. 275.

49. Ivi, p. 278.

50. Cfr. Ivi, p. 279.



moto del donare andando al di là da sé che non è mancanza o bisognosità, ma totale e responsabile esser per l'Altro<sup>51</sup>. Il “Desiderio” consiste nel “generare l'essere buono”, l'“essere bontà della bontà”. La fecondità, così, in cui il padre è il perno, costituisce quel dono che origina non la mera molteplicità, ma l'autentica intersoggettività.

Nelle analisi di Levinas la donna appare ancora segnata da arcaiche concezioni che non vengono messe in discussione, per cui è segnata ancora dalla non-significanza, è refrattaria alla società, al limite dell'ente; la sua incidenza ineludibile è tolta nel mostrare il dono puro della paternità, che nulla sarebbe senza la donna, senza la maternità. Ciò apre la riflessione ad un'etica del dono nel riconoscimento e nel rispetto di tutti gli attori, un'etica dell'impegno e della responsabilità, non minata da una pre-comprensione discriminante operante ancora dietro alla presunta neutralità del metodo fenomenologico. Le nostre riflessioni su Marion e Levinas, hanno cercato di evidenziare come anche chi centra l'attenzione sull'Altro, sul dono e sull'amore, possa mantenere concezioni dimidianti ed escludenti nei confronti di quell'Altro ulteriore che è l'Altra, ossia la donna.

### *Riferimenti bibliografici*

- Caillé A. (1994), *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, La Découverte MAUSS, Paris.
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Canullo C. (2023), *Tra Levinas e Marion. Descartes, le idee e l'infinito*, Inschibboleth, Roma.

---

51. Ivi, p. 277.

- Casucci C. (2019) (a cura di), *Economia e beni relazionali. Tra desideri e realizzazione dell'uomo*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Derrida J. (1991), *Donner le Temps*, La Fausse Mannaie, Galilée, Paris.
- Ferretti G. (2002) (a cura di), *Fenomenologia della donazione a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia.
- Godbout J. T. (1998), *Lo spirito del dono*, in coll. con A. Caillé, Bollati Boringhieri, Torino.
- Grasselli P., Montesi C. (2008) (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, FrancoAngeli, Milano.
- Grasselli P., Moschini M. (2007) (a cura di), *Economia e persona*, Vita e pensiero, Milano.
- Heidegger M. (2000), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- Henaff M. (2012), *Les don des philosophes*, Seuil, Paris.
- Levinas E. (2002), *Tra noi*, Baccarini E. (a cura di), Jaca Book, Milano.
- Levinas E. (1987), *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova.
- Levinas E. (2004), *Totalità e Infinito*, Introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano.
- Levinas E. (1986), *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova.
- Levinas E. (1984), *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma.
- Levinas E. (1998), *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova.
- Marion J.-L. (2001), *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997; trad. it, SEI, Torino.
- Marion J.-L. (2007), *Le Phénomène erotique*, Grasset, Paris 2003; tr. it., Cantagalli, Siena.
- Marion J.-L. (2007), *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino.

- Marion J.-L. (2010), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989; tr. it., Marcianum Press, Venezia.
- Marion J.-M. (1986), *Prolégomène à la charité*, Éditions de la Différence, Paris.
- Mauss M. (2002), *Essai sur le donne*, Puf, Paris 1950; tr. it, Einaudi, Torino.
- Montesi C. (2019), *La forza del dono*, in Casucci M. (a cura di), *Economia e beni relazionali. Tra desideri e realizzazione dell'uomo*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Valori F. (2019), *Heidegger e Levinas. Percorsi antropologici tra ontologia e etica*, Carabba, Lanciano.

## Grazie alla vita che mi ha dato tanto...Sul paradigma di un'economia del dono

### *Abstract*

Il saggio vuole dimostrare come il ricevere, con le correlate virtù (tra cui in primis la gratitudine), sia importante quanto il dare e sia la molla del contraccambiare contribuendo a far chiudere il cerchio del sistema del “dono relazionale”. Il ricevere è un'arte; è una leva di trasformazione personale, del mondo e dell'impresa; è fonte di felicità individuale e pubblica; è sorgente di legame sociale e di cura delle persone e del creato.

The essay aims to demonstrate how receiving, with the related virtues (first and foremost gratitude), is as important as giving and is the driving force behind reciprocation, helping to close the circle of “relational gift” system. Receiving is an art; is a lever for personal, world and business transformation; is a source of individual and public happiness; is a source of social bond and of care of people and of creation.

### *Keywords*

ricevere, gratitudine, dono relazionale

### *1. Partire dal ricevere per comprendere il sistema del dono*

**S**pesso parlando del dono ci si sofferma soprattutto sull'azione del dare. Vorrei questa volta partire invece dal *ricevere*, che è un atto che fa parte integrante di una serie di azioni riconducibili ad una particolare concezione di dono, il dono *relazionale*. Il dono *relazionale*, teorizzato da alcuni esponenti del *Mauss* (Movimento Anti Utilitarista delle

Scienze Sociali) che si ispirano a Marcel Mauss<sup>1</sup>, l'antropologo autore del famoso "Saggio sul dono" (1923)<sup>2</sup>, è un *sistema* fatto di tre azioni donative di uguale importanza, collegate tra loro, ma differite nel tempo: *dare*, *ricevere*, *ricambiare*<sup>3</sup>, anche se l'atto del ricevere con le sue correlate virtù (in primis la *gratitudine*) viene di solito messo in ombra da quello che sembrerebbe essere l'atto fondativo del dono: il dare.

In realtà i tre momenti possono confondersi logicamente tra loro dando luogo ad una diversa concatenazione dei gesti di generosità. Nelle esperienze di volontariato succede spesso che si comincia a donare perché *prima* si è *ricevuto* (molte persone iniziano ad aiutare il prossimo in quanto sono state soccorse e/o curate in precedenza da altre persone durante un frangente particolarmente drammatico e/o difficile della loro vita)<sup>4</sup>.

Il ricambiare dipende quindi dalla *anamnesi*, ovvero dalla nostra capacità di avere *memoria* di tutte le volte che siamo

---

1. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; A. Caillé, *Note sul paradigma del dono*, in P. Grasselli, C. Montesi (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 32-33; A. Caillé, *Lo spirito del dono e del contro-dono: un nuovo tipo di pensiero*, in A. Lombardi (a cura di), *I beni relazionali negli scambi sociali ed economici. Il dono tra interesse egoistico ed altruismo puro*, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 50-51.

2. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 2002, ed. or. 1923.

3. Recentemente Alain Caillé ha rivisto le componenti del "sistema del dono" includendo un quarto elemento: il *chiedere*. Alain Caillé ha motivato questa inclusione con il fatto che se si dà qualcosa a qualcuno che non ne ha bisogno o non la desidera, allora il dono si svuota e diventa inoperante. Il sistema del dono completo è quindi quello di *chiedere*, *dare*, *ricevere*, *ricambiare* che si oppone al ciclo negativo incentrato sull'*ignorare*, *prendere*, *rifiutare*, *mantenere*. A. Caillé, *Extensions du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Actes Sud, Paris, 2019.

4. J. Godbout, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano, 2008; C. Montesi, *Dare, ricevere, ricambiare: il paradigma del dono come alternativa antropologica ed economica*, in P. Grasselli, C. Montesi (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano, 2008, pp. 81-107.

stati curati dagli altri, siamo stati salvati da benefattori, siamo stati soccorsi da diverse istituzioni e, per chi è credente, siamo stati aiutati dalla Provvidenza, nella consapevolezza che c'è un filo rosso di Amore ricevuto e poi ri-donato che collega tanti episodi della nostra esistenza<sup>5</sup>. Un esercizio, questo della memoria dei doni ricevuti che, secondo il filosofo Duccio Demetrio (autore del libro *Ingratitudine. La memoria breve della riconoscenza*)<sup>6</sup>, dovremmo periodicamente fare, per non sprofondare nell'indifferenza e nell'egoismo e per proseguire con speranza nel cammino della vita anche nelle avversità.

Seneca stesso, nell'opera *Sui Benefici*, ci esorta a ricordare i benefici ricevuti:

Chiediti, dentro di te, se hai dimostrato riconoscenza a tutti coloro con i quali eri in debito, se non sia andato perduto nessuno dei benefici che hai ricevuto, se il ricordo del bene che ti è stato fatto ti accompagni sempre. Ti renderai conto che i benefici che ti sono stati fatti quando eri bambino li hai già dimenticati prima dell'adolescenza, quelli che ti sono stati concessi nell'adolescenza non sono durati nella memoria fino alla vecchiaia. Alcuni benefici li abbiamo persi, altri rimossi, altri sono usciti poco a poco dal nostro campo visivo, da altri abbiamo distolto lo sguardo<sup>7</sup>.

Nei momenti di difficoltà, a causa di un senso di abbandono da parte degli Altri o del tradimento perpetrato dagli Altri, siamo più inclini a cadere in balia di quelle che Elena

---

5. Secondo Papa Francesco è importante “saper vedere la grazia”, ovvero: “Guardare indietro, rileggere la propria storia e vedervi il dono fedele di Dio: non solo nei grandi momenti di vita, ma soprattutto nelle miserie di vita”. Si tratta di “scoprire il filo rosso dell'amore di Dio che collega tutta la nostra esistenza”. Papa Francesco, *Ti voglio felice*, Libreria Pienogiorno, Città del Vaticano, 2022, p. 28.

6. D. Demetrio, *Ingratitudine. La memoria breve della riconoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2016.

7. Seneca, *Sui benefici*, Laterza, Roma-Bari, 2008, Libro VII, 16, 26. Afferma ancora Seneca: “Questa, infatti, è la legge del beneficio che riguarda due persone: l'una deve subito dimenticare di averlo dato, l'altra *non deve mai dimenticare di averlo ricevuto*”. Seneca, *op. cit.*, Libro II, 10, 4, corsivo mio.

Pulcini<sup>8</sup> chiamava le passioni “tristi” della giustizia (invidia, risentimento, iracondia) contrapponendole a quelle “positive” della giustizia (indignazione e compassione) e/o diventiamo preda delle passioni “tristi” della cura (risentimento o rabbia del *care receiver* per la propria dipendenza da altri; assuefazione alla sofferenza e disgusto per la dipendenza del *care giver* nei confronti del *care receiver*) che sono in antitesi alle passioni “positive” della cura (quali la simpatia, l’empatia, la compassione, l’amore)<sup>9</sup>.

La *riconoscenza* (una delle virtù del ricevere) può fungere da valido antidoto al vittimismo, alla rabbia ed al rancore. Non solo nelle circostanze di vita negative, ma anche nella nostra realtà quotidiana dovremmo comunque essere più consapevoli della miriade di doni che abbiamo ereditato nel momento in cui siamo venuti al mondo (il  *dono stesso della vita* e dei *nostri talenti* che dobbiamo mettere a frutto), dei doni che abbiamo *ricevuto* e *riceviamo* continuamente dalla *natura*<sup>10</sup>, dei doni provenienti dalla *cultura* che si è stratificata nel tempo cristallizzandosi in tante opere (artistiche, letterarie, musicali e di altra natura) ed in tante istituzioni (norme legali, sociali, morali).

---

8. E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.

9. E. Pulcini, S. Bourgault (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, Il Mulino, Bologna, 2018; C. Montesi, *Per una civiltà delle passioni*, “Indiscipline. Rivista di Scienze Sociali”, vol. 1, n. 2, Morlacchi Editore University Press, 2021, pp. 222-224.

10. I servizi ecosistemici sono quei benefici multipli donati gratuitamente dalla natura al genere umano. Per servizi ecosistemici si intendono sia i beni (come cibo, acqua, materie prime, materiali da costruzione, risorse genetiche) sia le funzioni ed i processi posti in essere dagli ecosistemi: assorbimento degli inquinanti, protezione dall’erosione e dalle inondazioni, regolazione dello scorrimento superficiale delle acque, mantenimento della qualità delle acque, formazione e rigenerazione dei suoli e molte altre. Dai calcoli effettuati da Robert Costanza e da altri studiosi in un celebre articolo del 1997 era emersa una stima di 33.000 miliardi di dollari in media per le 17 categorie di servizi ecosistemici forniti dalla natura ogni anno (si consideri che nel 1997 il PIL mondiale era di circa 19.000 miliardi di dollari). R. Costanza *et. al.*, *The value of the world's ecosystem services and natural capital*, “Nature”, n. 387, pp. 253-260.

Dovremmo sempre ricordare e prendere coscienza anche dei tanti doni che sono continuamente in circolo nelle diverse sfere di vita e di lavoro delle persone<sup>11</sup>: in famiglia, nelle amicizie, nei rapporti sentimentali, all'interno di una comunità, nell'apparato dello Stato, nelle organizzazioni non profit e perfino nel mercato (dove però è più complicato scorgerli)<sup>12</sup>.

Il dono è un *fatto sociale totale* ci dice Marcel Mauss, *sociale* perché esso ha un connotato relazionale (il dono relazionale instaura un legame tra persone) e *totale* perché esso permea l'esistenza umana in tutti i campi in cui essa si dispiega<sup>13</sup>. Karl Polanyi aveva individuato le due forme, alternative allo scambio di mercato, ma coesistenti con esso, con cui le cose circolano nel quadro delle interazioni sociali: la *reciprocità* sottesa al dono relazionale e la *redistribuzione*, meccanismo insito nella spartizione<sup>14</sup>.

## 2. Grazie alla vita che mi ha dato tanto

La forza e la pervasività del dono<sup>15</sup>, nelle sue diverse forme (dono relazionale, dono puro, dono convenzionale, dono

11. “[...] il mondo appartiene ben più ai donatori di quanto non si tenda generalmente a pensare oggi”. J. Godbout, *Lo spirito del dono*, in collaborazione con A. Caillè, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, nuova ed. 1998, p. 278.

12. C. Montesi, *Dono ed economia: inconciliabilità o fertilizzazione incrociata?* in G. Faldetta, S. Labate (a cura di), *Il Dono. Valore di legame e valori umani. Un dialogo interdisciplinare*, Di Girolamo Editore, Trapani, 2014, pp. 207-230.

13. “I fatti da noi studiati sono tutti, ci sia consentita l'espressione, fatti sociali totali o, se si vuole – ma a noi la parola piace di meno – generali; essi, cioè, mettono in moto la totalità della società e delle sue istituzioni [...] 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”. M. Mauss, *op. cit.*, p. 134 e p. 139.

