

Non è gentile accontentarsi delle parole. Il dono del senso

Paolo Sommaggio

ABSTRACT

Questo scritto tratta alcuni aspetti caratteristici del dono nella società giapponese. Nello scambio del dono, l'oggetto conferito e gli agenti che vi partecipano si trasformano in simboli e la relazione che li lega può essere avvicinata al linguaggio, al logos.

“Kotowa da wa warui”

(trad. it.: “Non è gentile accontentarsi delle parole” antico detto giapponese che accompagna lo scambio di un dono¹)

“Hoc habeo, quodcumque dedi” (antico detto attribuito al poeta Rabirio, in Seneca, *De beneficiis*, 6, 5)

“Ecco perché si eleva un tempio alle Grazie in un luogo dove sia bene in vista: è per insegnare a ricambiare i benefici ricevuti” (Aristotele, *Etica nicomachea*, 1133, a 3-5)

SOMMARIO: 1. ESORDIO; 2. METAMORFOSI DELL'OGGETTO DONATO; 3. METAMORFOSI DEI SOGGETTI DONANTI; 4. METAMORFOSI DEL MESSAGGIO. IL RITO; 5. EPILOGO.

1. ESORDIO

Sembra che il termine *dono* derivi etimologicamente dal sanscrito: *rah, ratih*. L'espres-

¹ Gran parte del materiale sulla cultura giapponese, di cui mi sono servito per la formulazione di queste riflessioni, proviene da J. Cobbi, *L'obligation du cadeau au Japon*, in C. Malamoud (a cura di), *Lien de vie noeud mortel. Les Représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde entier*, Paris, 1988, pp.113-165.

PAROLE CHIAVE

DONO; SCAMBIO; SACRIFICIO; LINGUAGGIO; LOGOS; STRUTTURA; SIGNIFICANTE; SENSO.

sione significa cosa gradita, cosa piacevole². Ricevere un dono, però, non è sempre una fortuna³, poiché implica il sorgere di una par-

² Altri percorsi etimologici sono reperibili in E. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, in «L'Année sociologique», 3, pp. 7-20; si veda, naturalmente, anche Id., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, v. I, (trad.it.) Id., *Il vocabolario delle istituzioni europee*, Torino, 1976.

³ Come è noto il nipote di Emile Durkheim, Marcel Mauss, ha fornito la prima e più importante opera di approfondimento sociologico ed etnografico relativa al dono, che oggi può essere considerata un classico per la sua originalità e completezza, indicando nella simbolizzazione il suo fine non materiale. Come è altrettanto noto, egli sottolinea con particolare arguzia l'ambiguità che pervade l'espressione «dono» nelle lingue germaniche antiche: il termine *gift*, infatti, indica tanto dono che veleno vedi M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «Année sociologique» (nouvelle série), 1, (1925), ora in Id., *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, pp. 145-279 (nuova ed. Paris, 2007); (trad. it.), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, 1991 (ed. or. 1965), nota p. 267. Dal 1982 in Francia la critica al sistema economico basato unicamente sul profitto, l'approfondimento degli studi sul dono e la riscoperta di Marcel Mauss hanno dato origine al movimento anti-utilitarista (da cui l'acronimo MAUSS: Mouvement Anti Utilitariste dans les Sciences Sociales), animatore della rivista «La Revue du MAUSS». Recentemente è apparso in questa stessa rivista un articolo molto

ticolare sollecitazione, ovvero l'impegno a rendere. Potremmo pensare che questa reazione costituisca semplicemente un gesto che genericamente definiamo educato, ma ad uno sguardo più attento lo scambio di doni costituisce l'indizio di relazioni culturali e sociali molto più profonde⁴. Tanto da costituire una

