

## EDUCARE AL DONO

*Educating to the gift*

*Educar para el don*

Anita Gramigna\*

Fecha de recepción: 25/09/2016 • Fecha de aceptación: 23/10/2016

**Sommario.** Questo lavoro ricostruisce, con intento pedagogico, una traccia di studi personali che va dagli anni Ottanta al presente. La convinzione di fondo è che la teoria del *Dono* di Marcel Mauss, in particolare nella rielaborazione di Ricoeur quando la interseca con il tema del *Riconoscimento*, apra significative frontiere educative. Mettere in campo la generosità verso l'altro, così come riconoscerla contraccambiando, al di fuori di ogni logica di mercato, implica un itinerario di arricchimento culturale sul significato universalmente condivisibile della dignità di vita. Esso ha a che fare con l'approccio conoscitivo verso la differenza, ma anche con un impegno morale che sa riconoscere la profondità dei valori quando si orientano alla pratica dei diritti. L'impianto epistemologico dell'analisi è, seguendo la lezione di Ricoeur, ermeneutico; la metodologia, intesa qui come una epistemologia normativa, è di tipo qualitativo.

**Parole chiave:** Educazione; Dono; Epistemologia.

**Abstract.** *With an educational goal in mind, this work reconstructs a trail of personal studies stretching from the eighties to the present day. The underlying premise is that the theory of the Gift of Marcel Mauss, in particular in Ricoeur's reworking when he intersects it with the theme of recognition, opens significant educational perspectives. Practicing generosity towards others, as well as acknowledging and reciprocating it, implies, regardless of any markets logic, a path of cultural enrichment and of the universally shared meaning of life's dignity. This has to do not only with the cognitive approach to difference, but also with a moral commitment that recognizes the depth of values when they are directed towards the practice of rights. The epistemological framework of the analysis is, in accordance with Ricoeur's lesson, her-*

---

\* Dipartimento di Studi Umanistici. Università di Ferrara. Via Paradiso 12. 44100 Ferrara. Italia. grt@unife.it

*meneutic; the methodology, intended here as a normative epistemology, is of a qualitative kind.*

**Keywords:** *Education; Gift; Epistemology.*

**Resumen.** Este trabajo reconstruye, con un objetivo educativo, un rastro de estudios personales que van desde los años 80 hasta el presente. La creencia en la que se basa es que la teoría del *Don* de Marcel Mauss, en particular en la reelaboración de Ricoeur al cruzarse con el tema del *Riconoscimento*, abre significativas fronteras educativas. Desplegar la generosidad hacia el otro, así como reconocerla recibiendo algo a cambio, más allá de cualquier lógica de mercado, implica un itinerario de enriquecimiento cultural sobre el significado universalmente compartible de la dignidad de la vida. Eso guarda relación no solo con el enfoque cognoscitivo hacia la diferencia, sino también con un compromiso moral que sabe reconocer la profundidad de los valores cuando se orientan a la práctica de los derechos. El sistema de análisis epistemológico es, siguiendo la lección de Ricoeur, hermenéutico; la metodología, aquí entendida como una epistemología normativa, es de tipo cualitativo.

**Palabras clave:** Educación; Don; Epistemología.

## DAI RICORDI UNA TRACCIA

Poco più di trent'anni fa ho discusso la tesi di laurea, che aveva come fulcro il saggio incompiuto di Marcel Mauss *La preghiera e i riti orali* (1909), allora non tradotto in italiano. Si trattò di un'indagine sulla relazione Linguaggio-Religione, con relatore il professor Mario Miegge, che non poté trascurare il *don* come fatto sociale totale, secondo la famosa espressione sociologica che risale a Durkheim. Ma solo in tempi più recenti ho focalizzato l'attenzione sulla valenza educativa del dono, passando attraverso le riflessioni di Ricoeur e di un suo particolare legame con l'Italia che pochi conoscono.

Il filosofo francese partecipò attivamente, e ne rese testimonianza, ai «lavori teorico-pratici di approccio al testo, ispirati ai principi dell'ermeneutica filosofica e dell'estetica letteraria», come sottolinea il curatore dell'opera,<sup>1</sup> svolti dai bambini, con i loro insegnanti, presso il V Circolo didattico di Teramo. Ricoeur nella *Prefazione* parla di una impresa «che

<sup>1</sup> Antonio Valleriani (a cura di), *Verso l'oriente del testo. Ermeneutica, retorica ed estetica nell'insegnamento* (Andromeda editrice, Teramo, 1995). Le parole citate si trovano nell'*Avvertenza*. Nella terza parte del volume vengono documentate le esperienze didattiche, relative al *Racconto* e al *Testo poeti-*

mira non solo a verificare la teoria in un quadro non previsto da essa, ma anche a far risaltare l'arricchimento che ne riceve nel campo pedagogico». <sup>2</sup> Piace questa immagine di un'ermeneutica che trae giovamento dal suo impiego sul versante educativo, così come la convinzione che l'interpretazione non solo aumenta «l'intelligenza del testo», ma ne *trasforma* «la comprensione originaria».