14. K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974.

15. C. Montesi, *La forza del dono*, in M. Casucci (a cura di), *Economia e beni relazionali, tra desideri e beni relazionali*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019, pp. 139-158.



cerimoniale, dono strumentale, dono arcaico)<sup>16</sup>, giustifica il perché abbia utilizzato, nel titolo di questo saggio, il *leit motiv* “Grazie alla vita che mi ha dato tanto” della famosa quanto toccante canzone di Violeta Parra “Grazie alla vita”. Il brano musicale è stato spesso utilizzato come colonna sonora di tanti film, fra cui ricordo *Le fate ignoranti* del 2001 del regista Ferzan Özpetek. Una canzone che invito a riscoltare in originale o in una delle tante reinterpretazioni ad opera di cantautori stranieri (Mercedes Sosa 1971, Joan Baez 1974) ed italiani (Gabriella Ferri 1974, Jovanotti 2022 solo per citarne alcuni).

La canzone, registrata nel 1966 a Santiago del Cile, è una *celebrazione*, all’insegna della gratitudine, *della vita che ci è stata donata e della bellezza del mondo* che si può rinvenire *in tante piccole cose*, a patto però di voler mettere in campo un briciolo di spirito di *contemplazione* e di voler sperimentare un senso di *meraviglia* per le leggi dell’Universo, per la creatività e la complessità della natura<sup>17</sup>, contro il disincantamento del mondo operato dalla ragione strumentale dell’economia neoclassica e dalla tecno-scienza, orientate solo all’utilità, all’efficienza, alla funzionalità<sup>18</sup>:

---

16. C. Montesi, *L’interpretazione dello spirito del dono: le diverse concezioni*, in A. Lombardi (a cura di), *I beni relazionali negli scambi sociali ed economici. Il dono tra interesse egoistico ed altruismo puro*, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 23-36.

17. Nel recupero della contemplazione bisogna stare attenti a non separare l’azione dalla contemplazione come molti mistici hanno d’altro canto fatto nella loro vita, una vita piena di preghiera di lode e di ringraziamento per la meraviglia del creato, orientata al rispetto per esso, ma al tempo stesso ricolma di amore per gli altri e di impegno attivo per e nella società.

18. M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004; E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2015; M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, pp. 5-27; E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano, 1998; F. Campagna, *Magia e Tecnica. La ricostruzione della realtà*, Tlon, Roma, 2021.

[...] domina una razionalità strumentale, avulsa dal fine della realizzazione di tutti e di ciascuno, caratterizzata da un pensare calcolante – che Heidegger definiva provocatoriamente e con forza “non pensare” – volto al dominio dell’altro uomo, anzi, ormai l’uomo in quanto tale è dominato dalla struttura, dall’ingranaggio, anche in virtù dello sviluppo tecnologico<sup>19</sup>.

La gratitudine si sprigiona dalla presa d’atto della bellezza di tutto ciò che ci è stato gratuitamente donato dalla natura e che si può ammirare (in qualità di *custodi* e non di *padroni* del mondo<sup>20</sup>) come fa Hirayama. Hirayama, il protagonista giapponese del recente film di Wim Wenders “Perfect Days” (2023), è un taciturno ed umile addetto alle pulizie delle toilette pubbliche di Tokyo che si ferma ogni giorno a osservare le piante in un parco pubblico, scattando foto con una macchinetta fotografica analogica alle chiome degli alberi, per immortalare il *Komorebi*, ovvero il luccichio di luci e ombre creato dalle foglie che ondeggiano al vento. Si tratta non solo di una sensazione visiva, ma di una percezione più complessa, che avviene in un momento di breve durata, seppur intenso, che richiama sul piano simbolico l’impermanenza e la mutevolezza costante di tutte le cose, che rappresenta un invito a rallentare il ritmo frenetico della vita, che racchiude un’esortazione a cogliere la luce, anche quando si attraversano i periodi bui dell’esistenza, cercando la positività nelle

19. F. Valori, *Etica ed economia. Il contributo di Amartya Sen al concetto di bene comune*, in M. Casucci (a cura di), *Economia e beni relazionali, tra desideri e beni relazionali*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019, p. 203.

20. Dice Papa Francesco riguardo a quello che lui chiama *antropocentrismo dispotico*: “La terra ci precede e ci è stata data [...] dobbiamo rifiutare con forza che, dal fatto di essere stati creati ad immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che *essi ci invitano a coltivare e custodire il giardino del mondo* [...] Custodire vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare” la Terra, non sfruttarla (*Laudato sì*, 67). Papa Francesco, *Laudato sì*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2015, corsivo mio.

cose semplici che arrecano serenità (come appunto il guardare la luce del sole che filtra attraverso gli alberi). Anche per Violeta Parra la bellezza si può trovare, come recita la sua poetica canzone, nella nitidezza dei colori, nel guardare il cielo stellato, nel riuscire a riconoscere la persona amata in mezzo a una folla di persone, nei suoni della vita quotidiana (grilli, canarini, latrati, martelli, turbine, tuoni, la voce tenera dell'amato), nelle parole che scriviamo, pensiamo e diciamo, nel frutto dell'ingegno umano, nel vedere la luce che illumina il cammino dell'anima di chi si sta amando. Il testo della canzone esprime gratitudine anche per altri aspetti: per la capacità di rintracciare la bellezza perfino nei momenti difficili dell'esistenza perché la vita, oltre al riso, ci dona anche il pianto, per la capacità di saper camminare attraverso tanti paesaggi anche impervi di vita (per città e pozzanghere, spiagge e deserti, montagne e pianure), per la capacità di distinguere il bene dal male.

Violeta Parra – *Gracias a la vida* – 1966

<p><i>Gracias a la vida, que me ha dado tanto</i>  <i>Me dió dos luceros, que cuando los abro</i>  <i>Perfecto distingo, lo negro del blanco</i>  <i>Y en el alto cielo, su fondo estrellado</i>  <i>Y en las multitudes, el hombre que yo amo</i>  <i>Gracias a la vida, que me ha dado tanto</i>  <i>Me ha dado el oído, que en todo su ancho</i>  <i>Graba noche y día, grillos y canarios</i>  <i>Martillos, turbinas, ladridos, chubascos</i>  <i>Y la voz tan tierna, de mi bien amado</i>  <i>Gracias a la vida, que me ha dado tanto</i>  <i>Me ha dado el sonido, y el abecedario</i>  <i>Con él las palabras, que pienso y declaro</i>  <i>Madre, amigo, hermano y luz alumbrando</i>  <i>La ruta del alma del que estoy amando</i>  <i>Gracias a la vida, que me ha dado tanto</i>  <i>Me ha dado la marcha, de mis pies cansados</i>  <i>Con ellos anduve, ciudades y charcos</i>  <i>Playas y desiertos, montañas y llanos</i>  <i>Y la casa tuya, tu calle y tu patio</i>  <i>Gracias a la vida, que me ha dado tanto</i>  <i>Me dió el corazón, que agita su marco</i>  <i>Cuando miro el fruto del cerebro humano</i>  <i>Cuando miro el bueno tan lejos del malo</i>  <i>Cuando miro el fondo de tus ojos claros</i>  <i>Gracias a la vida, que me ha dado tanto</i>  <i>Me ha dado la risa y me ha dado el llanto</i>  <i>Así yo distingo dicha de quebranto</i>  <i>Los dos materiales que forman mi canto</i>  <i>Y el canto de ustedes, que es el mismo canto</i>  <i>Y el canto de todos, que es mi propio canto</i>  <i>Gracias a la vida, que me ha dado tanto</i></p>	<p><i>Grazie alla vita che mi ha dato tanto,</i>  <i>mi ha dato due stelle che quando le apro</i>  <i>perfetti distingo il nero dal bianco,</i>  <i>e nell'alto del cielo il suo sfondo stellato</i>  <i>e tra le moltitudini, l'uomo che amo.</i>  <i>Grazie alla vita che mi ha dato tanto,</i>  <i>mi ha dato l'ascolto che in tutta la sua apertura</i>  <i>cattura notte e giorno grilli e canarini,</i>  <i>martelli turbine latrati acquazzoni</i>  <i>e la voce tanto tenera del mio amato.</i>  <i>Grazie alla vita che mi ha dato tanto,</i>  <i>mi ha dato il suono e l'abecedario</i>  <i>con le parole che penso e dico,</i>  <i>madre, amico, fratello, e la luce che illumina</i>  <i>il cammino dell'anima di chi sto amando.</i>  <i>Grazie alla vita che mi ha dato tanto,</i>  <i>mi ha dato la marcia dei miei piedi stanchi,</i>  <i>con loro sono andata per città e pozzanghere,</i>  <i>spiagge e deserti, montagne e pianure</i>  <i>e a casa tua, nella tua strada e nel tuo cortile.</i>  <i>Grazie alla vita che mi ha dato tanto,</i>  <i>mi ha dato il cuore che agita il suo confine</i>  <i>quando guardo il frutto del cervello umano,</i>  <i>quando guardo il bene così lontano dal male,</i>  <i>quando guardo il fondo dei tuoi occhi chiari.</i>  <i>Grazie alla vita che mi ha dato tanto,</i>  <i>mi ha dato il riso e mi ha dato il pianto,</i>  <i>così distingo gioia e dolore</i>  <i>i due materiali che formano il mio canto</i>  <i>e il canto degli altri che è lo stesso canto</i>  <i>e il canto di tutti che è il mio proprio canto.</i>  <i>Grazie alla vita che mi ha dato tanto.</i></p>
--	--

Il poeta e mistico persiano Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273) nella sua poesia “La locanda”, in cui paragona l’essere umano ad una locanda dove ogni mattina arriva qualcuno/qualcosa di nuovo, ci invita a ricevere con benevolenza perfino la “folla dei dispiaceri”: *Sii grato per tutto quel che arriva, perché ogni cosa è stata mandata come guida dall’aldilà*<sup>21</sup>.

L’inno alla vita contenuto nella canzone “Grazie alla vita” si è tradotto per Violeta Parra, che è stata cantautrice, studiosa del folklore, pittrice, tessitrice, scultrice e ceramista, in *impe-*

21. Jalāl al-Dīn Rūmī, *Poesie mistiche*, BUR, Rizzoli, Milano, 1980.

*gno civile* per migliorare le condizioni di vita del suo popolo. Violeta Parra *ha utilizzato la canzone come strumento di denuncia sociale a favore delle classi più povere*, che la consideravano e la considerano tuttora un simbolo di riscatto sociale. Violeta ha così gettato le basi per la nascita della “Nuova Canzone Cilena”, una canzone politicamente e socialmente militante che sarà coltivata, dopo la sua morte, dai figli di Violeta, Isabel e Angel Parra, da Juan Capra, dagli Inti Illimani e da tanti altri compositori. La storia di Violeta Parra ci insegna dunque che *se si ama davvero la vita, la si vuole anche trasformare*.

### 3. *Gli effetti della gratitudine*

La *gratitudine* ci fa interrogare anche su tutto quello che può eventualmente mancare nel mondo, innescando un desiderio ed un’azione di cambiamento. La gratitudine è *generativa*. Il ricevere ha infatti la capacità di mettere in moto, sulla scia del “dover” contraccambiare, processi di rinnovamento di persone, di situazioni, di habitat, *arricchendo di senso le nostre vite* che non sono, per fortuna, riconducibili a quelle di semplici “animali da consumo”, rendendo possibile, anche attraverso il paradigma del dono relazionale, che è componente essenziale di una “mistica dagli occhi aperti”<sup>22</sup>, il passaggio dall’“umanismo” di stampo metafisico-tecnico all’“umanesimo” integrale<sup>23</sup>, con un recupero dell’umano in chiave relazionale senza mai rinunciare alla dimensione trascendente.

---

22. Con “mistica dagli occhi aperti” si intende un’esperienza spirituale che, ricongiungendo contemplazione ed azione, diventi un’esperienza di solidarietà, all’insegna di dono e giustizia. J.P. Metz, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia, 2013.

23. M. Casucci, *Dall’“Umanismo” all’“Umanesimo”*. Alcune note filosofiche su bisogni e desideri dell’uomo, in M. Casucci (a cura di), *Economia e beni relazionali, tra desideri e beni relazionali*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019, pp. 43-58.

Questo passaggio può addirittura sfociare in “umanesimo planetario” a patto di instaurare un rapporto di equilibrata co-evoluzione del genere umano con la natura (l’essere solidali *in* questo pianeta e *con* questo pianeta)<sup>24</sup>. Questo passaggio dall’umanismo all’umanesimo integrale/planetario ha profonde ripercussioni antropologiche che possono schematicamente riassumersi nell’abbandono di alcune concezioni riduzionistiche dell’essere umano, predominanti in alcuni campi disciplinari, per abbracciarne altre più olistiche: sul piano filosofico si passa dall’*individuo* alla *persona*<sup>25</sup>; sul piano economico dall’*homo oeconomicus*<sup>26</sup> all’*homo reciprocans*,

---

24. Edgar Morin in un suo recente libro ha messo in luce che: “La crisi planetaria nata dal Coronavirus mette in risalto la comunità di destino di tutti gli umani in un legame indissolubile con il destino bioecologico del pianeta Terra. E aggrava, al tempo stesso, la crisi dell’umanità che non riesce a costituirsi in umanità [...] non riuscendo a dare un carattere concreto al suo universalismo finora astratto”. E. Morin, *Le 15 lezioni del corona virus. Cambiamo strada*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020, p. 51. C. Montesi, *Apprendere dalla complessità: la lezione di E. Morin al tempo della pandemia*, “Indiscipline. Rivista di Scienze Sociali”, vol. 2, n. 1, Morlacchi Editore University Press, 2022, pp. 43-52.

25. La *persona* va intesa come “identità dinamica e relazionale, perché incarnata, vocazionale, libera, societaria e trascendente”. F. Valori, *La persona fra natura, cultura ed economia*, in P. Grasselli, M. Moschini (a cura di), *Economia e persona*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, p. 43. Vedi anche M. Moschini, *La persona recuperata: visione, progetto, profezia e concretezza*, in P. Grasselli, M. Moschini (a cura di), *Economia e persona*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, pp. 63-82.