interessante ai fini delle nostre riflessioni: F. Fistetti, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia*. Alain Caillé e la "Revue du MAUSS", (2010), on line www.journaldumauss.net. Questo saggio rappresenta l'introduzione alla traduzione italiana di un recente testo di Alain Caillé: A. Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, Paris, 2009, (trad.it) *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione*, Genova, 2010. Alain Caillé è docente all'Università di Parigi Nanterre ed autore, nel lontano 1992 con il collega canadese Jacques T. Godbout (professore emerito al National Institut of Scientific Research della Università di Montreal), di uno dei testi più noti, *Lo spirito del dono*, ove si tracciano le basi per una identità individuale e collettiva in una prospettiva critica rispetto alla impostazione utilitarista sulla base della constatazione che oltre alla azione "interessata" esistono anche forme d'azione che hanno come scopo il proprio riconoscimento come agenti e che aprono un accesso al simbolico. J.T. Godbout, *L'Esprit du don*, Paris, 1992, (trad.it, A. Salsano), *Lo spirito del dono*, Torino, 1993. Ricordo, per inciso, che la Rivista del movimento si è chiamata «Bulletin du MAUSS» dal 1982 al 1988, mutando poi denominazione in «Revue du MAUSS» dal 1988 sino al 1993 (trimestrale). Da questa data la rivista è semestrale.

4 Possiamo trovare una conferma, certo indiretta, tra matrici culturali del dono e matrici culturali della società, intesa come gruppo costituito da relazioni reciproche. Appare degno di considerazione il fatto che l'espressione *communitas* derivi dal termine *munus* che significa legge, ufficio, ma anche dono in un significato particolare ovvero ciò che si dà per saldare un impegno precedente rispetto alla dazione. Una sorta di *obbligo* che impone di rinunciare in parte alla propria assolutezza, in funzione del sorgere di una realtà che supera la (presunta) autarchia dell'individuo. Dunque non un contratto sociale, se per contratto intendiamo una relazione sinallagmatica a base volontaria dominata dall'interesse e dall'utile, ma una sorta di *munus*, sociale potrebbe indicare più compiutamente la relazione di base della comunità, intesa come entità ove il soggetto si manifesta. Considerazioni analoghe si ritrovano in R. Esposito, *Il dono della vita tra «communitas» ed «immunitas»*, in M. Fimiani-V.G. Kurotschka-E. Pulcini (a cura di), *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, 2004, pp. 63-77. Del medesimo autore si vedano altresì Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, 1988 e Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, 2002.

vera e propria sorgente della comunità politica e giuridica alternativa, per molti aspetti, alla nota metafora del "contratto sociale" (fondata sull'individualismo e sulla volontarietà del sinallagma contrattuale) tanto cara agli autori del Giusnaturalismo moderno.

In una delle sue opere forse più note, il *Saggio sul dono*⁵, Marcel Mauss indica con il termine paradigmatico di *potlâc* un analogo contesto di prestazioni e controprestazioni che costituisce e cementa i legami sociali presso alcune tribù del Nord-ovest americano⁶. La pratica del *potlâc* (che significa essenzialmente nutrire o consumare) si svolge in occasione di banchetti rituali ed assume i connotati di una vera e propria "lotta per la ricchezza"⁷, nel corso della quale ogni capo tribù cerca di mostrarsi più munifico degli altri gareggiando in generosità. Nella relazione agonistica, che si instaura tra i gruppi, si consuma l'abbondanza di beni in offerte e controfferte "al rialzo". Questa cerimonia tuttavia si conclude, il più delle volte, con la uccisione dei capi delle tribù, i quali pagano sulla propria pelle la natura tanto rituale quanto sacrificale del *potlâc*. I beni offerti, il loro scambio, ed il loro sacrificio, assumono valore e senso nel momento dello scontro, della gara che innesca una relazione di reciprocità potenzialmente infinita: una particolare forma di relazione sociale, che preesiste rispetto al singolo, si manifesta nel rapporto agonistico e, indirettamente, ri-afferma il gruppo sociale.