Avremo modo di tornare su diversi elementi del pensiero ermeneutico dell'autore. Per ora, e nello specifico, richiamiamo una questione fondamentale che ci illumina sulla sua sensibilità nel chiarire come, attraverso l'interpretare, chi apprende tende a liberarsi da chi insegna: «In sostanza, in questa fascia di età, tale giudizio consiste nel distinguere, denominare e apprezzare moralmente i sentimenti fondamentali comuni ad una cultura». <sup>3</sup> È nostra convinzione che il dono, nell'indagine antropologica svolta da Mauss e nella rilettura filosofica di Ricoeur, assuma questa connotazione di elemento sentimentale da *apprezzare* quanto più se ne evidenzia la ricorrenza in più culture. Assumendoci la responsabilità di un'ermeneutica attuale del museo delle cianfrusaglie, messo in atto dalle sorelle Agazzi nella scuola materna più di un secolo fa, scorgiamo in esso una sensibilità che orienta al dono. Dopo aver notato come i bambini erano soliti giocare con piccoli oggetti che si portavano da casa, e verso i quali manifestavano una forte attrazione egocentrica, le educatrici-studiose pensarono bene di ricorrere allo svuotamento delle tasche, con l'intento di indurre ognuno di essi alla condivisione con gli altri. Gli oggetti ripescati diventano, ogni giorno, pezzi del museo ed ognuno ne può usufruire a tempo determinato. Ma cosa rende possibile il distogliere i bimbi dalla loro tendenza egoistica? Lasciamo la parola a Rosa Agazzi:

E capii che per meritare la confidenza e la sincerità dei bambini anziché sottrarre quelle minute cose dovevo invogliare loro stessi a mostrarle a me come fossi una compagna di giuoco. Io avrei ammirato dove l'ammirazione non poteva essere menzogna; avrei dati opportuni suggerimenti, avrei tenuto in consegna

co. Valleriani era di quel Circolo direttore didattico ma, soprattutto, animatore culturale. Non è più tra noi, ma il suo ricordo è indelebile.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, «Prefazione», in *Verso l'oriente del testo*, a cura di Antonio Valleriani, 11.

<sup>3</sup> Ricoeur, «Prefazione», 18.

questa e quella cosa, come usa fare un buon amico, per poi procedere ogni sera alla restituzione».<sup>4</sup>

Si dirà che non vi è dono, poiché i bambini vengono assicurati sulla restituzione dei loro piccoli tesori. Ma, se si legge attentamente il brano, si nota la rilevanza del *riconoscimento*, attraverso il quale il piccolo si rende disponibile alla condivisione, e ciò significa che siamo sulla buona strada per l'uscita dall'egocentrismo.

È noto che nella filosofia moderna dell'Occidente il tema del riconoscimento è passato dall'immagine hobbesiana della guerra di tutti contro tutti, e del celebre *homo homini lupus*, a quella più mitigata ma pur sempre antagonista di Hegel, che trova la sua più nota formulazione nel rapporto dialettico servo-signore della *Fenomenologia dello spirito* (1807). Ricoeur definisce Hobbes filosofo del *misconoscimento originario*, che sta esattamente all'opposto della tesi hegeliana della *Anerkennung* (riconoscimento); egli afferma: «A mio giudizio, il difetto consiste nell'assenza di una dimensione dell'alterità nella sequenza dei concetti che culminano nell'idea di *covenant*».<sup>5</sup> Il patto nel filosofo inglese non è convincente, poiché manca un effettivo riconoscimento della controparte, tutto si riduce a calcolo personale nella speranza di evitare la morte violenta. È per noi evidente che qualunque teoria inerente la natura degli esseri umani, e le motivazioni che li inducono alla vita sociale, ha una valenza formativa più o meno esplicita. Raggiunto lo stato di civiltà, attraverso la rinuncia al diritto illimitato presente nella condizione naturale (e già questa è una forma di autoeducazione), il potere «leviatanico» del sovrano si erge in tutta la sua forza, anche terroristica se necessario, per garantire la difesa comune e la pace. L'ulteriore passo formativo che il suddito —non il cittadino— deve compiere è l'*obbedienza*, poiché non gli spetta alcun libero giudizio sul bene e sul male. Si tratta della classica situazione in cui l'auto-limitazione viene considerata, sul terreno educativo, il male minore rispetto ad un eventuale regresso verso un mondo pre-civile dove regnerebbero il disordine, la legge del più forte, l'arbitrio, incapaci di condurre ad alcun progresso.

<sup>4</sup> Rosa Agazzi, *Guida delle Educatrici dell'infanzia* (Brescia: La Scuola, 1961 [1934]), 355.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2005), 194. Edizione italiana a cura di F. Polidori.

La riflessione sulla filosofia politica di Hegel va alla ricerca delle possibili alternative al sistema teorizzato da Hobbes. Non è alla *Fenomenologia* da noi citata che Ricoeur fa riferimento, ma ai precedenti *Frammenti di Jena* (1802-1807), dove si avverte l'influsso della filosofia morale di Fichte. Hegel viene individuato come il pensatore che ha saputo storizzare la lotta per il riconoscimento, argomento persistente come pochi altri a distanza di più di due secoli. Considera il filosofo francese: «Ma la cosa che, più di ogni altra, si preserva in questa storia della lotta per il riconoscimento, è la correlazione originaria tra la relazione con se stessi e la relazione con l'altro»,<sup>6</sup> e la specificità di tale orientamento hegeliano, come abbiamo detto, è debitrice verso la concezione fichtiana del diritto naturale. In questa prospettiva il contratto diviene uno scambio tra persone, che trova la sua formulazione più convincente nel rapporto dialettico signoria-servitù, dove si evidenzia «disuguaglianza della vita». Non possiamo trascurare, com'è ovvio, la portata formativa di questa relazione, servendoci della traccia offerta dalla *Fenomenologia*, con la quale abbiamo maggiore familiarità, Ricoeur ci perdoni!