26. L’*homo oeconomicus* è stato dipinto dalla teoria economica neoclassica come un agente *perfettamente razionale, individualista, egoista* al fine di trasformare l’economia da scienza sociale a scienza naturale rendendo in tal modo la disciplina in grado di individuare le “leggi” di funzionamento del sistema economico e capace di prevedere gli eventi ed accrescendo, attraverso la matematizzazione, la sua rigerosità. Proprio per questa rappresentazione riduzionista ed irrealistica del soggetto economico, l’*homo oeconomicus* è stato definito da R. Thaler la “creatura immaginaria”, da A. Sen lo “sciocco razionale” e l’“idiota sociale”, da F.A. von Hayek “la vergogna di famiglia” della scienza economica. Per una critica all’*homo oeconomicus* vedi C. Montesi, *La saggezza delle emozioni*, in C.A. Bollino, M. Cerulo, V. Ghiglieri, C. Mazzeschi, M.G. Pacilli, L. Parnetti, P. Polinori, V. Santangelo, A. Tortorella (a cura di), *Le emozioni nei contesti individuali e sociali*, Morlacchi Editore University Press, Perugia, 2019, pp. 43-70.

l'archetipo alla base dell'Economia Civile<sup>27</sup>; sul piano epistemologico dall'*homo divisus* all'*homo complexus*<sup>28</sup>. Sul fronte della teoria economica delle organizzazioni dall'*homo oeconomicus*, soggetto economico rappresentativo di entrambi i generi perché pensato come neutro-universale, si perviene al suo sdoppiamento in *vir oeconomicus* e *femina oeconomica*, quest'ultima agente economico sessuato, dotato di peculiari caratteristiche, diverse da quelle del genere maschile, che vengono agite, con un guadagno in termini di pluralità di *vision*, vantaggio competitivo, sostenibilità, resilienza, negli stili di produzione/gestione aziendali (come già acclarato da tante ricerche in tema di *diversity management*<sup>29</sup>) e che, più in generale, improntano le scelte di consumo, risparmio, investimento effettuate dalle donne sul mercato.

Tornando al ricevere, colui che riceve “dovrà” a sua volta donare in nome della reciprocità<sup>30</sup>: “Poiché abbiamo ricevuto gratuitamente, gratuitamente siamo chiamati a dare” così recita il Vangelo di Matteo (Mt 10,8).

27. L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, Equità, Felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2004; L. Bruni, S. Zamagni, *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma, 2009; L. Bruni, S. Zamagni, *L'Economia Civile. Un'Altra idea del mercato*, Il Mulino, Bologna, 2015; L. Bruni, S. Zamagni, *Dizionario di economia civile. Nuovi sviluppi*, Città Nuova, Roma, 2024; C. Montesi, *Il Paradigma dell'economia civile. Radici storiche e nuovi orizzonti*, Umbria Volontariato Edizioni, Terni, 2016.

28. Per Edgar Morin bisogna riconoscere la *complessità umana*, fatta di contraddizioni. L'essere umano è un *mix* di ragione e passioni, di egoismo ed altruismo, di socievolezza ed insocievolezza, di natura e cultura, di grandezza e miseria: “L'uomo è al tempo stesso *sapiens* e *demens*, *faber* e *mythologicus*, *oeconomicus* e *ludens*, in altri termini *Homo complexus*”. E. Morin, *op.cit.*, p. 106.

29. L. Rosti, *Femina oeconomica. Investire sulle donne conviene all'impresa*, Ediesse, Roma, 1996; McKinsey, *Diversity Matters*, 2015; McKinsey, *Delivering through Diversity*, 2018; McKinsey, *Diversity wins: How inclusion matters*, 2020; McKinsey, *Diversity Matters Even More: The case for holistic impact*, 2023.

30. Questa “obbligatorietà” nel restituire è di natura etica e non contrattualistica. Il ricambiare un dono rimane sempre un'azione libera, ma in parte già segnata perché inquadrata in un contesto “deontologico” in cui la scelta del donatario, seppur non si configura come adeguamento coattivo ad un dettame di legge, assume quasi le vesti di un imperativo categorico dettato non dalla Ragione, ma dall'Amore.

Allora, vista la nostra condizione di debito originario sin dalla nascita, che non ingenera un senso di colpa, semmai un sentimento di riconoscenza e la voglia di donare, la nostra missione di vita, al di là di una risposta alle specifiche vocazioni individuali, diventa, più in generale, come asserisce Papa Francesco, quella di “illuminare, benedire, vivificare, sollevare, guarire, liberare” se stessi, gli altri, il mondo (*Evangelii gaudium*, 273)<sup>31</sup>. Da questo si evince che il paradigma del  *dono* e quello della  *cura* , i cui confini morali si sono progressivamente allargati<sup>32</sup>, sono strettamente intrecciati<sup>33</sup>.

Molte ricerche scientifiche hanno peraltro comprovato i benefici effetti socio-psico-fisici sugli individui della *gratitudine* che è al tempo stesso un sentimento, una virtù, un differente modo di guardare alla vita, transcendendo se stessi per aprirsi al mondo ed agli altri<sup>34</sup>.

31. Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, 2013, corsivo mio.

32. La cura è “una specie di *attività* che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro “mondo” in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile. Quel *mondo* include i *nostri corpi, noi stessi* e il *nostro ambiente*, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete a sostegno della vita”. B. Fisher, J. Tronto, *Toward A Feminist Theory of Caring*, in E.K. Abel, M.K. Nelson (eds.), *Circles of care: work and identity in women's lives*, Albany, State University of New York Press, New York, 1990, p. 40, corsivo mio. Vedi anche J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006, pp. 126-131; E. Pulcini, *op.cit.*, pp. 74-82.

33. Essendo la cura un'attività cooperativa tra colui che la presta e chi la riceve, la cura implica una concezione meno dissipativa di dono, quella del  *dono relazionale* che reclama reciprocità e non soltanto emorragia di sé nel segno della oblatività assoluta e della figura del sacrificio (non del dono). Sui legami tra cura e dono vedi P. Grasselli, C. Montesi (a cura di), *L'associazionismo familiare in Umbria. Cura, dono ed economia del bene comune*, Franco Angeli, Milano, 2013.

34. Robert Emmons dell'University of California è riuscito ad individuare una serie di effetti benefici sulla mente e sul corpo causati dalla gratitudine consapevole. Praticare gratitudine abbassa i livelli di cortisolo, l'ormone dello stress, del 23%, riduce del 7% i sintomi di infiammazione nei pazienti con insufficienza cardiaca, combatte la depressione, diminuisce la pressione sanguigna e migliora la qualità del sonno. R.A. Emmons, *The psychology of ultimate concerns: motivation and spirituality in personality*, The Guilford Press, New York, 1999; R.A. Emmons, J. Hill, *Words of gratitude for mind, body, and soul*, Templeton Foundation



Questo uscire da sé comporta captare con stupore la bellezza di *tutti quei doni, da cui siamo circondati e che diamo per scontati, quando invece dovremmo comprenderne la preziosità per una “vita buona” e, di conseguenza, rendere grazie*. Un compendio (non esaustivo) di questa particolare tipologia di doni è quello contenuto nella poesia intitolata *Bello mondo* di Mariangela Gualtieri<sup>35</sup> che ha avuto illustri predecessori nel *Cantico delle Creature* di San Francesco di Assisi, nella *Poesia dei doni* di Jorge Luis Borges, in *Miracoli* di Walt Whitman. Richiamo solo una manciata di versi per rendere grazie al luogo che ospita oggi questo convegno (la Biblioteca degli Arconi di Perugia) ed a tutti coloro che, a vario titolo (poeti/poetesse, scrittori/scrittrici, studiosi/studiose, lettori/lettrici) hanno contribuito e contribuiscono, in una genealogia infinita, al progresso dell’arte e della conoscenza.

Scriva la poetessa:

*ringraziare desidero  
per la bellezza delle parole  
natura astratta di Dio  
per la scrittura e la lettura  
che ci fanno esplorare noi stessi ed il mondo*

ed ancora:

*ringraziare desidero  
per tutte le biblioteche del mondo  
per quello stare bene fra altri che leggono*

---

Press, Radnor (PA), 2001; R.A. Emmons, M.E. McCullough (Eds.), *The psychology of gratitude*, Oxford University Press, New York, 2004; R.A. Emmons, *THANKS! How the New Science of Gratitude Can Make You Happier*, Houghton-Mifflin, Boston (MA), 2007; R.A. Emmons, *The Little Book of Gratitude: Create a Life of Happiness and Well-Being By Giving Thanks*, Gaia, London, 2016.

35. M. Gualtieri, *Le giovani parole*, Einaudi, Torino, 2015; M. Gualtieri, *Bello Mondo*, Einaudi, Torino, 2024.

*per i nostri maestri immensi  
per chi nei secoli ha ragionato in noi*

Non saremo mai in pari di fronte a coloro che sono stati cruciali per le nostre esistenze, in qualità di Maestri/Maestre in diversi campi di vita, sia direttamente (genitori, amici, amori, guide spirituali, coach sportivi e professionali, medici, insegnanti<sup>36</sup>) che indirettamente sul piano simbolico.

Marco Aurelio nei suoi *Ricordi* fa un lungo elenco di tutti coloro che hanno contribuito alla sua educazione alle virtù con particolare attenzione proprio alla liberalità ed alla gratitudine:

Inoltre, rispetto ai favori ricevuti, Marco Aurelio ringrazia chi gli ha permesso di non mostrarsi servile senza per questo rifiutare i benefici, ma anzi sempre riconoscente. Al punto da mostrarsi ogni volta dinanzi a una mancanza disponibile a perdonare, beneficiare, riconoscere il valore altrui<sup>37</sup>.

Riconoscere quanto di fondamentale si è ricevuto dagli altri nella propria formazione serve a dimostrare che non si è fatto tutto da soli nella vita, senza nulla togliere alla bontà di ciò che si è costruito con le proprie capacità e volontà, ma demistificando il mito della “meritocrazia” che nega l’esistenza di radici e l’importanza di tutta una serie di relazioni che hanno plasmato la persona, rendendola in grado di raggiungere, con il concorso di tanti altri fattori, certi traguardi<sup>38</sup>.

---

36. C. Montesi, *L'ora di lezione alla prova del virus*, in R. Federici (a cura di), *Luoghi e futuro. Ripensare lo spazio, ripensare l'emergenza*, Meltemi, Sesto San Giovanni, Milano, 2022, pp. 31-66. C. Montesi, *L'eclissi dei Maestri e delle Maestre nell'Era del Pragmatismo?*, “Il Menabò di Etica ed Economia”, n. 177 (31/7/2022) ([www.eticaeconomia.it](http://www.eticaeconomia.it)).

37. Marco Aurelio, *I ricordi*, Einaudi, Torino, 1943, Libro I, pp. 5 e sgg.

38. M.J. Sandel, *La tirannia del merito*, Feltrinelli, Milano, 2021.

Ne è la riprova la gratitudine di Dante Alighieri nei confronti di Brunetto Latini che non viene scalfita nemmeno dall'incontro inaspettato del suo Maestro, in compagnia di chierici e di altri letterati “grandi e di gran fama”, all'Inferno nel terzo girone del VII cerchio, dove sono collocati i violenti contro Dio<sup>39</sup> (*Inf.* XV, 80-88):

*“se fosse tutto pieno il mio dimando”,  
rispuos' io lui, “voi non sareste ancora  
de l'umana natura posto in bando;  
ché'n la mente m'è fitta, e or m'accora,  
la cara e buona immagine paterna  
di voi quando nel mondo ad ora ad ora  
m'insegnavate come l'uom s'eterna:  
e quant' io l'abbia in grado, mentr'io vivo  
convien che la mia lingua si scerna [...]”*

Se dovessimo più prosaicamente fare una classificazione di tutti i doni richiamati nella poesia della Gualtieri per i quali sussiste il desiderio di ringraziare, ci accorgeremmo che si tratta di *tutti quei beni da cui dipende*, in larga misura ed in aggiunta ad altri fattori, *la felicità delle persone*: beni relazionali, beni comuni ambientali (globali e locali), beni comuni di nuova generazione (beni comuni culturali: conoscenza, arte, musica, comunicazione; beni comuni frutto di scoperte scientifiche; beni comuni frutto di creatività; beni comuni collegati alla *polis* ed al vivere comunitario). Si deve opportunamente osservare che, per evitare la “tragedia dei beni comuni”<sup>40</sup>, sia

---

39. Il terzo girone del VII cerchio è una distesa di sabbia resa rovente da una pioggia di falde infuocate, dove sono puniti i violenti contro Dio: nella persona divina (i bestemmiatori), nella natura (i sodomiti come Brunetto Latini), nell'operosità umana (gli usurai). C. Montesi, *Dante e l'Economia Civile. Dal Medioevo all'era del Covid-19: una breve storia dell'usura*, “Quaderni di Economia sociale”, n. 1, 2021, pp. 27-43.

40. G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, “Science”, Vol. 162, n. 3859, 1968, pp. 1243-1248.

di vecchia che di nuova generazione, sono necessarie forti dosi di altruismo reciproco e generalizzato<sup>41</sup>.

#### 4. La gratitudine come vettore di felicità

In aggiunta a tutti gli effetti descritti in precedenza la gratitudine è anche un *vettore di felicità*.

È infatti immediato il rapporto tra l'essere grati e l'essere felici:

- c'è chi riconosce di fare *attivamente* parte, come individuo, come membro di una data società, come parte della specie umana, come componente dell'ecosfera, di un disegno cosmico più grande ed è quindi *felice per questa profonda interconnessione tra biosfera ed ecosfera* (come nell'orizzonte dell'umanesimo planetario Edgar Morin o della ecologia integrale di Papa Francesco)<sup>42</sup>;
- c'è chi riesce ad *apprezzare*, oltre a quella dell'Universo, *la bellezza delle piccole cose* (anche intangibili), *ne è grato ed è quindi felice anche con poco*<sup>43</sup>, al contrario

41. C. Montesi, *I beni comuni al crocevia tra simpatia per il prossimo ed interesse personale*, in *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, "Annali della Fondazione Basso", VII (2010-2012), Ediesse, Roma, 2013, pp. 217-255.