Anche nella società contemporanea, dove riteniamo che l'elemento individuale e volontario costituisca la base etica della azione del dono, possiamo notare come dietro certi gesti si celino invece schemi di azione che anticipano la soggettività, forse costituendola. Il rapporto tra donante e ricevente, che solo in

5 Mauss, *Saggio sul dono*, cit.

6 Sul concetto di *potlâc* vedi *ibidem*, n. 3, p. 162 (edizione italiana); vedi inoltre G. Meillassoux, voce «Potlach», *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1980 t. 13, p. 424, ed inoltre U. Galimberti, *Il corpo*, Milano, 1989, pp. 247-251. Per ulteriori approfondimenti sul concetto di "dare" come rapporto di forza, rimando a J. Starobinski, *A piene mani: dono fastoso e dono perverso*, Torino, 1995.

7 Questa espressione è stata coniata da H. Codere, *Fighting with Property; a Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare*, Seattle, 1950.

apparenza si instaura *ex novo*, pre-esiste infatti tanto alla offerta quanto alla controfferta e trascende entrambe, manifestando una relazione che appare molto simile ad una relazione sociale di tipo linguistico.

Per analizzare questa particolare forma di reciprocità all'interno della nostra cultura, utilizzeremo (come veri e propri strumenti ermeneutici) alcune considerazioni relative ad azioni sociali di dono in una cultura differente, quella giapponese. Quella società costituisce un terreno privilegiato di analisi poiché ignora apertamente la volontarietà e la individualità nello scambio di doni. Il Giappone, infatti, può essere considerato figura di quello che la cultura occidentale definisce come luogo estraneo, il luogo Altro: dunque perché non ricercare ciò che costituisce una delle matrici celate della nostra società in un luogo ove certi schemi si presentano con maggiore evidenza. Non vi è, in quel contesto sociale, alcun mistero sul fatto che la fitta rete di relazioni di dono e ricambio sia indisponibile al singolo⁸.

La brevità di questo intervento ci impone, tuttavia, di tratteggiare solo alcuni elementi della cultura giapponese, senza alcuna pretesa di esaustività o di particolare approfondimento.

Pertanto ci limiteremo ad analizzare come, nello scambio del dono, l'oggetto conferito e gli agenti (che vi partecipano) si trasformino in senso simbolico e quale valore costituisca questa particolare relazione che avvicineremo al linguaggio, al *logos*.

Infine questo scritto, se possibile, vuole rendere omaggio ad una popolazione così diversa nelle forme quanto così simile nelle strutture relazionali alla cultura del nostro paese. Un gesto che assume un particolare significato proprio oggi che quel paese è stato tristemente colpito da catastrofi tanto grandi.

8 Un'interessante analisi della società giapponese che approfondisce l'importanza dello scambio dei doni si trova in: R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston, 1946, trad. it., *Il crisantemo e la spada*, Bari, 1993; vedi inoltre B. Harumi, *Gift-Giving in a Modernizing Japan*, sta in T. Sugiyama Lebra - W.P. Lebra, *Japanese Culture and Behavior*, Hawai'i, 1987, pp. 158-170; per una puntuale e profonda raffigurazione della cultura giapponese vedi: C. Nakane, *Japanese Society*, London, 1970, (trad. it.), *La società giapponese*, Milano, 1992.

2. METAMORFOSI DELL'OGGETTO DONATO. LA TRASFIGURAZIONE

Esaminiamo le unità base della relazione che costituisce l'azione del dono in Giappone. Innanzitutto possiamo constatare che la funzione comunicativa dello scambio è resa possibile dal fatto che non è il contenuto del dono ciò su cui si concentrano l'interesse del donatore e del ricevente⁹. L'interesse maggiore è concentrato invece sulla presentazione, sulla composizione, sulla preparazione, sulla forma, sulla manifestazione di quanto viene offerto.

La tradizione culturale giapponese prevede, infatti, una serie di infinite combinazioni delle forme esteriori in cui il dono può manifestarsi; sarà perciò la presenza e la disposizione di quegli elementi a caratterizzare e a porre in essere l'azione di scambio. La confezione, infatti, costituisce di gran lunga il tema più importante dell'omaggio, anche in termini di valore economico: la scelta della carta, la sua qualità, il suo colore e consistenza, la sua elaborazione definiscono e caratterizzano il dono celando l'oggetto, celebrandone una vera e propria sacralizzazione (allontanandolo dallo sguardo).