L'autocoscienza è in grado di auto-riconoscersi con certezza solo grazie alla presenza di altre coscienze, ma la relazione si fa attiva con l'emergere della separazione, dramma che si traduce in conflitto. Nello specifico del rapporto servo-signore, quest'ultimo diviene tale perché ha lottato strenuamente per la propria indipendenza, mentre l'altro, che ha avuto paura, ha finito per accettare la subordinazione. Identità precise ma non indelebili, dato che la dialettica opera per il rovesciamento dei ruoli: il signore disimpara a fare le cose perché le lascia svolgere al servo e quest'ultimo impara a rendersi progressivamente autonomo. I tre momenti che segnano il passaggio di vita del servo hanno un enorme valore formativo, che dobbiamo sottolineare. Il primo stadio è la paura della morte: la dimensione storica che lo ha visto «tremare», lo ha posto, tuttavia, nella condizione di provare il disagio dell'incertezza, di quel dubbio che prelude alla crescita. Nella fase del *servizio*, la coscienza servile apprende ad auto-disciplinarsi e a tenere sotto controllo gli impulsi naturali. Infine, attraverso il *lavoro*, frenando il desiderio di possesso degli oggetti, riesce ad imprimere la propria forma nelle cose, acquisendo autonomia e, in ultima analisi, indipendenza potenziale. Ricoeur, da parte

<sup>6</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 197.

sua, puntualizza che la lotta per il riconoscimento in Hegel, secondo le indicazioni della *Filosofia dello Spirito jense*, si manifesta come desiderio presente in ognuno di essere riconosciuto. Il discorso vale, è evidente, anche per ogni tipo di educazione e di formazione a qualunque età: non si può apprendere senza autostima, se non vi è riconoscimento da parte degli altri è pressoché impossibile orientarsi alla conoscenza. Non a caso il filosofo francese ci ricorda che la filosofia occidentale si è occupata molto, e in continuità, della conoscenza e ben poco del riconoscimento che, pure, ha con essa una relazione complessa e ancora in gran parte da scoprire.

Prima di ripercorrere la trama del capitolo più significativo,<sup>7</sup> per la nostra analisi, dell'ultima opera di Ricoeur, ci sembra importante mettere a fuoco alcuni punti fermi della sua ermeneutica che hanno assunto un profondo valore nella dimensione formativa del nostro tempo. Nella già ricordata «Prefazione» a *Verso l'oriente del testo* Ricoeur scriveva: «Non ho mai perso di vista il fatto che i dilemmi della verità si inserivano nel rapporto fra il testo e il lettore e che questo rapporto si giocava infine, nella situazione pedagogica considerata, nella dialettica tra insegnare e imparare».<sup>8</sup> Se si esce dallo specifico di quell'esperienza, nella dialettica di comprensione e spiegazione, è l'arco dell'interpretazione il fulcro su cui si snoda storicamente la «differenza spirituale», la quale è pure il fondamento della differenza relazionale fra maestro e allievo. All'interno di tale quadro formativo si perde quella dimensione del *viaggio* tranquillo, di gadameriana memoria, in compagnia di un narratore di cui ci si fida. Il lettore si fa *sospettoso* e smarrisce la fiducia verso chi è *implicato*, l'autore stesso in sostanza.<sup>9</sup> Fa notare Valleriani che alla fusione di orizzonti di Gadamer, definita *pacifica e passiva*,<sup>10</sup> è preferibile la differenziazione di orizzonti sostenuta da Jauss,<sup>11</sup> il quale per altro ha riconosciuto in Ri-

<sup>7</sup> Si tratta del V capitolo: «La lotta per il riconoscimento e gli stati di pace» (Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*).

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, «Prefazione» a *Verso l'oriente del testo*, 16.

<sup>9</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Tempo e racconto* (Milano: Jaca Book, Milano, 1988), vol. 3, 374-375.

<sup>10</sup> Antonio Valleriani, «Ermeneutica della differenza», in *Semantica della differenza. La relazione formativa nell'alterità*, a cura di Anita Gramigna (Roma: Aracne, 2005), 75.

<sup>11</sup> Hans Robert Jauss, *Estetica e interpretazione letteraria* (Genova: Marietti, 1990), 13.

coeur sia una ermeneutica della demistificazione quanto una ermeneutica della riconquista del senso.<sup>12</sup>

Ma l'approfondimento delle questioni ermeneutiche conduce alla messa in discussione del pensiero dialettico che, alla prova della storia, ha dimostrato come la conciliazione degli opposti si sia tradotta in assimilazione violenta o cancellazione arbitraria della diversità. L'ermeneutica, al contrario, sa che l'alterità è irriducibile, eppure è impossibile raccontare l'altro senza incorporarlo.<sup>13</sup> Si tratta, tuttavia, di una annessione tenue, leggera, poiché il circolo ermeneutico evidenzia l'inesauribilità degli strati di senso.<sup>14</sup> La cosiddetta ermeneutica della tradizione di Gadamer, però, deve essere superata nei processi del pensiero educativo, secondo Valleriani, poiché incapace di confrontarsi con l'alterità, data la sua propensione eurocentrica e la sua vocazione a farsi ermeneutica della tradizione classica, cioè del tramandato.<sup>15</sup> Lo spazio dialogico della «fusione di orizzonti» pone sullo stesso piano interprete ed *interpretandum*, così la comprensione privilegia il presente, oltre che l'omogeneo, e trascura quella differenza storica che è manifesta nell'ermeneutica di Ricoeur. Nel filosofo francese, infatti, la mediazione non è data dal dialogo ma dal *racconto*, che si fa rispettoso delle *tradizioni*. Su questo terreno gli interlocutori si confrontano e si scontrano, fanno crollare le illusioni e le ermeneutiche rivali si affrontano in un conflitto infinito.<sup>16</sup> Eppure, in questo mare sterminato della *differenza spirituale*, raccolta nei capolavori di ogni tempo e di ogni luogo, affiora il tratto di un *maestro simbolico* che si caratterizza per la dimensione molteplice delle possibilità che offre al libero gioco degli esseri umani. La sua è una verità narrativa che si svolge quale risposta più convincente alla soluzione di un dubbio, un criterio pratico di scelta in una condizione data che richiede, ovviamente, una *costruzione* ermeneutica. In ultima analisi: «Il *maestro simbolico* diventa

<sup>12</sup> Hans Robert Jauss, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria* (Bologna: Il Mulino, 1987), vol I, 26.

<sup>13</sup> Giovanni Leghissa, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione* (Milano: Mimesis, 2005), 146.

<sup>14</sup> Cfr. Remo Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* (Torino: Einaudi, 1987), 234-242.