42. Nella prospettiva cristiana l'uomo, che fa parte della creazione, coevolva con la natura in un legame di reciproca interdipendenza ed entrambi sono, a loro volta, in *relazione* con Dio, come aveva già modernamente intuito San Tommaso (*Summa contra Gentiles*, II, 18). "Tutto è collegato" è anche il motto della ecologia integrale teorizzata da Papa Francesco (*Laudato si'*, 240). L'ambiente condiziona l'attività umana, ma l'attività umana, se effettuata non rispettando i limiti bio-fisici del pianeta, può agire sull'ambiente come una nuova forza "geo-fisica" che può anche stravolgere la Terra penalizzando i più svantaggiati. Crisi ambientale e crisi economico-sociale sono per Papa Francesco inscindibili e reclamano giustizia ambientale e climatica. Papa Francesco, *Laudate Deum*, Libreria Editrice Vaticana, 2023. Vedi anche C. Montesi, *Disuguaglianze climatiche ed idea di giustizia climatica: principi, problemi, praticabilità*, in "Rassegna Economica", n. 1, 2021, pp. 149-197.

43. Della importanza delle "piccole cose", come fare una semplice passeggiata, ci siamo resi conto durante la pandemia quando esse ci sono repentina-

di chi possiede tanti beni materiali (i “beni di comfort” che si contrappongono ai “beni di creatività” teorizzati da Tibor Scitovsky)<sup>44</sup>, ma non è in grado né di ringraziare né di gioire per avidità e/o per noia<sup>45</sup>;

- c'è chi è felice per *l'instaurazione, proprio attraverso la gratitudine, di un legame sociale con un altro soggetto*, che è ben rappresentato nel termine portoghese che si usa per dire “grazie” nel momento in cui si riceve un dono: *obrigado*. Il dono relazionale è un catalizzatore di legame sociale perché instaura una sorta di “obbligazione” del donatario nei confronti del donatore. Il dono è dunque il paradigma del “politico”. Ricevere con benevolenza e ringraziare significa gettare le basi per poter, in seguito, contraccambiare, in una spirale interminabile di *mutuo riconoscimento* e di infiniti doni-contradoni. *I donatori sono riconosciuti dal donatario proprio grazie all'atto del ricevere* (ecco perché il dono è anche il paradigma del “riconoscimento” che risponde al bisogno di individuazione di entrambi).

---

mente venute a mancare, così come della importanza di aver scampato un serio pericolo di vita in occasione della pandemia o in occasione del manifestarsi di calamità naturali – come ad esempio terremoti, alluvioni, frane, valanghe – quando esse non ci hanno colpito direttamente.

44. T. Scitovsky, *The Joyless Economy. An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

45. Sulle determinanti (statiche e dinamiche) economiche e non economiche della felicità e sulle loro problematiche interrelazioni circolari, sui paradossi della felicità in economia, sull'effetto della pandemia sulle felicità, vedi C. Montesi, *La scommessa della felicità nel pensiero economico di Robert Michels*, in R. Federici (a cura di), *Robert Michels. Un intellettuale di frontiera*, Meltemi, Sesto San Giovanni, Milano, 2020, pp. 75-110; A. Melasecche, C. Montesi, P. Terenziani, *Economia e felicità: un binomio essenziale per superare la crisi economica dopo la pandemia*, in AA.VV., *Entusiasmo, forza e intelligenza. Come superare la crisi e crescere*, Umbria Volontariato Edizioni, Terni, 2023, pp. 1-22.

## 5. *Il munus edifica la comunità*

Il dono relazionale edifica quindi la comunità. La parola comunità deriva, secondo il filosofo Roberto Esposito, da *cum* (l'essere in comune) e da *munus* che significa dono (si tratta però dei *doni che riceviamo* dalla comunità quando veniamo al mondo e che poi gradualmente contraccambiamo per diventarne membri effettivi)<sup>46</sup>.

Gli studi antropologici di Ruth Benedict, contenuti nell'opera *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*<sup>47</sup>, evidenziavano come la società giapponese si fondasse, insieme ad altri elementi, su di una *condizione di debito morale* che l'individuo sentiva di avere nei confronti dei genitori, degli antenati, dei propri insegnanti, della classe a cui apparteneva, della comunità in cui viveva, dell'Imperatore (che incarnava simbolicamente lo Stato), della intera società, *per tutto ciò che aveva gratuitamente ricevuto da loro sin dal momento della nascita*. Secondo la cultura giapponese l'individuo si deve rapportare a questi soggetti con devozione, con

---

46. "Il *munus* è l'obbligo che si è contratto nei confronti dell'altro e che sollecita una adeguata disobbligazione. La gratitudine che *esige* nuova donazione. [...] Ne risulta che *communitas* è l'insieme di persone unite non da una 'proprietà', ma appunto da un dovere o da un debito [...] il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un'appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-da-dare". R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, XII-XIII.

47. R. Benedict, *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Edizioni Dedalo, Bari, 1968, ed. or. 1946. Si trattava di una ricerca sugli immigrati giapponesi che vivevano negli Stati Uniti durante la Seconda Guerra Mondiale, commissionata alla Benedict dal Servizio Informazioni Militari che era interessato a saperne di più sulla mentalità del nemico che stava combattendo. Un nemico che, come recita il titolo del libro della Benedict, era un paradosso vivente. Il popolo giapponese era infatti un popolo gentile, delicato e molto attento all'estetica (il crisantemo, simbolo della famiglia imperiale, incarnava bellezza ed al tempo stesso capacità di resistenza), ma era anche un popolo bellicoso (la spada rinviava alla figura del samurai coraggioso pronto a morire per il proprio signore e disposto a suicidarsi pur di salvare l'onore, concetto strettamente connesso al suo opposto, al *disonore*, ovvero alla *vergogna*).

obbedienza, con *lealtà*, facendo il proprio *dovere*, ovunque egli sia all'opera, al fine della restituzione del debito contratto (ogni tipologia di debito di quelle elencate ha una sua durata specifica ed una differente modalità di estinzione). La particolarità è che l'individuo si considera in debito senza tuttavia provare risentimento a causa degli obblighi di restituzione a cui è soggetto in nome della *reciprocità*.

L'individuo si sente in debito perfino nei confronti della difesa della propria reputazione, fatto questo che fece attribuire dalla Benedict al Giappone la qualifica di "civiltà della vergogna" contrapposta alle "civiltà della colpa" tipica delle società occidentali. Il successo dell'impresa giapponese, prototipo dell'*impresa comunità*, è stato ricondotto da Ronald Dore anche all'importanza del dono/debito in quella società che orienta i comportamenti anche in seno alle aziende<sup>48</sup>. Ma anche le moderne forme di welfare aziendale e/o di mecenatismo presenti in altri modelli di capitalismo diversi da quello giapponese<sup>49</sup> si spiegano, in parte, alla luce del *principio di restituzione* ai soggetti del territorio, da parte dell'impresa, di almeno parte dei profitti anche grazie al contributo profuso, a vario titolo (in termini di disponibilità di capitale umano, infrastrutture, capitale sociale, tradizioni produttive, etc.), dalla comunità stessa con cui l'impresa si sente, per questo motivo, in debito, mentre la filantropia di impresa assume più il connotato di *dono puro* (unilaterale, disinteressato, gratuito, discontinuo).

La comunità in cui l'impresa è incastonata si fonda, a sua volta, *sull'essere, da parte dei suoi membri, in una relazione di*

---

48. R.P. Dore, *Bisogna prendere il Giappone sul serio. Saggio sulla varietà dei capitalismi*, Il Mulino, Bologna, 1990; R.P. Dore, *British Factory, Japanese Factory; The Origins of National Diversity in Industrial Relations*, University of California Press, Oakland (California), 1992.

49. R.P. Dore, *Capitalismo di borsa o capitalismo di welfare?*, Il Mulino, Bologna, 2001.

*dono reciproco*, che può esprimersi anche nel *prendersi cura* delle persone e dei luoghi, tanto più che, come esseri umani, siamo tutti accumulati, secondo lo psichiatra Eugenio Borgna, da una stessa condizione di fragilità universale (che investe anche il pianeta)<sup>50</sup>. La parola *munus* aveva in Latino anche il significato di servizio, impegno, dovere. La comunità è quindi un insieme di persone tutte unite da una responsabilità di cura.

Si noti che la restituzione di un dono relazionale, che diventa il catalizzatore di una comunità, avviene all'insegna della *reciprocità* che è cosa diversa dallo scambio di mercato perché è *libera, differita nel tempo, lontana dal rispetto dell'equivalenza*<sup>51</sup> (in genere si restituisce più di quanto si è ricevuto come ci conferma Adam Smith). Nella *Teoria dei sentimenti morali* Adam Smith, filosofo morale e padre dell'Economia politica inglese<sup>52</sup>, mette a fondamento del vi-

50. E. Borgna, *La fragilità che è in noi*, Einaudi, Torino, 2014.

51. Lo stesso Aristotele nell'*Etica Nicomachea* aveva riposto nel dono relazionale all'insegna della reciprocità, che non deve rispettare il principio di equivalenza come invece lo scambio di mercato, la possibilità di vita di una città in un clima di coesione sociale: "il contraccambio secondo la proporzione e non secondo l'uguaglianza, è fonte di connessione tra le parti, dato che la città sussiste per mezzo del contraccambio proporzionale". Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari-Roma, 1999, Libro V, 8, corsivo mio.

52. Adam Smith insegnò tra il 1752 e il 1764 filosofia morale a Glasgow. Il suo corso era diviso in quattro parti: teologia naturale, etica, giustizia e regolamenti politici. Il libro *Teoria dei sentimenti morali* racchiudeva la parte del corso riguardante l'etica e conobbe ben sei edizioni dal 1759 al 1790. "L'economia è nata dalla filosofia. Tralasciando i filosofi del passato come Aristotele, fu Adam Smith ad aver collegato la sua rivoluzionaria analisi economica ad argomentazioni filosofiche normative, argomentazioni che gli economisti – fraintendendolo in modo grossolano – troppo spesso ignorano". M. Nussbaum, *Il valore aggiunto della filosofia. Tra etica ed economia*, Morcelliana, Brescia, 2023, p. 33. Il suo pensiero è stato travisato dagli economisti neoclassici che ne hanno fatto un paladino del liberismo selvaggio quando egli metteva al centro dell'azione economica altre motivazioni, in aggiunta all'interesse personale che non coincideva comunque con l'egoismo, contemplando perfino l'intervento dello Stato a difesa della concorrenza. A. Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 37. F. Valori, *Etica ed economia, op. cit.*, p. 191. C. Montesi, *Per dare un cuore all'economia*, "Il Pensiero Economico Moderno", II, 2000, pp. 31-39.



vere comunitario alcune virtù, tra cui la *gratitudine* che ha le sue regole precise:

Quando la necessaria assistenza è *reciprocamente* fornita dall'amore, dalla *gratitudine*, dall'amicizia, e dalla stima, la società è fiorente e felice. Di tutte le virtù la *gratitudine* è forse quella che ha le regole più precise, e che difficilmente ammettono la minima eccezione. Il fatto che dovremmo restituire un uguale, *e possibilmente superiore*, valore per i servizi che abbiamo ricevuto sembrerebbe una regola del tutto chiara, senza quasi nessuna eccezione<sup>53</sup>.

Georg Simmel, uno dei padri fondatori della sociologia delle emozioni<sup>54</sup>, dipinge la *gratitudine* come un'emozione che nasce da un dono ricevuto, che vive nel suo ricordo e che crea un legame sociale, sottolineando che proprio i rapporti "più raffinati e più forti si allacciano spesso a questa emozione"<sup>55</sup> che si fa comunque faticosamente largo nella società moderna (dove impera l'utilizzo dell'intelletto a scapito della ragione) e nella frenetica vita metropolitana dove prevalgono gli anonimi scambi di mercato all'insegna dell'utilitarismo e dove occorrono, in aggiunta al bombardamento di informazioni e stimolazioni, molteplici interazioni sociali che rimangono però passeggiere, fluide, veloci, superficiali:

Si può dire che nel più profondo la *gratitudine* non consista tanto nel fatto che il dono viene ricambiato, bensì nella consapevolezza che non lo si possa ricambiare. Ci troviamo infatti in presenza di qualcosa che nell'anima di chi ha ricevuto crea nei confronti dell'altro come una disposizione permanente, qualcosa che porta a consapevolezza l'idea

---

53. A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, 1995, BUR, Rizzoli, Milano, ed. or. 1759, p. 210, corsivo mio.

54. S. Fornari, *Del perturbante. Simmel e le emozioni*, Morlacchi, Perugia, 2006; M. Cerulo, *Sociologia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2018, pp. 53-63.

55. G. Simmel, *Individualismus*, "Marsyas", I, 1917-1919, p. 95 (trad. it. *Sull'intimità*, Armando, Roma, 1996).

dell'interiore infinitezza di una relazione, la quale non può essere completamente esaurita o realizzata per mezzo di alcuna attività finita<sup>56</sup>.

Georg Simmel afferma che la gratitudine è “uno dei più forti collanti della società” nell’“epoca del denaro” e che “se con un colpo venissero annullate tutte le reazioni di gratitudine verso azioni precedenti che persistono nell'anima, la società, per lo meno così come noi la conosciamo, si sfalderebbe”<sup>57</sup>.

## 6. Le virtù del ricevere

Bisogna sempre ricevere con bontà di animo: per Seneca ricevere bene è già restituire (*libenter accipit, beneficium reddidisse*)<sup>58</sup>. Spesso i donatori effettuano invece una rimozione mostrando i quattro volti dell'ingratitude: “È ingrato chi nega il beneficio ricevuto; ingrato chi lo dissimula; più ingrato a volte persino chi lo restituisce; ma più ingrato di tutti è chi lo dimentica”<sup>59</sup>. C'è dunque chi non ammette di aver ricevuto aiuto; chi mente a se stesso di aver ricevuto ausilio; chi, pur sdebitandosi, cova rancore nei confronti di chi gli ha fatto del bene considerandosi parte lesa a causa del suo benefattore<sup>60</sup>; chi dimentica di aver ricevuto sostegno.