L'allontanamento metaforico generato dalla confezione consente l'attivarsi di una vera e propria trasmutazione: la realtà materiale, bruta, del manufatto muta in un significante che partecipa di una sorta di linguaggio¹⁰. Il lemma-dono può così diventare, dunque, la rappresentazione di se stesso a colui che viene omaggiato: la sua simbolizzazione.

Il dono, pertanto, se da un lato è caricato di forza simbolica, dall'altro viene eroso nel contenuto. Questo processo di trasfigurazione (o evaporazione) consente la sua metamorfosi.

L'oggetto consegnato, come tale, "muore" occultato e trasformato dall'imballaggio, per presentarsi (una nuova nascita) come puro significante, come puro segno¹¹. Una sorta di rito sacrificale.

9 A tale riguardo vedi il saggio di R. Barthes, *L'empire des signes*, Gêneve, 1970; (trad. it.), *L'impero dei segni*, Torino 1984, pp. 51-55; in particolare p. 54.

10 La prima formalizzazione del termine «significante» è contenuta come noto in F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1922, (trad. it.), *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, 1997, pp. 83-88.

11 Sulla nuova forma di valore dello scambio vedi G. Piana, *Baudrillard ed il partito preso dell'illusione*, Postfazione alla

Solitamente, infatti, il rito del dono in Giappone consiste nello scambio di piccoli oggetti di prezzo modesto, presentati tuttavia con una cura ed un apparato certamente non proporzionati rispetto al valore economico di ciò che viene regalato.

La metamorfosi, resa possibile dall'involucro, costituisce un vero e proprio sacrificio poiché allontana dallo sguardo (creando una membrana dialettica che separa dentro e fuori) e confina ciò che viene donato in una ulteriorità spaziale e temporale¹². Il contenuto, infatti, è confinato in un altrove nascosto che rende la superficie (che lo rappresenta) il vero centro di attrazione. In altre parole, più ci si avvicina al contenuto (ad esempio eliminando gli involucri) più si procede (anche in termini cronologici) nel sistema di rimandi e più si ha l'impressione che gli stessi non rimandino a null'altro che a loro stessi¹³. Come in un gioco di specchi in cui l'immagine si perde in mille frammenti di qualcosa che sfugge sempre allo sguardo dell'osservatore. Ciò che emerge in questo rimbalsarsi di significanti è la relazione che a queste modalità dà forma, dirigendole. Il rito del dono, dunque, sacrifica l'oggetto per consentire una epifania: l'epifania di un *logos*, ovvero di quell'insieme di relazioni ad un tempo razionali e linguistiche.

3. METAMORFOSI DEI SOGGETTI.

GLI OFFICIANTI

Tuttavia nel rito del dono non viene sacrificato solamente l'oggetto, ma anche l'assolutezza dei soggetti che vi partecipano¹⁴. Vediamo in quale modo.

edizione italiana di J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Paris, 1995; (trad. it.), *Il delitto perfetto*, Milano, 1996, p. 159.

12 Il rapporto paradossale che esiste tra dono e tempo è il tema centrale del saggio: J. Derrida, *Doner le temps*, Paris, 1991, (trad. it.) Id., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, 1996; vedi in modo particolare pp. 44 e ss.

13 Traggo spunto per queste suggestioni da J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage*, sta in Id, *Ecrits*, Paris, 1966, (trad. it.) *Scritti*, Torino, 1974; soprattutto pp. 230 e ss.

14 Gli elementi simbolici rilevanti nella relazione di dono sono all'opera, altresì, nella cd. donazione degli organi. Mi sia consentito, su questo tema, rimandare al mio P. Sommaggio, *Il dono preteso. Il problema del trapianto di organi: legislazione e principi*, Padova, 2004.

La serie di rimandi simbolici, di cui si compone l'azione rituale del dono, si caratterizza anche per una forma di obbligatorietà (di natura etica) che non lascia né il mittente né il destinatario completamente autonomi nell'atto di offrire e di ricambiare ma indica un sentiero "comunicativo" costituito di tracce già segnate. Una sorta di contesto "deontologico" in cui la scelta si impone come un dovere indisponibile e tuttavia non soverchiante.