<sup>15</sup> Antonio Valleriani, «Ermeneutica come sapere di frontiera», in *Etnografia della formazione*, a cura di A. Gramigna, A. Ravaglia (Roma: Anicia, 2008), 315.

<sup>16</sup> Valleriani, «Ermeneutica come sapere di frontiera», 316. L'autore fa riferimento a: Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* (Milano: Jaca Book, 1977). Il corsivo nella citazione è nostro.

così l'espressione di quell'esigenza etica profonda che, per Ricoeur, è la *reciprocità*, madre del riconoscimento tra persone e culture diverse». <sup>17</sup>

E con questo siamo approdati all'opera ultima del nostro filosofo e al suo originale modo di porre in relazione riconoscimento e dono. Tentare di mettere in relazione la questione della lotta per il riconoscimento con l'idea degli stati di pace <sup>18</sup> è operazione complessa, ma è anche l'unica strada per individuare in esperienze che hanno carattere di eccezionalità un'alternativa alla persistente forma della lotta con le sue implicazioni violente. Solo nello stato di pace dell'*agape* è possibile riscontrare quella pratica generosa del dono che non si attende risposta nella logica simmetrica dello scambio. <sup>19</sup> Senza entrare per ora nel merito dell'origine della teoria del dono, è significativo notare come sul piano educativo questa proposta risulti *rischiosa*, in quanto la pratica del dono è dirompente nel suo ignorare il calcolo e la comparazione, che appartengono al territorio più rassicurante della giustizia. Essere educati a donare, nella misura in cui la scelta si gioca sulla possibilità di essere riconosciuti attraverso l'azione di compiere il primo passo verso il riconoscimento dell'altro, implica il saper scorgere nell'*agape* il valore della parola che dichiara e proclama il comandamento dell'amore. <sup>20</sup>

In che cosa consiste ciò che abbiamo chiamato rischio? Nel fatto che «L'uomo dell'*agape* [...] si sente smarrito in questo mondo del calcolo e dell'evidenza», <sup>21</sup> poiché ha deciso di non preoccuparsi del contro-dono. Non stiamo pensando di formare degli sprovveduti che vengono abbinati, nella loro ingenuità, ad ogni angolo della strada.

Abbiamo in mente soggetti che prendono l'iniziativa e accettano la possibilità gioiosa di donare, senza escludere, certo, di essere contracambiati, dato che solo da questa rischiosa operazione emerge il compito

<sup>17</sup> Valleriani, «Ermeneutica come sapere di frontiera», 320.

<sup>18</sup> L'autore ne riepiloga i modelli nell'originale greco: «*philia* (nel senso aristotelico), *eros* (nel senso platonico), *agape* (nel senso biblico e postbiblico)» (in Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 247). Si tratta di tre diverse forme d'amore. *Philia* implica la reciprocità come Aristotele spiega parlando delle migliori condizioni dell'amicizia. *Eros* implica mancanza di qualcosa che si desidera e di cui si va alla ricerca; *agape* prevede, invece, la donazione disinteressata.

<sup>19</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 247-248.

<sup>20</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 251-251.

<sup>21</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 252-253.



di mantenere e perseguire<sup>22</sup> la relazione pacifica, la quale presuppone una relativa fiducia nella natura umana, quando stimolata verso il bene. L'alternativa è il mondo che conosciamo, dominato dal mero interesse, dall'ego sfrenato e da un sostanziale stato di inimicizia, dove si coltivano invidie, sentimenti di superiorità o di inferiorità che nascono dalla folle convinzione che tutto sia soggetto a mercato. Questo si insegna, in maniera più o meno esplicita, a partire dalla famiglia per arrivare alla scuola; nel migliore dei casi si sognano tecnologie risolutive di ogni problema senza sforzo e si disprezzano quelli che hanno più meriti trovando in essi i peggiori difetti, compreso quello di studiare. Nulla di più grave sul piano della formazione, prima di tutto perché si nega di fatto il riconoscimento dell'altro che richiede, secondo Ricoeur, mutualità<sup>23</sup>; in secondo luogo perché si tende ad escludere che vi siano beni non venali, come ad esempio i valori condivisi, senza riferimento ai quali non è possibile alcuna educazione, tantomeno democratica.

Del resto è facile capire che nella categoria dei beni senza prezzo rientrano alcuni che dovrebbero essere indiscutibili: la dignità personale, l'integrità del corpo di ognuno, la salvaguardia della natura. Ciononostante i tre elementi indicati sono soggetti ad attacco quotidiano, oggetto di domanda-offerta per il vantaggio di pochi. Di qui, a nostro parere, la necessità della riproposizione di un'etica di portata planetaria e non di una semplice morale deontologica, che non può affrontare problemi di portata mondiale, talvolta cosmica, e di gravità assoluta. Nella pratica del dono decade il pericolo che i beni abbiano un mero valore strumentale, dal momento che il donatore nell'oggetto offerto pone soprattutto una parte di sé. Si potrebbe dire la migliore in quanto sa gioire di un bene che egli stesso ha destinato a un altro. Per questo nella prospettiva dell'agape non esiste l'obbligo di sdebitarsi, ma un'occasione di risposta a un appello che proviene dalla generosità iniziale.<sup>24</sup> All'importanza di questa consegue la gratitudine e Ricoeur ci ricorda che essa in francese, ma anche in italiano, si può rendere con riconoscenza o riconoscimento.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 259. I corsivi sono nostri.

<sup>23</sup> L'autore differenzia tra stato di lotta, che esige la *reciprocità*, e stato di pace, dove il riconoscimento avviene sulla base della *mutualità*.

<sup>24</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 271.

<sup>25</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 271.