Proprio per non far dimenticare alle persone i benefici ricevuti Aristotele menziona il fatto che era stato costruito nell'antica Atene un tempio dedicato alle *Χάριτες* (corrispondenti nella mitologia romana alle Grazie):

56. G. Simmel, *op. cit.*, pp. 98-99.

57. G. Simmel, *op. cit.*, pp. 93-94.

58. Seneca, *op. cit.*, Libro II, 16.

59. Seneca, *op. cit.*, Libro III, 1.

60. Gli psico-terapeuti parlano in questo caso di una vera e propria malattia: la sindrome rancorosa del beneficiario. M.R. Parsi, *Ingrati. La sindrome rancorosa del beneficiario*, Mondadori, Milano, 2011, pp. 57-58.

si costruisce un tempio delle Grazie (*Charites*) in piena vista, perché vi sia lo scambio *reciproco*, dato che questo è lo specifico della *gratitudine* (*charitos*): bisogna che uno contraccambi i servizi di chi ci ha usato cortesie, e che lui stesso prenda l'iniziativa di essere cortese<sup>61</sup>.

Ma oltre ai “luoghi simbolici” il ricevere deve essere sostenuto da apposite virtù. Il filosofo comunitarista MacIntyre include, tra le virtù del ricevere:

la dimostrazione della *gratitudine*, senza lasciare che tale gratitudine costituisca un peso, la *cortesie* verso colui che dà senza grazia, e la *pazienza* verso chi dà in modo inadeguato<sup>62</sup>.

Altre virtù del ricevere contigue alla gratitudine/riconoscenza sono: “l’ardire magnanimo, la benignità, la carità, la clemenza, la compassione, l’equità, la generosità, la lealtà, la misericordia e la pazienza, la prodigalità, l’amore per la verità”<sup>63</sup>. Tra le virtù del ricevere, in aggiunta a quelle appena citate, rientra anche la *gentilezza*. Vale la pena soffermarsi, con le parole di Papa Francesco, sulla gentilezza non solo per le recenti acquisizioni scientifiche sulle sue benefiche ricadute in termini di benessere psico-fisico<sup>64</sup>, ma anche perché la gentilezza è facile da agire ed ha potenti ricadute su altri versanti:

La gentilezza è una liberazione dalla crudeltà che a volte penetra le relazioni umane, dall’ansietà che non ci lascia pensare agli altri, dall’urgenza distratta... Oggi raramente si trovano tempo ed energie disponibili per soffermarsi a trattare bene gli altri, a dire ‘permesso’, ‘scusa’, ‘grazie’ [...] Eppure la pratica della gentilezza non è un particolare secondario né un

61. Aristotele, *op. cit.*, Libro V, 8, corsivo mio.

62. A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, p. 125, corsivo mio.

63. D. Demetrio, *op. cit.*, pp. 88-89.

64. I. De Vivo, D. Lumera, *Biologia della gentilezza. Le 6 scelte quotidiane per salute, benessere e longevità*, Mondadori, Milano, 2020; P. Ferrucci, *La forza della gentilezza*, Mondadori, Milano, 2021, A. Philips, B. Taylor, *Elogio della gentilezza. Breve storia di un valore in disuso*, Ponte alle Grazie, Milano, 2022.

atteggiamento superficiale o borghese. Dal momento che presuppone stima e rispetto, *trasforma profondamente lo stile di vita, i rapporti sociali, il modo di dibattere e di confrontare le idee*. Facilita la ricerca di consensi e apre strade là dove l'esasperazione distrugge tutti i ponti<sup>65</sup>.

Gianrico Carofiglio nel suo recente libro *Della gentilezza e del coraggio. Breviario di politica e altre cose* ha proprio messo in luce la valenza *politica* della gentilezza. La gentilezza, che è cosa diversa sia dalle buone maniere che dalla mitezza<sup>66</sup>, è per Carofiglio un metodo per la gestione dei conflitti in politica. In questo senso è una *virtù marziale*, da praticare nel *dialogo*, che implica il *ricevere la parola dell'Altro* in un ascolto attivo ("ascoltare con mente aperta, non influenzata dai pregiudizi, dai preconcetti, dalle sovrastrutture"<sup>67</sup>).

La gentilezza è necessaria perfino nell'accomiatarsi dal mondo:

Che tu sia una morte *gentile*, di questo ti ho sempre pregata. Inizia così la poesia che Umberto Gastaldi, il nostro adorato professore di Filosofia [della quinta D del Liceo Gobetti di Torino a.s. 1979/1980], aveva scritto sin dal 1978. Per oggi. Perché noi allievi potessimo leggerla e rileggerla con calma, per cercare di diventare abbastanza *gentili* da essere tutti vicini quando si fosse fatto da parte<sup>68</sup>.

## 7. I doni nell'impresa

Analizzato, a partire dal punto di vista prospettico del ricevere, il paradigma del dono relazionale che costruisce la

65. Papa Francesco, *Ti voglio felice*, op. cit., pp. 245-246.

66. N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Il Saggiatore, Milano, 2014.

67. G. Carofiglio, *Della gentilezza e del coraggio*, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 18.

68. N. Bertorelli, *Addio al Prof adottato dai sui vecchi allievi*, La Stampa, 12 dicembre 2023, corsivo mio.

comunità, che costruisce l'identità della *persona* sia socialmente che ontologicamente (la persona è l'individuo in relazione), non rimane che analizzare *il dono come costruttore del mercato "civile"* secondo la prospettiva dell'Economia Civile, nettamente contrapposta a quella *mainstream* dell'economia neoclassica che postula l'inconciliabilità del dono con il mercato a partire dai suoi presupposti antropologici (l'*homo oeconomicus*, agente perfettamente razionale, individualista, egoista). Per l'*homo oeconomicus* i doni sono infatti una rimessa oppure possono essere solo strumentali.

L'invenzione dell'*homo oeconomicus* con queste caratteristiche così astratte ed irrealistiche e con questi tratti misantropi (disgiungendo così il mercato dalla comunità) è stata dovuta all'esigenza di minimizzare l'importanza delle relazioni nelle transazioni economiche al fine di consentire di uscire da esse più facilmente con un incremento di efficienza ed al bisogno di tramutare, grazie alla matematizzazione, l'economia da scienza sociale a scienza naturale avendo l'efficienza come suo fine ultimo.

L'Economia Civile sana la scissione tra mercato e comunità perché sostiene che il mercato comincia da un *atto di dono originario: quello della fiducia*. Il mercato ha inizio da quella che A. Caillé chiama *l'incondizionalità condizionale*. Secondo Caillé nessun contratto/alleanza può generarsi senza una primaria "dimensione di scommessa incondizionale, senza un salto nell'ignoto", senza un'apertura incondizionata all'Altro, che è però sottoposta ad una condizione, ovvero al fatto che, una volta stipulato il contratto, la fiducia non sia tradita o non sia contraccambiata. In questo caso, dato che i contraenti sono liberi di rescindere il contratto, si potrà sciogliere l'intesa. Senza legami sociali di fiducia, che il dono crea o rafforza, nessun mercato/contratto può nascere. La diffidenza dell'*homo oeconomicus* bloccherebbe sul nascere l'effettuazione di qualsiasi

scambio di mercato/contratto. Il dono è alla base della nascita non solo del mercato/contratto, ma pure della *nascita di alcuni particolari tipi di imprese che operano in esso* (si pensi ad esempio al ruolo dei doni in famiglia per lo *start up* dell'impresa familiare; si pensi alla mutualità che è uno dei principi guida dell'impresa cooperativa; si pensi alle motivazioni intrinseche alla base della nascita delle organizzazioni del terzo settore nel loro ramo imprenditivo come le cooperative sociali; si pensi alla nascita delle imprese nei distretti industriali favorita dal capitale sociale presente al loro interno).

Il dono funge anche da fluidificatore degli scambi di mercato: rinsaldando i legami sociali, il dono contribuisce ad abbassare i costi di transazione tra gli agenti economici in virtù dell'accrescimento del "*capitale sociale*" (nelle sue varie forme: *bonding, bridging, linking*).

Il dono può altresì prevenire alcuni fallimenti del mercato: il dono può infatti essere utilizzato per abbattere la diffidenza tra contraenti in situazioni di incertezza, asimmetria informativa, incompletezza contrattuale.

Molte tipologie di dono possono essere simultaneamente agite dall'impresa (doni relazionali, doni puri filantropici, doni strumentali, doni convenzionali) e sono all'opera in diverse aree aziendali con effetti sul capitale organizzativo, sul capitale umano, sul capitale relazionale, sugli *asset* intangibili, sulla competitività. Sì, è già parlato dei *fringe benefits*, spesso gratuiti, dei *corporate welfare* non limitati ai dipendenti e predisposti, in nome del principio di *restituzione*, anche a favore del territorio come contro dono di quanto *ricevuto* dalla comunità e si è accennato al mecenatismo effettuato dalle imprese per le stesse ragioni. Più spesso il dono plasma la gestione aziendale in modo utilitaristico (le imprese, bilanci alla mano, hanno ormai capito che essere etici conviene).

Eppure, un orientamento altruistico dell'azienda (che attualmente si estrinseca nella adozione della CSR (*Corporate Social Responsibility*) e/o di altri strumenti di gestione etica/ambientale aziendale è alla lunga più efficace se esso è frutto non tanto di opportunismo (ovvero di calcolo degli indubbi vantaggi di mercato che la CSR oggettivamente produce) o di coercizione (ovvero di pressioni politiche o civili), quanto di scelta consapevole. Col tempo, attraverso una maturazione morale, le imprese potrebbero infatti essere spinte da un entusiasmo morale genuino e trasformarsi in *imprese civili*.

#### 8. *Impresa irresponsabile, impresa socialmente responsabile, impresa civile*

A questo punto dell'argomentazione rimane solo da capire la differenza tra *imprese irresponsabili*, *imprese socialmente responsabili* ed *imprese civili*.

Per fare questo bisogna distinguere tra diverse nozioni in gioco di impresa (*impresa come insieme di contratti* oppure *impresa come comunità sociale e morale*).

L'impresa può infatti essere vista come *un contratto vigente solo tra azionisti e manager* (shareholder model), il cui scopo è solo quello di massimizzare, da parte del manager, il profitto (l'attività aziendale è solo lo strumento per perseguirlo), rispettando le leggi, ma senza curarsi delle aspettative di altri portatori di interessi che interagiscono con l'impresa né dell'ambiente naturale (è questa *l'impresa irresponsabile*).

Oppure può essere concepita come *un contratto tra azionisti e tutti gli altri interlocutori aziendali* (manager, dipendenti, clienti, fornitori, banche, comunità locale, etc.) (stakeholder model) (è questa *l'impresa socialmente responsabile*). In questo quadro il fine dell'impresa rimane comun-

que sempre il profitto, sottoposto ad un vincolo, che è quello di una responsabilità del manager allargata ad altri soggetti di impresa e non ristretta solo agli azionisti (ecco perché si parla di responsabilità *sociale* di impresa).

A queste due visioni *contrattualistiche* di impresa si può opporre una visione *relazionale*, in cui l'azienda è intesa come una *comunità sociale* (ovvero attenta a salvaguardare e/o potenziare i beni relazionali sia al suo interno che all'esterno dato che la sua attività è un lavoro di squadra e che il problema dell'armonizzazione famiglia-lavoro interessa tutti i dipendenti) e come una *comunità morale* (che riconosce, in modo non strumentale, la dignità di ciascuno dei suoi interlocutori e la loro indispensabilità all'attività produttiva)<sup>69</sup>. L'impresa intesa come comunità morale cerca di condurre la propria attività produttiva in modo sostenibile non solo dal punto di vista economico-sociale<sup>70</sup>, ma anche ambientale (è questa *l'impresa civile*)<sup>71</sup>.

Per le imprese civili il profitto non è il fine in sé dell'attività aziendale, ma è solo il vincolo a cui le aziende devono sottostare per condurre in modo efficiente sul mercato la loro attività. L'attività di impresa è il vero scopo dell'impresa, da perseguire in modo tale da consentire a tutti coloro che vi sono coinvolti, direttamente o indirettamente, di "vivere una vita buona" in senso aristotelico. Giacomo Becattini, illustre studioso dei distretti industriali, parlava di "imprese-progetto"<sup>72</sup>.

---

69. C. Montesi, *Un confronto comparato tra differenti business ethics nella prospettiva del bene comune*, in P. Grasselli (a cura di), *Idee e metodi per il bene comune*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 112-131.

70. C. Montesi, *Impresa civile, bene comune, tempi di vita e di lavoro*, in P. Grasselli (a cura di), *L'impresa e la sfida del bene comune*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 123-146.

71. C. Montesi, *Impresa, ambiente e bene comune*, in P. Grasselli (a cura di), *L'impresa e la sfida del bene comune*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 174-187.

72. G. Becattini (2002), *Benessere umano e "imprese progetto"*, "Nuova Umanità", XXIV, n.144, 2002, pp. 761-783.



Vorrei citare Adriano Olivetti, l'archetipo dell'*imprenditore civile*<sup>73</sup>, che si interrogava così sui fini dell'impresa:

Può l'industria darsi dei fini? Si trovano questi semplicemente nell'indice dei profitti? Non vi è, al di là del ritmo apparente, qualcosa di più affascinante, una destinazione, una vocazione anche nella vita di una fabbrica? La fabbrica di Ivrea, pur agendo in un mezzo economico e accettandone le regole, ha rivolto i suoi fini e le sue maggiori preoccupazioni all'*elevazione materiale, culturale, sociale del luogo ove fu chiamata ad operare*, avviando quella regione verso un tipo di *comunità nuova, ove non vi sia più differenza sostanziale di fini tra i protagonisti delle sue umane vicende, della storia che si fa giorno per giorno per garantire ai figli di questa terra, una vita più degna di essere vissuta*<sup>74</sup>.

Si può a questo punto finalmente pervenire ad una definizione di *impresa civile*:

Quindi è civile l'impresa che realizza un progetto industriale o una fornitura di servizi, sotto vincoli di efficienza (conseguendo quindi profitti), senza separare la vita economica dalla vita civile (condotta in famiglia e nella società dai suoi membri) ed in un patto di alleanza con la natura<sup>75</sup>.

L'impresa civile se agisce economicamente preservando i beni relazionali al suo interno ed al suo esterno, dimostra di essere in grado non solo di costruire *cittadinanza di impresa* (ecco perché si dice *civile*), ma anche di *fare comunità insieme al territorio* (a differenza dell'imprenditore filantropo che fa *per* il territorio, ma non *con* il territorio).