Un labirinto fatto di rappresentazioni che tentano di rimandare a qualcosa d'altro, ma che quanto più faticano a sfuggire a questo continuo rimbalzo, tanto più consentono l'emergere di una forma di eticità: come se partecipassero di una struttura comportamentale che sembra manifestarsi da sé, un linguaggio non verbale con il quale i protagonisti cercano di comunicare l'uno con l'altro.

Gli artifici attraverso cui il giapponese viene immerso in questa fitta rete di rapporti di scambio sono molteplici. Il donante, innanzitutto, si propone in qualità di agente etico quando¹⁵, attraverso la cura tributata alla confezione dell'oggetto, sacrifica quest'ultimo a favore della sua sublimazione in simbolo comunicativo, rendendo indirettamente omaggio a ciò che consente a questa pura forma di entrare in un contesto, ovvero la struttura che abbiamo denominato deontologica¹⁶. In questo modo, inoltre, egli relativizza l'assolutezza della sua individualità e della sua volontarietà: tanto più il dono è ben confezionato, tanto meno esso dovrà risultare originale ed esclusivo, ma piuttosto frutto di un'attenta ricerca e studio di quelle indicazioni non scritte (che pertanto assumono una nota prescrittiva) che fanno parte di un certo «galateo dell'omaggio». Impegni che si riflettono anche sul ricevente, che a sua volta è obbligato a ricambiare attraverso modalità del tutto analoghe.

Tutto è pronto: la trasformazione di chi offre e la trasformazione di chi riceve. L'eventodono, nella sua ripetizione rituale, dispiega in questo modo la sua intima funzione sacrale:

15 Sul rapporto tra esistenza e dono nella società occidentale in particolare nei rapporti tra soggetti durante la terza età, vedi: E. Guidolin, G. Piccoli, *L'imbarazzo della vecchietta. Lettura psicopedagogica della condizione anziana*, Padova, 1991.

16 Cfr. Barthes, *op. cit.*

la metamorfosi-trasformazione degli agenti e dell'agito in una relazione comunicativa¹⁷.

Il dono viene offerto: l'offerta provoca una risposta necessaria che mantiene la comunicazione aperta, "obbligando" alla risposta¹⁸.

Il messaggio (e di messaggio è corretto parlare dato che si tratta di un contesto comunicativo anche se non viene espresso attraverso le parole), si svolge su livelli differenti.

Il primo livello è materico in un senso ben preciso: il semplice scambio, la *traditio* di un bene qualsiasi per sé sola non permette alcuna trasfigurazione comunicativa. Solamente se l'oggetto viene in qualche misura modificato, celato, sacrificato è possibile salire ad un livello ulteriore. Questo primo piano, dunque, esprime l'azione trasformativa sull'oggetto-dono che, come abbiamo visto, viene mutato in puro significante.

Ma vi è di più; il fine determinante di questa prima fase del rito è non solo quello di "distillare" l'oggetto, ma altresì quello di trasfigurare le due parti della relazione per il fatto che (e nel momento in cui) entrano in rapporto: si sacrificano anch'esse nell'evento-dono. O, meglio, perdono la propria assolutezza ed originalità (individualità e volontarietà).

Questa metamorfosi genera una modificazione del livello della relazione: consente di raggiungere un ulteriore livello. Mentre infatti il rapporto primitivo (quello per dire che ha originato l'occasione del dono) è tra due individui in carne ed ossa, il secondo costituisce entrambi come partecipi del contesto comunicativo comune che li rende ruoli di una relazione più complessa, con la quale entrambi si rapportano e che permette loro, in quanto *medium*, di rapportarsi¹⁹. E questo

17 Cfr. M. Godelier, *L'énigme du don*, Paris, 1997, p. 21.

18 Il termine che indica l'obbligatorietà del dono, come risposta alla benevolenza altrui nelle relazioni sociali è indicato, nella lingua giapponese, dalla espressione *giri*. Questo termine esprime il connettersi di legame sociale, obbligo e scambio. Cfr. J. Cobbi, *op. cit.*, p.116, ed inoltre Id., *Don et contre don. Une tradition à l'épreuve de la modernité*; sta in A. Berque (a cura di), *Le Japon et son double*, Paris, 1987 pp. 159-168; vedi anche Id., *Pratiques et représentations sociales des japonais*, Paris, 1983.