Quando si entra in questo clima, in questo stato di pace, il valore dei doni scambiati diviene *incommensurabile*, mentre anche il tempo del ricambiare perde la connotazione della misura. Ma una cosa è certa, come scopriremo anche nel saggio di Mauss: l'occasione del dono ha a che fare con la *festività*, con i rituali e le cerimonie, di cui si è perduto il senso nel mondo arido del nostro vissuto. Oggi ogni momento è buono per richiedere regali, o farli per scopi che esulano dalla generosità e, paradossalmente, non ci rendiamo conto che, rispetto alla mole impressionante di pubblicità su ogni prodotto, la capacità di spesa si è drasticamente ridotta negli ultimi anni, tanto da non meritarcì più il titolo di buoni consumatori.

Sottolinea Ricoeur che bisognerebbe evitare, pur comprendendone le buone intenzioni, la riduzione moraleggiante del dono a dovere, come si coglie nelle pressanti richieste delle istituzioni di carità, religiose e laiche. Il dono si mostra come tale in quella solennità festiva che è la stessa che accompagna il *gesto* del perdono. Nel richiederlo, come il cancelliere Brandt a Varsavia quando si inginocchia di fronte al monumento delle vittime della Shoah, vi è una pedagogia dell'esempio cui nessuno dovrebbe sentirsi estraneo, poiché sono queste le scelte che consentono un passo avanti storico nel consolidare gli stati di pace.<sup>26</sup> È qui dove emerge una relazione stretta tra politica ed educazione, che si avvale dell'ermeneutica come vocazione coraggiosa allo scambio di narrazioni e testimonianza della possibilità di vivere bene, con e per l'altro, all'interno di istituzioni giuste.<sup>27</sup> Ricoeur si è fatto simbolo di tale coraggio etico-politico integrando alla pratica del dono la Legge dell'ospitalità *assoluta e incondizionata*: «L'esplorazione di questa pista è incoraggiata dalla parentela, esistente in molte lingue, fra dono e perdono».<sup>28</sup>

Discorso questo che, negli ultimi dieci anni, si è fatto sempre più difficile, per gli atti devastanti di terrorismo e per un'emergenza migratoria così vasta da essere vissuta quale minaccia in diversi contesti europei. Ma l'intenzionalità con la quale perseguire un'educazione interculturale

<sup>26</sup> Cfr. Paul Ricoeur, «Giustizia e amore: l'economia del dono», in *Paul Ricoeur. L'amore difficile*, D. Jervolino (Roma: Studium, 1995), 135-153.

<sup>27</sup> Anna Vaccarili, «Educazione ed economia del dono in Ricoeur», in *Democrazia dell'educazione*, a cura di A. Gramigna (Milano: Edizioni Unicopli, 2010), 183.

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, «Il perdono», *La Repubblica*, 1 giugno 2003, 35.

profonda e autentica non deve smarrirsi. Nella tradizione culturale europea vi sono segni solidi di apertura all'alterità, a partire dal concetto di traduzione e, quindi, della convinzione che ogni lingua è traducibile in un'altra, secondo una prospettiva universalistica che è dominata dalla curiosità e dal desiderio positivo d'incontro con il diverso. La scuola può e deve essere il teatro di pratica incessante di un *ethos* della traduzione.<sup>29</sup> È in questo modo che si inizia a prendere coscienza delle storie altrui e della sofferenza che le attraversa: «Ne emerge una pedagogia interculturale intesa come esperienza umana e storica fondata sul *sensu del limite*».<sup>30</sup> Nella consapevolezza, non solo di persone ma anche di popoli, delle sofferenze patite ed inferte, si impara a riconoscere che il perdono va oltre la moralità poiché si iscrive nell'ordine della carità: «Grande è la necessità che i popoli sentano compassione gli uni degli altri, immagino la sofferenza degli altri quando gridano vendetta per le ferite inflitte loro nel passato».<sup>31</sup> Si tratta di una strada difficile per la quale è necessario prepararsi con pazienza e umiltà, per questo sarebbe opportuno imparare da giovani a seguirla sotto la guida di maestri saggi.

## TEMPO DEL DONO, DONO DEL TEMPO

Con l'indagine di Mauss si manifesta una prospettiva sulla natura umana che rimane tuttora aperta e produce dialogo, dibattito anche di forti contrasti, in un mondo sempre più impoverito da una crisi economica di cui non si vede la fine e lascia emergere inquietanti paure, che si traducono in chiusura verso ogni differenza. Tutto ciò produce effetti incalcolabili nelle forme educative, ecco perché vorremmo proporre un'educazione al dono fin dalla prima infanzia, che dovrebbe trovare nella famiglia la prima protagonista. Oggi si regala, non si dona, sotto l'egida mercantile che riduce tutto a prodotto di consumo. Il bambino non avverte la presenza del donatore in ciò che riceve, che rappresenta uno dei fattori più significativi e originali dello studio di Mauss. Non riconosce l'altro che dovrebbe diventare soggetto da stimare per il suo gesto, perché la sua attenzione si concentra sull'oggetto-feticcio, sponsorizzato fino all'estenuazione dall'invadenza pubblicitaria. Lo stesso ri-

<sup>29</sup> Anna Vaccarili, *Educazione ed economia del dono in Ricoeur*, 177.

<sup>30</sup> Vaccarili, *Educazione ed economia del dono in Ricoeur*, 184.

<sup>31</sup> Vaccarili, *Educazione ed economia del dono in Ricoeur*, 182.

conoscimento di sé ne risulta impoverito, poiché nell'eccesso di regali che non premiano, tra l'altro, nessun comportamento buono, si evidenzia chiusura egocentrica, narcisismo e attenzione esclusiva a se stessi e ai propri bisogni, o meglio desideri, più immediati. Gli altri, tutti, vengono ridotti al rango di servitori, più o meno consenzienti, di un'arroganza fuori controllo.