---

73. C. Montesi, *Adriano Olivetti imprenditore umanista e civile*, "Quaderni di Economia sociale", n. 1, 2020, pp. 33-46.

74. A. Olivetti, "Prime esperienze in una fabbrica", in A. Saibene (a cura di), *Il mondo che nasce. Dieci scritti per la cultura, la politica, la società*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea, 2014, pp. 28-29, corsivo mio.

75. C. Montesi, *Impresa civile, bene comune, tempi di vita e di lavoro*, *op.cit.*, p. 128.

Se non c'è frattura tra economia e società, *la responsabilità nei confronti del creato e di tutti coloro che sono coinvolti direttamente o indirettamente nell'attività dell'impresa civile* è strettamente intrecciata all'attività industriale ed allora è *un fine in sé* (e non semplicemente un *vincolo* al profitto come accade nella *responsabilità sociale* di impresa). Ecco perché, nel caso delle imprese civili, si parla di *concezione normativa* della responsabilità di impresa (assai diversa da quella *strumentale*).

L'impresa civile dovrebbe essere caratterizzata da un elevato grado di democrazia industriale, dalla presenza di forme di economia della partecipazione, dalla presenza di politiche di armonizzazione famiglia-lavoro e di *corporate welfare*, da politiche di gestione ambientale aziendale, da *diversity management*, da un'organizzazione la cui *governance* dovrebbe essere addirittura *multi-stakeholder*.

## 9. Conclusioni

L'intento di queste riflessioni si è dispiegato su più fronti. Il proposito è stato quello di riuscire a far comprendere, sulla scia di Seneca, come, all'interno del "sistema" del *dono relazionale*, il ricevere sia importante quanto il dare e come il ricevere sia la molla del ricambiare chiudendo temporaneamente il cerchio che poi si riaprirà in una catena di benefici che si prolungherà all'infinito nel tempo e nello spazio.

All'inizio del *de Beneficiis*, Seneca chiama in causa le Grazie come protagoniste, sul piano simbolico, del dono relazionale. Questo collegamento si evince perché Seneca fa non solo fa riferimento al numero delle Grazie che per lui, a differenza di altre interpretazioni, sono tre, ma anche perché nella sua chiave di lettura la prima rappresenta colei che dà il

beneficio, la seconda colei che lo riceve, la terza colei che lo restituisce. Seneca ripropone anche la spiegazione, fornita da altri esegeti, della danza delle tre Grazie a mani unite: passando di mano in mano il beneficio torna a chi l'ha fatto; solo se la catena di benefici non s'interrompe, essa mantiene la sua nobiltà e bellezza. Le tre Grazie venivano spesso rappresentate proprio così nell'arte, ma anche nella letteratura, fin dagli *Inni Omerici* per arrivare a Botticelli e ad altri artisti più vicini a noi<sup>76</sup>. Le loro vesti sciolte e trasparenti stavano inoltre ad indicare che il beneficio doveva essere libero da impedimenti e doveva essere esposto alla vista e all'ammirazione di tutti. La loro "letizia di gruppo" era per Seneca il simbolo delle felicità correlata a tutti e tre i momenti della pratica donativa.

Questo saggio si è prefisso anche il compito di illustrare come il ricevere possa costituire una leva di trasformazione del mondo e dell'impresa senza dunque disgiungere la contemplazione dall'azione; come il ricevere (se autentico ed umano) sia una e vera propria arte collegata a tante virtù (*in primis* la gratitudine). La gratitudine è un'arte che può avere un impatto positivo sulla nostra vita (facendoci relativizzare le avversità, dotando di senso l'esistenza, lavorando per la felicità) ed un'arte che può esercitare un'influenza positiva anche sulle vite degli altri rinforzando (quale sorgente di legame sociale e di mutuo riconoscimento tra persone) quel senso di connessione che è venuto scemando sin dall'avvento della modernità ed ancor più in tempi, come quelli di oggi, di individualismo illimitato e di "surmodernità". Il ricevere può altresì essere di ausilio nel farci instaurare un diverso rapporto con il creato in termini di stupore e di cura e non più di sfruttamento e nel convertire, con gradualità, le imprese da imprese irresponsabili dal punto di vista sociale ed ambientale ad imprese civili.

---

76. E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Adelphi, Milano, 1971, ed. or. 1958.

### *Riferimenti bibliografici*

- Aristotele (1999), *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari-Roma.
- Benedict R. (1968), *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, Edizioni Dedalo, Bari, ed.or. 1946.
- Bertorelli N. (2023), *Addio al Prof adottato dai suoi vecchi allievi*, La Stampa, 12 dicembre 2023.
- Bobbio N. (2014), *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Il Saggiatore, Milano.
- Borgna E. (2014), *La fragilità che è in noi*, Einaudi, Torino.
- Bruni L., Zamagni S. (2004), *Economia civile. Efficienza, Equità, Felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna.
- Bruni L., Zamagni S. (2009), *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma.
- Bruni L., Zamagni S. (2015), *L'Economia Civile. Un'Altra idea del mercato*, Il Mulino, Bologna.
- Bruni L., Zamagni S. (2024), *Dizionario di economia civile. Nuovi sviluppi*, Città Nuova, Roma.
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Caillé A. (2008), *Note sul paradigma del dono*, in P. Grasselli, C. Montesi (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano, pp. 32-33.
- Caillé A. (2010), *Lo spirito del dono e del contro-dono: un nuovo tipo di pensiero*, in A. Lombardi (a cura di), *I beni relazionali negli scambi sociali ed economici. Il dono tra interesse egoistico ed altruismo puro*, Franco Angeli, Milano, pp. 50-51.
- Caillé A. (2019), *Extensions du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Actes Sud, Paris.
- Campagna F. (2021), *Magia e Tecnica. La ricostruzione della realtà*, Tlon, Roma.

- Carofiglio G. (2020), *Della gentilezza e del coraggio*, Feltrinelli, Milano.
- Casucci M. (2019), *Dall'“Umanismo” all'“Umanesimo”. Alcune note filosofiche su bisogni e desideri dell'uomo*, in M. Casucci (a cura di), *Economia e beni relazionali, tra desideri e beni relazionali*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 43-58.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna.
- Costanza R. et. al., *The value of the world's ecosystem services and natural capital*, “Nature”, n. 387, pp. 253-260.
- Demetrio D. (2016), *Ingratitudine. La memoria breve della riconoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- De Vivo I., Lumera D. (2020), *Biologia della gentilezza. Le 6 scelte quotidiane per salute, benessere e longevità*, Mondadori, Milano.
- Dore R.P. (1990), *Bisogna prendere il Giappone sul serio. Saggio sulla varietà dei capitalismi*, Il Mulino, Bologna.
- Dore R.P. (1992), *British Factory, Japanese Factory; The Origins of National Diversity in Industrial Relations*, University of California Press, Oakland (California).
- Dore R.P. (2001), *Capitalismo di borsa o capitalismo di welfare?*, Il Mulino, Bologna.
- Emmons R.A. (1999), *The psychology of ultimate concerns: motivation and spirituality in personality*, The Guilford Press, New York.
- Emmons R.A., Hill J. (2001), *Words of gratitude for mind, body, and soul*, Templeton Foundation Press, Radnor (PA).
- Emmons R.A., McCullough M.E. (Eds.) (2004), *The psychology of gratitude*, Oxford University Press, New York.
- Emmons R.A. (2007), *THANKS! How the New Science of Gratitude Can Make You Happier*, Houghton-Mifflin, Boston (MA).
- Emmons R.A. (2016), *The Little Book of Gratitude: Create a Life of Happiness and Well-Being By Giving Thanks*, Gaia, London.

- Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Ferrucci P. (2021), *La forza della gentilezza*, Mondadori, Milano.
- Fisher B., Tronto J.C. (1990), *Toward A Feminist Theory of Caring*, in E. K. Abel, M. K. Nelson (eds.), *Circles of care: work and identity in women's lives*, Albany, State University of New York Press, New York, pp. 36-54.
- Fornari S. (2006), *Del perturbante. Simmel e le emozioni*, Morlacchi, Perugia.
- Godbout J. (1993), *Lo spirito del dono*, in collaborazione con A. Caillé, Bollati Boringhieri, Torino, nuova ed. 1998.
- Godbout J. (2008), *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano.
- Grasselli P., Montesi C. (a cura di) (2013), *L'associazionismo familiare in Umbria. Cura, dono ed economia del bene comune*, Franco Angeli, Milano.
- Gualtieri M. (2015), *Le giovani parole*, Einaudi, Torino.
- Gualtieri M. (2024), *Bello Mondo*, Einaudi, Torino.
- Hardin G. (1968), *The Tragedy of the Commons*, "Science", Vol. 162, n. 3859, pp. 1243-1248.
- Heidegger M. (1976), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 5-27.
- Husserl E. (2015), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.
- MacIntyre A. (2001), *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano.
- Marco Aurelio (1943), *I ricordi*, Einaudi, Torino.
- Mauss M. (2002), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, ed. or. 1923.

McKinsey (2015), *Diversity Matters*.

McKinsey (2018), *Delivering through Diversity*.

McKinsey (2020), *Diversity wins: How inclusion matters*.

McKinsey (2023), *Diversity Matters Even More: The case for holistic impact*.

Metz J.P. (2013), *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia.

Melasecche A., Montesi C., Terenziani P. (2023), *Economia e felicità: un binomio essenziale per superare la crisi economica dopo la pandemia*, in AA.VV., *Entusiasmo, forza e intelligenza. Come superare la crisi e crescere*, Umbria Volontariato Edizioni, Terni, pp. 1-22.

Montesi C. (2000), *Per dare un cuore all'economia*, "Il Pensiero Economico Moderno", II, pp. 31-39.

Montesi C. (2008), *Dare, ricevere, ricambiare: il paradigma del dono come alternativa antropologica ed economica*, in P. Grasselli, C. Montesi (a cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano, pp. 81-107.

Montesi C. (2009), *Un confronto comparato tra differenti business ethics nella prospettiva del bene comune*, in P. Grasselli (a cura di), *Idee e metodi per il bene comune*, Franco Angeli, Milano, pp. 112-131.

Montesi C. (2010), *L'interpretazione dello spirito del dono: le diverse concezioni*, in A. Lombardi (a cura di), *I beni relazionali negli scambi sociali ed economici. Il dono tra interesse egoistico ed altruismo puro*, Franco Angeli, Milano, pp. 23-36.

Montesi C. (2011), *Impresa civile, bene comune, tempi di vita e di lavoro*, in P. Grasselli (a cura di), *L'impresa e la sfida del bene comune*, Franco Angeli, Milano, pp. 123-146.

- Montesi C. (2011), *Impresa, ambiente e bene comune*, in P. Grasselli (a cura di), *L'impresa e la sfida del bene comune*, Franco Angeli, Milano, pp. 174-187.
- Montesi C. (2013), *I beni comuni al crocevia tra simpatia per il prossimo ed interesse personale*, in *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, "Annali della Fondazione Basso", VII (2010-2012), Ediesse, Roma, pp. 217-255.
- Montesi C. (2014), *Dono ed economia: inconciliabilità o fertilizzazione incrociata?* in G. Faldetta, S. Labate (a cura di), *Il Dono. Valore di legame e valori umani. Un dialogo interdisciplinare*, Di Girolamo Editore, Trapani, pp. 207-230.
- Montesi C. (2016), *Il Paradigma dell'economia civile. Radici storiche e nuovi orizzonti*, Umbria Volontariato Edizioni, Terni.
- Montesi C. (2019), *La saggezza delle emozioni*, in C.A. Bollino, M. Cerulo, V. Ghiglieri, C. Mazzeschi, M.G. Pacilli, L. Parnetti, P. Polinori, V. Santangelo, A. Tortorella (a cura di), *Le emozioni nei contesti individuali e sociali*, Morlacchi Editore University Press, Perugia, pp. 43-70.
- Montesi C. (2019), *La forza del dono*, in M. Casucci (a cura di), *Economia e beni relazionali, tra desideri e beni relazionali*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 139-158.
- Montesi C. (2020), *La scommessa della felicità nel pensiero economico di Robert Michels*, in R. Federici (a cura di), *Robert Michels. Un intellettuale di frontiera*, Meltemi, Sesto San Giovanni, Milano, pp. 75-110.
- Montesi C. (2020), *Adriano Olivetti imprenditore umanista e civile*, "Quaderni di Economia sociale", n. 1, pp. 33-46.
- Montesi C. (2021), *Per una civiltà delle passioni*, "Indiscipline. Rivista di Scienze Sociali", vol. 1, n. 2, Morlacchi Editore University Press, pp. 215-225.



- Montesi C. (2021), *Dante e l'Economia Civile. Dal Medioevo all'era del Covid-19: una breve storia dell'usura*, "Quaderni di Economia sociale", n. 1, pp. 27-43.
- Montesi C. (2021), *Disuguaglianze climatiche ed idea di giustizia climatica: principi, problemi, praticabilità*, in "Rassegna Economica", n. 1, pp. 149-197.
- Montesi C. (2022), *L'ora di lezione alla prova del virus*, in R. Federici (a cura di), *Luoghi e futuro. Ripensare lo spazio, ripensare l'emergenza*, Meltemi, Sesto San Giovanni, Milano, pp. 31-66.
- Montesi C. (2022), *Apprendere dalla complessità: la lezione di E. Morin al tempo della pandemia*, "Indiscipline. Rivista di Scienze Sociali", vol. 2, n. 1, Morlacchi Editore University Press, pp. 43-52.
- Montesi C. (2022), *L'eclissi dei Maestri e delle Maestre nell'Era del Pragmatismo?*, "Il Menabò di Etica ed Economia", n. 177, [www.eticaeconomia.it](http://www.eticaeconomia.it), 31/7/2022.
- Morin E. (2020), *Le 15 lezioni del corona virus. Cambiamo strada*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Moschini M. (2007), *La persona recuperata: visione, progetto, profezia e concretezza*, in P. Grasselli, M. Moschini (a cura di), *Economia e persona*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 63-82.
- Nussbaum M. (2023), *Il valore aggiunto della filosofia. Tra etica ed economia*, Morcelliana, Brescia.
- Olivetti A. (2014), *Prime esperienze in una fabbrica*, in A. Saibene (a cura di), *Il mondo che nasce. Dieci scritti per la cultura, la politica, la società*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea, pp. 13-30.
- Papa Francesco (2013), *Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Papa Francesco (2015), *Laudato si'*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).