19 A differenza tanto dell'individualismo metodologico quanto dell'olismo, il dono si pone veramente come me-

legame ha le stesse sembianze di un discorso, di un *logos*.

La fonte di cui si serve questo linguaggio è proprio l'evento-dono che, grazie al sacrificio/rinascita di tutti i termini che ne fanno parte (l'oggetto e i due soggetti), consente il rinnovarsi continuo, di persona in persona, di tempo in tempo, di generazione in generazione, di una realtà che, pur essendo sempre differente, rimane costante nel proprio mutare²⁰.

Il dono, quindi, è come un rito che manifesta la presenza, in un certo contesto culturale, di una realtà relazionale che ha perso la sua natura materica a favore di una natura simbolica, non logorabile e, perciò, sempre sussistente. L'importanza dell'individuo in questa attività metamorfica è data dal sacrificio di una parte della sua assolutezza (individualità e volontarietà) a favore di una vera e propria epifania. L'epifania di una realtà, quella del *logos*, che esiste prima e oltre a lui. Che, in altre parole, non è a sua disposizione.

L'aver coscienza di questa forza permette, forse, di vivere con serenità l'evento della caducità, l'evento del passaggio, della trasformazione. Di ogni trasformazione: anche da individuo a parte di una comunità.

Il costo di mantenimento di un simile contesto è molto alto: la negazione delle pretese di assolutezza delle soggettività individuali che partecipano al rito. Un buon esempio per l'*ethos* della società contemporanea²¹.

Questa operazione di distillazione, che culmina nello scambio del dono, appare dunque come una operazione altamente simbolica: un rito sacrificale di passaggio, di trasformazione, che permette di fare esperienza del *logos* e, con

dium anche in quanto paradigma che differisce da ambedue i precedenti approcci i quali considerano o l'individuo o il gruppo come concetti primitivi ed assoluti. Su questo tema rimando ad A. Caillé, *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Torino, 1998.

20 Sul rapporto tra dono e suicidio del donante vedi M. Perniola, *Scambio simbolico, iperrealismo, simulacro*, in «Aut Aut», (1979), n. 170-171, p. 70.

21 Si veda a tale riguardo, A. Salsano, *Il dono: solidarietà e interesse*, in «Democrazia e Diritto», n. 2/3, (1994), pp. 516-525; R. Guidieri, *Ulisse sena patria: etica ed alibi del dono*, Napoli, 1999; si veda altresì C. Champetier, *Homo consumans: morte e rinascita del dono*, Casalecchio (BO), 1999.

esso, di un fenomeno molto importante: la nascita di quello che siamo soliti definire il senso.

4. METAMORFOSI DELLA RELAZIONE. IL RITO

Come è noto, nella società occidentale la modalità di estrinsecazione di rapporto simbolico tra due elementi è data da quello che possiamo definire un rimando analogico, ossia lo "stare per". Il simbolo è ciò che sta per qualcosa d'altro. In ciò si manifesta tanto l'oggetto della rappresentazione quanto un *surplus*, che può essere indicato come un'immagine e quindi un rimando diretto, oppure una forma di relazione indiretta in quanto situata in un *medium* posto tra l'oggetto e la sua rappresentazione. Questo *medium* è frutto di una sedimentazione di aspetti tanto culturali quanto storici, di costume e di sensibilità: sempre e comunque un ponte che collega due realtà²².