Cerchiamo, allora, tornando con la memoria al nostro passato di laureandi, di riprendere il filo conduttore dell'importante scritto dell'antropologo francese. Il *Saggio sul dono*, del 1924, è per certi aspetti il punto d'arrivo di un'evoluzione che ha la sua origine nel saggio sulle «variazioni stagionali degli esquimesi» di vent'anni prima. Le sue osservazioni, sulla linea interpretativa della sociologia di Durkheim, vanno ad un approfondimento decisivo: un fenomeno sociale è comprensibile solo nell'interdipendenza con tutti gli altri, lo stesso osservatore fa parte della propria osservazione, come affermerà Lévi Srauss nell'Introduzione del 1950. È evidente che Mauss considera qui la società come un insieme di relazioni di tipo logico. In questo sistema trova la sua precisa collocazione la definizione di fenomeno sociale, dove l'aspetto nuovo della teoria consiste nel considerare i fattori sociali interagenti al pari delle relazioni logiche nel sistema linguistico.

Mauss inizia il suo discorso sul dono ribadendone «il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligatorio e interessato».<sup>32</sup> Egli si propone di individuare la natura delle transazioni umane nelle civiltà che ci circondano, e che ci hanno preceduto, anche per far luce sulla crisi del dritto e dell'economia del suo tempo. Di qui la necessità di «un metodo comparativo preciso»<sup>33</sup> fra aree ben determinate: Polinesia, Melanesia, Nord Ovest americano. Secondo l'autore lo stato di economia naturale, che consisterebbe nello scambio di beni d'uso fra singoli uomini, sembra non sia mai esistito. Gli scambi non avvengono tra individui ma tra gruppi che si obbligano reciprocamente, sistema che egli si propone di chiamare delle «prestazioni totali», poiché alla base del fenomeno sociale non c'è il singolo ma la collettività. È questa che obbliga a determinati comportamenti entro regole precise:

<sup>32</sup> Marcel Mauss, «Saggio sul dono», in *Teoria generale della magia e altri saggi* (Torino: Einaudi, 1965), 157.

<sup>33</sup> Mauss, «Saggio sul dono», 159.

il soggetto umano non fa che sottostarvi. E nella collettività è da ricercare la *virtù* straordinaria che vincola nel regalo ricevuto, quasi che esso non sia inerte ma porti con sé traccia del donatore. L'ipotesi dell'autore è che il procedimento del dono si realizzi in tre fasi concatenate che trovano fondamento nel principio della *reciprocità*: 1) dare; 2) ricevere (vi deve essere l'accettazione); 3) ricambiare.

A questo proposito osserva Ricoeur: «Da che cosa è costituito il legame tra i tre obblighi, il donare, il ricevere, il ricambiare?»<sup>34</sup> e riporta la considerazione di Mauss, il quale a sua volta si interroga: «quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatore la ricambi?».<sup>35</sup> La risposta, richiamando termini come *forza* o *energia*, è sconvolgente per la cultura scientifica occidentale: «Nelle cose scambiate, nel potlâc, c'è una virtù che costringe i doni a circolare, a essere dati e a essere ricambiati».<sup>36</sup> È la parola maori *Hau* che scandisce la potenza implicita del dono, ed è proprio la precisa volontà dell'etnologo di attenersi alla chiave di lettura indigena a suscitare la critica. Lévi-Strauss nella *Introduzione all'opera di Marcel Mauss* considera inadeguata sul piano epistemologico l'interpretazione da lui fornita. Per Lévi-Strauss la *Hau* è solo la forma cosciente con la quale i maori rivestono una necessità inconscia.<sup>37</sup> In sostanza non vi è alcuna forza o virtù magica ma una semplice regola di scambio. E se il pensiero, a questo punto, non scientifico ma narrativo cogliesse una verità imprevedibile? Se avesse intuito che gli esseri umani nelle società arcaiche sceglievano la regola del dono e del ricambio, almeno per le situazioni festive, che si possono anche definire *sacre*, al posto degli scambi per interesse? Certo, nella consapevolezza da parte loro di un vero e proprio salto qualitativo tra una forma e l'altra, che è dimostrato da ciò che abbiamo già chiamato rischio. Un atto di straordinarietà ai limiti dell'istinto di conservazione: rischiare la propria credibilità ponendola nelle mani dell'altro con la speranza di creare il vincolo sociale. Mi sembra una prospettiva degna di essere indagata, in particolare per la

<sup>34</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 254.

<sup>35</sup> Mauss, «Saggio sul dono», 158.

<sup>36</sup> Mauss, «Saggio sul dono», 227. Lo studioso francese fa riferimento ad un rituale diffuso tra le popolazioni indiane degli Stati Uniti e del Canada studiate da Franz Boas in *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl* (1897).

<sup>37</sup> Claude Lévi-Strauss, «Introduzione all'opera di Marcel Mauss», in Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, XLII.

sua portata educativa che troverebbe punti d'appoggio nella storia e nelle scienze umane.

Ricoeur, non a caso, richiama il saggio di Marcel Henaff<sup>38</sup> e la sua nozione di enigma del dono reciproco cerimoniale, che troverebbe soluzione nel mutuo riconoscimento simbolico.<sup>39</sup> Per giungere a risolvere la questione, egli analizza in via preliminare quella categoria del senza prezzo cui già abbiamo fatto cenno. La cosa più importante è che il dono non appare affatto ai suoi occhi una forma arcaica dello scambio commerciale,<sup>40</sup> ma un elemento di carattere cerimoniale che fonda lo scambio su altri presupposti, quelli, appunto, che hanno la valenza simbolica del riconoscimento. Per questo abbiamo voluto impiegare nel titolo del paragrafo il richiamo al *tempo* del dono, al fattore festivo, rituale, che lo caratterizza. Socrate viene portato come esempio classico di un insegnante che opera nella logica del *senza prezzo* e, a differenza dei sofisti, «non accetta altro che i regali che al tempo stesso rendono onore a lui e agli dei».<sup>41</sup> Non vi è dubbio che oggi conosciamo bene l'*efficienza* dell'esperto a pagamento. Ciò rientra nella prassi del mercato, che non è di per sé il demonio, ma crediamo non vada dimenticato, per chi opera nel mondo della formazione, l'esempio di Socrate.