- Papa Francesco (2022), *Ti voglio felice*, Libreria Pienogiorno, Città del Vaticano.
- Papa Francesco (2023), *Laudate Deum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Parsi M.R. (2011), *Ingrati. La sindrome rancorosa del beneficiato*, Mondadori, Milano.
- Philips A., Taylor B. (2022), *Elogio della gentilezza. Breve storia di un valore in disuso*, Ponte alle Grazie, Milano.
- Polanyi K. (1974), *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.
- Pulcini E., Bourgault S. (a cura di) (2018), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, Il Mulino, Bologna.
- Pulcini E. (2020), *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Rosti L. (1996), *Femina oeconomica. Investire sulle donne conviene all'impresa*, Ediesse, Roma.
- Jalāl al-Dīn Rūmī (1980), *Poesie mistiche*, BUR, Rizzoli, Milano.
- Sandel M.J. (2021), *La tirannia del merito*, Feltrinelli, Milano.
- Scitovsky T. (1976), *The Joyless Economy. An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*, Oxford University Press, Oxford.
- Sen A. (2010), *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari.
- Seneca (2008), *Sui benefici*, Laterza, Roma-Bari.
- Severino E. (1998), *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano.
- Simmel G. (1917-1919), *Individualismus*, "Marsyas", I, (trad. it. *Sull'intimità*, Armando Editore, Roma, 1996).
- Smith A. (1995), *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Rizzoli, Milano, ed. or. 1759.
- Tronto J.C. (1993), *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*, Routledge, Chapman and Hall, New York; trad.

- it. J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.
- Valori F. (2007), *La persona fra natura, cultura ed economia*, in P. Grasselli, M. Moschini (a cura di), *Economia e persona*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 39-62.
- Valori F. (2019), *Etica ed economia. Il contributo di Amartya Sen al concetto di bene comune*, in M. Casucci (a cura di), *Economia e beni relazionali, tra desideri e beni relazionali*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 189-204.
- Weber M. (2004), *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino.
- Wind E. (1971), *Misteri pagani nel Rinascimento*, Adelphi, Milano, ed. or. 1958.

## La dimensione dell'umano nella transizione economica, logica, sistemica

*Questo mondo è la nostra danza insieme, non è una mia né una tua proiezione. È qualcosa che facciamo insieme e ciò che facciamo cambia il mondo*

Francisco Varela

### *Abstract*

È necessario un approccio integrato alla sostenibilità, che richiede di scegliere, con responsabilità, i cambiamenti sociali a cui vogliamo contribuire. A partire dalle definizioni di etica, economia, ecologia, sostenibilità vengono esplorate le possibilità che l'impresa responsabile offre al futuro.

An integrated approach to sustainability is necessary, requiring us to responsibly choose the social changes we want to contribute to. Starting from the definitions of ethics, economics, ecology, and sustainability, the possibilities that responsible companies offer for the future are explored.

### *Keywords*

Cura, Valore, Responsabilità, Sostenibilità

L'elemento distintivo della Responsabilità Sociale d'Impresa è quello di affiancare alla responsabilità economica anche una responsabilità sociale, che crea valori tangibili e intangibili per tutto ciò che sta intorno all'azienda.

“Valori vincenti per l'impresa, per le persone, per il territorio e per l'ambiente”. Così ce la raccontiamo.

Dovrebbe corrispondere all'applicazione di diversi principi: sostenibilità, volontarietà, trasparenza, qualità, integrazione. Sono principi ormai incondizionatamente accettati nell'agire – almeno formale – dell'impresa ma, nonostante gli impegni assunti ed i risultati rilevati, allo stato dei fatti continua a prevalere un senso di non soddisfazione: le distorsioni sociali sono comunque aumentate; i problemi ambientali hanno continuato ad aggravarsi; gli abusi di potere o addirittura i comportamenti marcatamente illeciti sono tutt'altro che rari, a volte anche nelle stesse aziende che per altro verso dichiarano di essere sostenibili.

Lo stato dei fatti ci fa sentire gli effetti delle multi-crisi in cui siamo immersi, che offrono tentazioni alla rinuncia: rinunciare a considerare che nessuno si salva da solo, rinunciare a considerare che ognuno può dare un contributo, rinunciare a considerare che un cambiamento è possibile, a volte rinunciare a considerare che un futuro è possibile.

Viviamo, a volte subiamo, una fase di trasformazione accelerata e di conflitti drammatici. Avvertiamo la dilagante incertezza degli scenari che proviamo a disegnare, e nel tentativo di offrire certezze e soluzioni rischiamo di non fare altro che rincorrere emergenze che alimentano il senso di disorientamento e impotenza, che minano la fiducia nei valori della convivenza, e conducono al disfattismo.

Occorre cambiare qualcosa: nel modo di lavorare e di fare impresa, ma anche nel modo di stare al mondo e nel modo di considerare chi sta nel mondo insieme a noi, e ci starà dopo di noi.

### 1. *Da dove cominciare?*

Considerando “Responsabilità sociale d’impresa e dimensione del femminile tra etica ed economia” partirei da alcuni assunti.

- i. L’Innovazione, o è sociale o non è
- ii. L’Economia, o è civile o non è
- iii. Il femminile è simbolo dell’umano

Impossibile dare definizioni univoche di innovazione sociale, economia civile, dimensione del femminile, anche se siamo di sovente invitati a parlarne.

In questa occasione riporterò alcune definizioni che ho scelto, con l’intento di collocare il mio punto di vista all’interno di un contesto in cui economia ed etica vanno inscindibilmente considerate.

### 2. *La definizione di Etica*

In senso ampio, quel ramo della filosofia che si occupa di qualsiasi forma di comportamento (gr. ἦθος) umano, politico, giuridico o morale

### 3. *La definizione di Economia*

Dal greco gr. οἰκονομία, composto di οἶκος (dimora) e νομία (nomia), significa letteralmente amministrazione della casa, e studia le modalità di allocazione di risorse limitate tra usi alternativi, al fine di massimizzare la soddisfazione dei soggetti interessati.

Chi sono gli attori?

Il paradigma economico tradizionale pone al centro della sua analisi l’*homo oeconomicus*. Chi è costui? Si tratta di un

individuo le cui azioni sono guidate da un egoismo autointeressato. La saggezza convenzionale in campo economico ha costruito attorno a questo individuo un'arena per favorire l'incontro fra questi ed il mercato. Tale infrastruttura popolata da individualisti egoisti rappresenta, secondo la dottrina economica *mainstream*, il miglior strumento per raggiungere il benessere sociale perché assicura che attraverso decisioni decentrate e scambi, preferibilmente poco o affatto regolati, basati esclusivamente sulla valutazione in merito alla convenienza individuale e alla massimizzazione del proprio interesse, si possa giungere a un'ottimale allocazione di costi e benefici nella società<sup>1</sup>.

È però ormai tragicamente chiaro che l'“arena del libero scambio”, intesa come sopra, non massimizza la soddisfazione di tutti, ma favorisce la massimizzazione del profitto di pochi, probabilmente illusi dalla considerazione di potersi “salvare da soli” in uno scenario di crisi globale.

Per costruire un'infrastruttura relazionale diversa devono entrare in campo altri attori, a partire dalla *mulier activa* che, secondo Christian Iaione<sup>2</sup>, si candida a divenire la soggettività perno di un nuovo paradigma economico con comportamenti guidati da un senso di responsabilità ed impegno verso la comunità, che invitano a porsi in relazione con gli altri per prendersi cura dell'interesse generale, e che contribuiscono ad accogliere nell'arena anche l'*homo homini natura amicus* di cui qualche secolo fa parlava Antonio Genovesi nelle sue “*Lezioni di commercio o sia di economia civile*”.

Quali sono le regole?

In una dimensione che accoglie la cura (non nell'accezione di terapia, ma di stato d'animo di chi si riferisce ad

---

1. C. Iaione, *Economia e diritto dei beni comuni*, 2011, e POOLISM, in [www.labgov.it](http://www.labgov.it), 28 agosto 2015

2. *Idem*.

un altro prendendosene cura) le regole della casa comune non possono che collocarsi nelle regole del sistema vivente, nell'ecologia.

#### 4. *La definizione di Ecologia*

Dal greco οἶκος, *oikos* (dimora) e λόγος, *logos* (studio) è un termine coniato nel 1866 (ted. Oekologie) dal biologo tedesco Ernst Haeckel per indicare la parte della biologia che studia le relazioni tra organismi o gruppi di organismi e il loro ambiente naturale. L'oggetto di studio dell'ecologia sono, pertanto, gli ecosistemi.

Se diamo centralità alle relazioni nella οἶκος, economia ed ecologia si avvicinano, ed il tanto necessario cambiamento verso un futuro che non vogliamo negato comporta che la transizione eco-logica ed eco-nomica vadano insieme, con regole che partono dalla consapevolezza dell'interconnessione tra tutti i sistemi viventi e non viventi, e che presuppongono responsabilità nella cura, con l'impegno di ognuno a rispondere delle proprie azioni, nella consapevolezza che la nostra azione potrebbe causare effetti indesiderati, mitigabili solo dalla ricerca di una strategia collettiva che guardi a un futuro voluto auspicabile, che non può esistere senza responsabilità.

#### 5. *La definizione di Sostenibilità*

Responsabilità e sostenibilità non sono separabili, e vanno mantenute insieme nella molteplice dimensione individuale, organizzativa, ambientale, anche quando di sostenibilità si dà una definizione istituzionale che la considera.



Nelle scienze ambientali ed economiche, condizione di uno sviluppo in grado di assicurare il soddisfacimento dei bisogni della generazione presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di realizzare i propri<sup>3</sup>.

La necessità di riconsiderare il concetto di sviluppo e le false idee di progresso garantito che abbiamo ereditato, è un altro degli elementi che rendono indispensabile un cambiamento nel punto di vista e negli assunti della cultura imprenditoriale, che oggi non può non riconsiderare cosa si intende per οἶκος.

## 6. *L'impresa responsabile offre possibilità di futuro*

Se consideriamo l'impresa come οἶκος, quella che veniamo invitati a definire *vision* rappresenterebbe la dimora intera collocata in un futuro che non ci viene garantito, che nessuno ci promette, ma che noi scegliamo e vogliamo.

Quello che scegliamo e vogliamo, discende dai nostri *valori*, che costituiscono il cemento con cui costruiamo questa dimora a partire dalle fondamenta, che vengono poste rispondendo ad alcune domande: qual è la nostra proposta di valore? Cosa ci distingue? A chi intendiamo rivolgerci? Cosa facciamo e potremmo fare?

A queste domande si può rispondere diversamente, e le risposte costituiscono la *mission* della οἶκος-impresa che vogliamo.

Cemento e fondamenta sono essenziali per costruire la dimora che rappresenta la nostra visione, e possiamo avere una visione solo se allarghiamo lo sguardo verso spazi e tempi che vanno oltre il nostro orizzonte.

---

3. [www.treccani.it](http://www.treccani.it)

Se collochiamo la nostra dimora in un luogo del futuro, non possiamo non considerare chi c'è intorno a noi e ci sarà dopo di noi; e viviamo tempi in cui il futuro va ripensato scegliendo, con responsabilità, i cambiamenti sociali a cui vogliamo contribuire.

Perciò quando facciamo impresa, e la vogliamo socialmente responsabile, dobbiamo confrontarci con competenza e onestà intellettuale sulla catena del valore dell'impatto sociale cui contribuiamo.

L'impatto sociale è stato definito da Stefano Zamagni come "il cambiamento sostenibile di lungo periodo (positivo o negativo; primario o secondario) nelle condizioni delle persone o nell'ambiente che l'intervento ha contribuito parzialmente a realizzare".

È una tra la pluralità di definizioni esistenti, che discendono dalla molteplicità di metodi e strumenti di misurazione che non possiamo evitare di utilizzare se vogliamo dare evidenza del cambiamento, e del contributo che a quel cambiamento è stato offerto dal nostro operato.

L'apforisma attribuito a Galileo Galilei "Conta ciò che si può contare, misura ciò che è misurabile e rendi misurabile ciò che non lo è" ci è stato ben insegnato, e ci è servito anche a rilevare le tante, troppe anomalie accumulate dal modello di sviluppo economico lineare ormai ultra-liberista.

Ma dobbiamo ancora imparare come far fronte alle conseguenze derivanti dalla troppo diffusa applicazione di quel modello di sviluppo in maniera irresponsabile ed egoista.

Guardare a cosa abbia condotto ci spaventa, e le modifiche territoriali, strutturali e climatiche che hanno portato a coniare il termine *Antropocene* non ci rassicurano affatto, e rischiano di farci perdere fiducia e possibilità di futuro, soprattutto se persistiamo in un "pensare male" riduzionista, semplificatore, compartimentato che ci impedisce di guarda-

re alla complessità dei sistemi in cui viviamo, e di allargare lo sguardo offrendoci la possibilità di comprendere come ciò che collega le singole parti tra loro faccia emergere la realtà che viviamo.

Apparentemente in linea con l'insegnamento di Galileo, Thomas Samuel Kuhn ci ha invitato a considerare che "Solo ciò che è misurabile è migliorabile", ma lo stesso Kuhn ci ha insegnato a dare importanza ai mutamenti del quadro concettuale, del "punto di vista" da cui guardiamo i fenomeni del mondo. Si trasforma il modo di vedere le cose, ed i dati che si hanno a disposizione sono magari gli stessi di prima, eppure vengono interpretati in modo diverso, cioè vengono posti in una relazione diversa da quella precedente.

Per considerare la possibilità di una transizione dobbiamo quindi imparare a guardare con occhi diversi, riconoscendo che molte delle certezze su cui abbiamo costruito il mondo non esistono più.

Questo può terrorizzarci, farci sentire l'angoscia della impossibilità di progresso e di futuro ma, a ben guardare, o meglio, a guardare diversamente, il venir meno delle certezze lascia spazio per iniziare a considerare cosa possiamo fare, con responsabilità, per andare oltre il sogno di abbondanza che ha nutrito il nostro modo di vivere e lavorare.

Uscire dall'onnipotenza con la disponibilità ad abbracciare il fardello dell'incertezza.