Per Henaff rimane aperto il dubbio sull'obbligo di ricambiare il dono che per Mauss, come sappiamo, è legato alla virtù implicita, magica, della cosa donata. La sua soluzione invece sta nel riconoscimento che i protagonisti del doppio gesto, dono e contro-dono, instaurano tra loro. Ma occorre insistere, secondo Ricoeur, sulla profonda differenza tra scambio commerciale e scambio di doni, e tale differenza è siglata dal carattere sacro del secondo. In esso i *partner* convergono attraverso una disposizione rituale «in vista di sottrarre lo scambio dei doni dagli scambi di ogni sorta della vita quotidiana»,<sup>42</sup> che sono a tutti gli effetti *profani*, con la precisa volontà di sottolineare e proteggere il carattere *festivo* dello scambio.<sup>43</sup> Sta qui, per noi, il fulcro della questione educativa, nella com-

<sup>38</sup> Marcel Henaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (Paris: Le Seuil, 2002).

<sup>39</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 262.

<sup>40</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 262.

<sup>41</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 262.

<sup>42</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 273

<sup>43</sup> Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, 262.

presione della differenza tra una banale transazione di rilievo economico e la messa in risalto di sé (auto-riconoscimento) attraverso un gesto di generosità pura. Non meno importante l'imparare a ricevere con umiltà e ad esercitare la virtù della riconoscenza che conduce a contraccambiare di cuore. Uno dei peggiori atteggiamenti umani è l'incapacità di accettare il dono dell'altro, il provare umiliazione e vergogna verso un gesto liberale di riconoscimento, che non pretende niente in cambio. Il sottrarsi subdolamente alla riconoscenza è un violento atto di presunzione, destinato a seminare inimicizia e a sconvolgere lo stato di pace, anche se solo a livello di relazioni personali.

Le dinamiche del dono non sono esenti, va detto con chiarezza, da contraffazioni e inganni. Scriveva Baudrillard: «il dono è il nostro mito. Il processo simbolico primitivo non conosce la gratuità del dono, non conosce che la sfida e la reversione degli scambi». <sup>44</sup> Posizione intransigente, è stato detto da più parti, ma che consente di svelare l'illusione che si cela dietro il metamessaggio rassicurante di una contemporaneità, che ormai non è più la nostra della crisi infinita: il mercato globale *dona* lavoro, i mass media *donano* informazioni, oppure lo Stato del *welfare dona* servizi gratuiti ai propri cittadini. Eppure vi è una modalità del dono che sembra resistere e offrirsi a noi nella sua semplice verità: il *dono del tempo*. Abbiamo avuto il privilegio di affrontare esperienze di vita presso comunità indigene del Messico. Al loro interno, per tradizione immemorabile, si coltiva la nozione di *tequjo*, cioè di un tempo-lavoro che viene dato gratuitamente, secondo le indicazioni dell'assemblea, per organizzare le feste, che sono sempre sacre, scandite da rituali e cerimonie complesse. I prescelti sono orgogliosi del loro compito, che non avrà alcun compenso, ma la gratitudine e la stima dei concittadini. Di frequente il *tequjo* si estende nella forma dell'aiuto verso chi è in difficoltà, nella solidarietà operosa nel riparare una casa o nella partecipazione alle attività agricole della semina e del raccolto. Nella nostra cultura, dove il tempo è denaro secondo un vecchio proverbio caro al capitalismo, viviamo l'ossessione privatistica dell'operare solo per fini strumentali e orientati al nostro vantaggio. Ci siamo dimenticati che il tempo è molto più del denaro; esso rappresenta l'arco esistenziale dentro il quale possiamo metterci alla prova e realizzare i nostri talenti, che spesso non sono spendibili come

<sup>44</sup> Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* (Milano: Feltrinelli, 1984 [1976]), 52, nota.

una moneta ma come un'occasione unica, per imparare a conoscere meglio noi stessi e gli altri. Questo, per fortuna, lo hanno capito quanti, in diversi settori, si dedicano a pratiche di volontariato, che presentano un profondo valore formativo, basti pensare quanto pesa al loro interno il dialogo tra generazioni e la scoperta del rilevante significato del lavoro comune, cooperativo, collaborativo.

Certo, il tempo che si dona non piace ai conservatori di ogni tempo, a quelli che ci vogliono vedere chiaro e immaginano trame eversive o, comunque, scelte che possano mettere in discussione lo *status quo*. L'esempio di Socrate rimane tuttora un punto di riferimento che ben si presta a chiarire i rischi di questa forma di dono. Egli va in giro per Atene, parla con quanti sono disposti al dialogo, interroga quelli che ritiene dovrebbero essere più sapienti di lui, nonostante il responso dell'oracolo di Delfi. Ogni luogo diventa un'*agora*, un fulcro di civile scambio di opinioni, dove esercitare in forma più o meno diretta l'ideale di una *paideia* e, quindi, di una comunità educante proprio in quanto dialogante. Socrate è *ironico* e *maieutico* (aiuta ognuno a tirar fuori da sé, a partorire le proprie idee), perché questi sono gli strumenti del suo metodo educativo. Eppure nel migliore dei casi viene descritto, come nella commedia *Le nuvole* di Aristofane, in qualità di un perdigiorno, uno che il tempo non lo dona ma lo spreca, con la testa fra le nuvole, appunto, inseguito dagli strali minacciosi della moglie infuriata, una macchietta innocua, in sostanza. Nel peggiore dei casi, come dimostra la sua vicenda personale con tanto di condanna a morte, viene accusato di corrompere i giovani e di mettere in discussione le divinità, proprio attraverso quel dono del suo tempo che il potere gli rimprovera. Anche nel dono del tempo, dunque, vi è un rischio, quello della incomprensione, del sospetto.

Forse per districarsi da questa trama insidiosa, che sempre tessono gli invidiosi e gli opportunisti di ogni tempo e di ogni luogo, bisognerebbe mettersi nella condizione che suggerisce Derrida,<sup>45</sup> che consiste nel ritrarsi, nel non mettere in campo risposte, nel non lasciar trasparire interpretazioni, al fine di lasciare l'altro libero di esprimersi, di gestire il tempo del proprio raccontarsi. Un'opera consapevole di decentramento, quindi, che svuota il tempo, che ognuno di norma riempie di sé, per la-

<sup>45</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa* (Milano: Raffaello Cortina editore, 1996).



sciare spazio all'altro, all'*attesa* dell'altro. Secondo Donati<sup>46</sup> il tempo personalizza le relazioni tra i soggetti che si incontrano, poiché si fa tempo condiviso che permette di entrare nell'intimità, secondo una visione del dono che marca una linea di confine tra religioso e sociale. Il dono rende possibile la trascendenza della relazione, quando il sociale sceglie la radicalità dell'umano e quest'ultimo la trascendenza nel divino.

Infine due parole sulla Banca del Tempo, che si configura nella dimensione di uno scambio di tempo e di competenze. Questa esperienza che si è diffusa in vari settori, dalla cura di piante a quella degli animali, dal *baby sitting* all'assistenza nell'uso del *computer*, dalle ripetizioni scolastiche allo yoga, non manca di situazioni interessanti anche sul versante della riflessione. È chiaro, ad esempio, che è impossibile quantificare l'equivalenza tra competenze e, proprio qui, emerge il bello di uno scambio che ha la connotazione del dono, perché è consapevole di una qualità che viene oggettivata nella prestazione come dono di sé; del resto ha considerato Todorov: «Quando faccio un lavoro per il piacere di farlo non penso a me; quando ammiro o comunico indietro sullo sfondo. Eppure ogni volta rafforzo la mia esistenza».<sup>47</sup> Ci sembra che l'esperienza della Banca del Tempo vada in questa direzione del piacere del fare le cose, come è dimostrato dalla scelta di quei soci di cambiare l'indicazione della loro competenza, avendone gli strumenti, quando non trovavano un adeguato numero di richieste di prestazione, per favorire gli altri nelle loro esigenze. Viene spontaneo un richiamo al radicalismo umanistico<sup>48</sup> di Illich quando, contro la burocratizzazione del tempo amministrato dai potentati economico-finanziari per quanto riguardava ogni forma di apprendimento, vi opponeva la dignità del maestro liberamente riconosciuto. L'immagine, non poi così utopica, era quella di una libertà di incontrarsi e di scambiare informazioni su interessi coincidenti, secondo una qualità del tempo donato reciprocamente. L'importante era favorire, attraverso il supporto tecnologico (erano gli anni Settanta e non vi era internet), le opportunità di incontro e di comunicazione tra individui motivati dagli stessi interessi, questione quanto mai significativa sul terreno degli apprendimenti questa della motivazione e dell'in-

<sup>46</sup> Pierpaolo Donati, «Il dono in famiglia e nelle altre sfere sociali», in *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Eugenia Scabini e Giovanna Rossi (Milano: Vita e Pensiero, 2000), 55-102.

<sup>47</sup> Tzvetan Todorov, *La vita in comune, L'uomo è un essere sociale* (Milano: Pratiche, 1998), 172.

<sup>48</sup> Erich Fromm, «Presentazione», in Ivan Illich, *Rovesciare le istituzioni* (Roma: Armando, 1977), 9.

teresse. La svolta descolarizzante della società ha fatto il suo tempo, ma rimane forte l'idea di una differente visione dell'uomo «poiché il *cliente* delle istituzioni scolastiche non ha né autonomia né possibilità di maturare individualmente, tanto che la volontà di scolarizzazione universale rappresenta un'impresa prometeica dai limiti sempre più evidenti». <sup>49</sup> Se iniziassimo a pensarla come dono, è nostra convinzione, emergerebbe la gioia di apprendere. ■

### Nota sull'autore:

ANITA GRAMIGNA. La sua ricerca si dipana nell'ambito dell'epistemologia della formazione e dei suoi approdi all'etica. Negli ultimi 15 anni, ha esplorato i processi di costruzione della conoscenza come si sono strutturati nei territori di frontiera, sia in senso prettamente scientifico e disciplinare (multimedialità, nanoscienze, neurobiologia), che etnografico (i saperi ancestrali presso le comunità indigene in diversi Paesi dell'America Latina: Messico, (nei seguenti stati: Chiapas, Oaxaca, Sonora) Guatemala, Brasile, Argentina, Ecuador, Colombia, Bolivia, Perù, Amazzonia. In entrambi gli ambiti, si è cercato di fare un'analisi della struttura logica dei processi attraverso i quali, in quei contesti, si è venuta costruendo quel particolare tipo di euristica, di formazione e, più in generale, di conoscenza. È direttrice del Laboratorio di *Epistemologia della Formazione* presso l'Università di Ferrara, dove insegna Pedagogia Generale e Metodologia della Ricerca Educativa. Svolge importanti incarichi scientifici e didattici presso prestigiose università straniere dalle quali ha ricevuto ben dieci nomine a *visiting professor*. Fra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo: *Neurobiologia dell'educazione* (Milano: Unicopli, 2014); *Dinamiche della Conoscenza. Epistemologia e prassi della formazione* (Roma: Aracne, 2015); *Il Mondo degli Incanti. Un'indagine di campo presso la tribù Yaqui del Sonora*, (in coll. con C. Rosa) (Roma: Aracne, 2016); A. Gramigna e Y. Estrada Ramos, *Epistemologia della formazione e Metodologia della ricerca. Un'indagine presso la popolazione Maya Kaqchikel del Guatemala* (Milano: Unicopli, 2016).

<sup>49</sup> Marco Righetti, *Imparare ad essere* (Bologna: Pitagora editrice, 2000), 64.