È qualcosa che possiamo fare solo insieme, perché non c'è nessuno che abbia la ricetta su come farlo. È richiesta collaborazione e non conflittualità. È richiesta consapevolezza su quali siano i presupposti che ispirano le nostre pratiche quotidiane.

Siamo tutti obbligati ad impegnarci a riflettere su domande cruciali, che finora abbiamo distrattamente considerato: quali sono i presupposti dei modelli economici cui facciamo

riferimento? Quali sono i presupposti dei processi educativi che promuoviamo nelle scuole e nelle università? Quali sono i presupposti che ispirano i nostri comportamenti nelle organizzazioni? Quali sono i presupposti ai quali individualmente ci riferiamo nelle nostre relazioni sociali?

Siamo tutti obbligati a considerare le risposte con responsabilità, e in questo caso il riferimento va alla responsabilità di ognuno, che comporta coraggio. E se “il coraggio è la virtù del cominciamento”, come scrive Vladimir Jankélévitch, occorre agirlo per intraprendere sentieri nuovi senza lasciarsi immobilizzare dalla paura.

## *7. Le iniziative per preparare il futuro*

### *7.1. Agenda 2030 e Inner Development Goals*

La necessità di intraprendere sentieri nuovi è riconosciuta, almeno nella forma, a livello globale.

Basti citare l'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile, “un programma d'azione per le persone, il pianeta e la prosperità sottoscritto nel settembre 2015 dai governi dei 193 Paesi membri dell'ONU”<sup>4</sup>.

Fa riferimento a una visione condivisa rispetto a cambiamenti auspicati ma, nonostante si fosse raccolto un ampio consenso generale e un forte desiderio di supporto per realizzare quei cambiamenti, a più di otto anni dalla nascita dell'Agenda 2030 molti paesi stentano ancora a rispettare gli obiettivi prefissati, e si fa fatica a considerare la sostenibilità anche in termini di consapevolezza da parte dei governi nazionali, delle imprese, della società civile, delle persone.

---

4. <https://unric.org/it/agenda-2030/>

Si fa fatica a tenere conto del legame che esiste tra le dimensioni ecologica, industriale, scientifica, politica, demografica, ognuna vista isolatamente con un dinamismo proprio, come se non fossero aspetti di un unico processo in cui società umane e natura interagiscono<sup>5</sup>.

Per stare, agire, vivere nell'ambiente sempre più complesso di cui siamo parte, ed abbracciarne le sfide, abbiamo bisogno di coltivare e sviluppare capacità interiori e intelligenze relazionali, la cui rilevanza è riconosciuta da iniziative che invitano a considerare un progresso fondato sull'umano, nella consapevolezza dell'incertezza e con la fiducia nella "facoltà di fare e mantenere promesse" come scriveva Hannah Arendt.

Tra le iniziative che promuovono un umanesimo capace di aiutarci a governare la nostra padronanza del mondo, nel rispetto della Terra e nella consapevolezza del nostro impatto ecologico, economico e sociale, individuiamo Inner Development Goals (IDGs)<sup>6</sup>, un'organizzazione internazionale senza scopo di lucro che propone un framework essenziale di competenze trasformative per lo sviluppo sostenibile, un kit applicativo, in costante co-creazione, per sviluppare le competenze necessarie a "congedarci dal paradigma del dominio, valorizzando e distinguendo l'umano non nella sua superiorità, ma nella sua eccezionalità, che sta in primis nella capacità di essere responsabile".<sup>7</sup> Il framework IDGs, sviluppato da un team di ricercatori internazionali dopo un'ampia consultazione di analisi condita che ha coinvolto più di mille persone, è open source e gratuito per tutti. A partire dai 17 obiettivi di Agenda 2030

---

5. M. Ceruti, F. Bellusci, *Umanizzare la modernità. Un modo nuovo di pensare il futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2023.

6. <https://innerdevelopmentgoals.org>

7. M. Ceruti, F. Bellusci, *Umanizzare la modernità. Un modo nuovo di pensare il futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2023.

si articola in 5 dimensioni che organizzano 23 competenze e abilità ritenute rilevanti per affrontare gli obiettivi di sviluppo sostenibile.

Può diventare un acceleratore della sostenibilità perché le dimensioni cui fa riferimento pongono in primo piano lo sviluppo interiore umano.

Le dimensioni indicate da IDGs sono:

- Essere: la relazione con sé
- Pensare: abilità cognitive
- Relazionarsi: prendersi cura degli altri e del mondo
- Collaborare: intelligenza sociale
- Agire: guidare il cambiamento

Mirano a coinvolgere nella nostra visione dello sviluppo anche il modo in cui ci relazioniamo ai nostri pensieri, sentimenti, valori e corpi, invitandoci a cooperare e co-creare nella consapevolezza che l'interdipendenza che caratterizza l'attuale condizione umana rende la nostra specie potente, ma anche estremamente fragile.

## 7.2. *Il Green Comp*

Anche la Commissione Europea riconosce la necessità di approcci interdisciplinari per aiutare a comprendere l'interconnessione dei sistemi economici, sociali e naturali, ed il Joint Research Centre (JRC) ha pubblicato lo studio "GreenComp. Quadro europeo delle competenze in materia di sostenibilità"<sup>8</sup>. Delinea una serie di competenze in materia di sostenibilità da inserire nei programmi di istruzione per aiutare i discenti a sviluppare conoscenze, abilità e attitudini che promuovano modi di pensare, pianificare e agire con empatia, responsabilità e attenzione a favore del pianeta e della salute pubblica.

---

8. <https://op.europa.eu/it/publication-detail/-/publication/bc83061d-74ec-11ec-9136-01aa75ed71a1>

Precisando che la sostenibilità come competenza va applicata a tutte le sfere della vita, sia a livello personale che collettivo, il JRC indica che il quadro definito nello studio mira a coltivare una mentalità di sostenibilità dall'infanzia all'età adulta, includendo la comprensione che gli esseri umani sono parte della natura e dipendono da essa. Gli studenti di qualunque età vanno dunque dotati di conoscenze, abilità e atteggiamenti che li sostengano nel diventare agenti di cambiamento e nel contribuire individualmente e collettivamente a plasmare il futuro salvaguardando le condizioni che rendono possibile la vita umana sulla Terra, che non è solo vita biologica, ma anche lavoro e mondo comune.

L'obiettivo è dunque quello di sviluppare per la sostenibilità conoscenze, competenze e atteggiamenti degli studenti in modo che possano pianificare e agire pensando alla sostenibilità, e vivere in sintonia con il pianeta, considerando tutti i tipi di apprendimento – formale, non formale e informale – come vettori per sviluppare tali competenze nella prima infanzia, coltivandole da bambini e adolescenti, per contestualizzarle come giovani adulti e nutrirle nel ruolo di adulti capaci di concepire da un lato una società strutturata dalla natura, e al contempo una natura strutturata dalla società.

### *7.3. Il Global Enaction Manifesto*

Tra le proposte in corso non mancano quelle promosse dalle comunità di pensiero, come nel caso del Global Enaction Manifesto<sup>9</sup> (GEM), che rappresenta una *Call to Enaction* ispirata alle parole di Francisco Varela

L'unico modo di fondarsi in un mondo vivente è quello di prendervi parte per davvero: coltivare gli strumenti e le pratiche da cui ogni persona può imparare ad essere presente nel vivere. Questo è l'unico

---

9. <https://www.enactionmanifesto.com/it/>

modo per imparare maggior rispetto e tolleranza e per ottenere una maggiore partecipazione al mondo intorno in noi. Non può avvenire che così, attraverso una sorta di contagio esemplare.

I promotori del GEM sono partiti dal constatare che l'umanità si sta avvicinando velocemente e pericolosamente ad un punto di non ritorno e deve affrontare urgentemente grandi sfide se vuole evitare una catastrofe sociale e ambientale: il riscaldamento globale, la deforestazione, la desertificazione, l'acidificazione degli oceani, le migrazioni epocali, la sovrappopolazione, la crescente disparità sociale, la povertà, le guerre. Il tempo a disposizione è ormai scarso: la posta in gioco è la continuazione della civiltà umana sulla Terra o la caduta nella barbarie. Nessuno di questi problemi può essere affrontato e risolto facendo riferimento al paradigma culturale che li ha generati. È quanto mai urgente costruire e diffondere una nuova visione del mondo nella quale possano trovare piena espressione tutte le dimensioni dell'umano, non solo quella fisica, economica e sociale, ma anche quella interiore, emozionale e spirituale nella loro interdipendenza con la biosfera terrestre<sup>10</sup>.

Intento del Manifesto è promuovere un contagio esemplare di comportamenti etici, invitando ciascuno ad essere di esempio con le proprie azioni per altri che le seguiranno, tessendo una rete sistemica tra coloro che già applicano questi principi quale concreta rappresentazione da seguire per diffondere una saggezza costitutiva di processi di trasformazione globale.

#### *7.4. La circolarità della cura*

Tutte le iniziative sopra citate richiamano alla responsabilità di ognuno, nella possibilità di metterla in relazione con

---

10. *Idem.*



l'operato degli altri promuovendo la circolarità delle dimensioni della cura: non ci può essere cura dell'impresa e delle persone che lavorano, senza cura dei nostri sentimenti; non ci può essere cura dei nostri sentimenti senza cura del mondo naturale; non ci può essere cura del mondo naturale senza cura della tecnica, del diritto internazionale, della pace...<sup>11</sup>.

Questo movimento circolare virtuoso non può che cominciare da una dimensione umana inclusiva del femminile e del maschile, che sia capace di tenere insieme in maniera inscindibile l'aspetto materiale (es. cosa produciamo, come misuriamo), l'aspetto socio-relazionale (es. cosa e come possiamo agire con gli altri e per gli altri) e l'aspetto spirituale (es. quali valori ci guidano)

Citando ancora il Global Enaction Manifesto

la transizione, senza aggettivi, sarà possibile se saremo capaci di passare da una visione antropocentrica ed ego-sistemica in cui l'uomo, con il suo ego, è al centro di tutti i sistemi che lo circondano e che sta portando verso il crollo della civiltà e la distruzione della biosfera terrestre, ad una visione relazionale ed eco-sistemica in cui l'uomo si consideri parte costitutiva e co-creativa di sistemi più ampi che lo includono, e non può che realizzarsi attraverso l'interdipendenza di pensiero e azione<sup>12</sup>.

La transizione senza aggettivi presuppone cura, che non è compito esclusivo delle donne: ha bisogno di femminile e maschile come dimensioni che si rinforzano a vicenda, e che concorrono allo sviluppo più pieno di una personalità capace di declinare, in una piena dimensione umana, etica ed economia, società e impresa, natura e scienza.

---

11. Cfr., M. Ceruti, F. Bellusi, *Umanizzare la modernità. Un modo nuovo di pensare il futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2023.

12. Marinella De Simone in <https://www.enactionmanifesto.com/it/>

## Gli autori

MARCO CASUCCI è Professore associato di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università di Perugia. Il suo percorso di ricerca, che si è sviluppato attraverso numerosi contributi di carattere nazionale e internazionale, è prevalentemente incentrato sulle tematiche dell'ontologia e dell'ermeneutica contemporanea. Particolare attenzione dedicata alla dimensione della relazione in riferimento a pensatori come Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Ricoeur, Henry.

FABIOLA DE TOFFOL è Project Management Professional e facilitatrice di processo, esperta e consulente senior su fondi UE. Utilizza metodi e strumenti della progettazione partecipata negli ambiti delle politiche pubbliche, della pianificazione strategica, del networking aziendale. Sostenibilità e innovazione sociale rappresentano presupposto e finalità della propria attività professionale.

ROSITA GARZI è ricercatrice universitaria e professoressa aggregata in Sociologia dei processi economici e del lavoro (SPS/09) presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università degli Studi di Perugia. Consigliera di Parità della Regione dell'Umbria per il quadriennio 2022-2026 (con nomina del Ministero del Lavoro), i suoi interessi di studio e di ricerca si incentrano sulle

tematiche relative a: le teorie dell'organizzazione del lavoro e del benessere organizzativo; le pari opportunità, la conciliazione vita privata e lavorativa; la comunicazione organizzativa.

CRISTINA MONTESI è ricercatrice in Politica economica, insegna Economia Civile ed Ecologica, Economia pubblica, Politica economica presso il Dipartimento di Economia (sede di Terni e di Perugia) e presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Perugia. Tra i suoi più recenti libri: R. Federici, C. Montesi (2021), *I rapporti fra economia e politica. Robert Michels, antiretorica per un sociologo*, Gambini Editore, Attigliano; C. Montesi (2021), *Dante e l'Economia Civile. Dal Medioevo all'era del Covid-19: una breve storia dell'usura*, Gambini Editore, Attigliano.

FURIA VALORI è professoressa ordinaria di Filosofia teorica e insegna Filosofia della comunicazione e dell'interpretazione presso l'Università degli Studi di Perugia. Nella sua produzione si è occupata ampiamente di temi ed autori dell'ontologia e segnatamente dell'ontologismo critico, dell'ermeneutica e dell'etica, affrontando in particolare il pensiero di: Kant, Hegel, Nietzsche, Carabellese, Heidegger, Gadamer, Levinas e Marion.

Il testo affronta in un'ottica interdisciplinare il rapporto tra cura e differenza di genere facendo interagire le prospettive della filosofia con quelle dell'economia e della sociologia. Muovendosi in un tema complesso e ricco di implicazioni, i contributi affrontano la tematica muovendosi in un ampio spettro di possibilità che si orienta a partire dalla dimensione teoretica per concentrarsi poi su questioni di stretta attualità e connotate da una forte pragmaticità nell'ambito dell'imprenditoria sociale. In questo senso l'impegno che il curatore, insieme alle autrici ha profuso è stato proprio quello di armonizzare le molteplici prospettive che si articolano a partire dal rapporto sempre paritetico e mai gerarchizzabile tra pensiero e azione, nella prospettiva di un'economia che sia sempre più orientata alla persona.

**MARCO CASUCCI** è Professore associato di Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università di Perugia. Il suo percorso di ricerca, che si è sviluppato attraverso numerosi contributi di carattere nazionale e internazionale, è prevalentemente incentrato sulle tematiche dell'ontologia e dell'ermeneutica contemporanea. Particolare attenzione dedicata alla dimensione della relazione in riferimento a pensatori come Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Ricoeur, Henry.