Il dono in Giappone non sfugge a questo tipo di logica, o meglio, il rapporto tra il donante ed il ricevente è sì rappresentato dallo scambio, ma questo è solo la superficie. In realtà le cose stanno in maniera diversa: la trasformazione dei relati e dell'oggetto rimanda costantemente alla relazione ("stanno per" la relazione); eppure, a sua volta, il processo di simbolizzazione di questa relazione non trova alcuna realtà simbolica ulteriore nella quale scaricarsi. Esso subisce, pertanto, una involuzione nella quale il punto d'arrivo è, paradossalmente, la struttura relazionale stessa.

Sembra perciò un vicolo cieco: la metamorfosi della struttura è costretta, per proseguire questa ritualità, grazie alla quale metaforizzarsi, a ripiegare su se stessa divenendo così un simbolo di sé, un simulacro²³.

22 Per approfondire ulteriormente questo tema rimando a S. De Donatis, *Antropologia filosofica del dono: uno scambio "simbolico"*, in «Dialeghestai», 7, (2005), on line <<http://mondodomani.org/dialeghestai>>

23 La nozione di simulacro è elaborata nelle opere narrative di Pierre Klossowski, soprattutto in *Les lois de l'hospitalité*, (trad. it.), Milano, 1968. Nella discussione filosofica il problema del simulacro è stato introdotto da G. Deleuze, in particolare attraverso i saggi: G. Deleuze, *Simulacro e filosofia antica*, e *Fantasma e letteratura moderna*, contenuti nel saggio *Logique du sens*, Paris, 1969, (trad.it.) *Logica del senso*, Milano, 1997; sul medesimo

La natura di questo simulacro è data dal fatto che esso sembra essere un segno che non significa nulla o, meglio, che rimanda solo a se stesso, ed ha nella sua forma anche e soprattutto il suo contenuto.

E tuttavia possiamo notare che questo segno ha una funzione ben precisa: far scomparire la realtà materica dell'oggetto e mascherare questa scomparsa. Ciò può apparire di difficile comprensione, ma se si esamina la dinamica di confezione e scambio dell'omaggio in Giappone si può vedere come le cose vadano effettivamente in questo modo. Ad esempio, come abbiamo già notato, sussiste una forte sproporzione tra la cura posta nella confezione rispetto a quella tributata al contenuto: questa è una caratteristica precipua del dono giapponese, come ci ricorda anche Roland Barthes²⁴. È la scatola, l'involucro il vero obiettivo del dono: protegge ma nel contempo manifesta, rende evidente e innesca quel meccanismo per cui «... trovare l'oggetto che sta nel pacchetto, ovvero il significato che sta nel segno, significa gettarlo via»²⁵. Trovare il significato nel segno, dunque, significa liberarsi del segno, ovvero della carta.

La confezione, pertanto, oltre che rendere manifesta una struttura comunicativa, crea la sublimazione necessaria al contatto: l'evaporarsi del contenuto nella sua manifestazione. Nell'atto stesso di creare e scambiare un dono, quindi, è il dono che si crea e, contemporaneamente, si rende palese. Ciò che fa del dono un apparente simulacro, dunque, è il fatto che nel suo esprimersi esso si occulta e che, quindi, nel suo venire ad esistenza si distrugge.

Però, osservando meglio, qualche considerazione ulteriore può essere svolta. Non si tratta di un simulacro, ma di un vero e proprio simbolo: come un linguaggio nel quale ogni parola, per dare significato al suo articolarsi in frasi, deve smorzare il proprio suono nel senso

tema vedi anche J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976, (trad. it.) *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, 1992; e M. Perniola, *La società dei simulacri*, Bologna, 1980; per un approfondimento del concetto di simulacro nella riflessione filosofica italiana si veda anche G. Cantarano, *Immagine del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Milano, 1998.

24 R. Barthes, *L'impero dei segni*, cit., p. 54.

25 Ivi, p. 55.

generale del discorso, così il dono si esprime proprio nel momento in cui si occultata.

La carta del regalo, quindi, oltre che nascondere alla vista, propone la caratteristica fondamentale dell'omaggio: dissolve ciò che contiene nella pura forma di sé come le parole, i *logoi*.

Possiamo azzardare che gli spiriti maligni, da cui la carta tradizionalmente protegge, rappresentino proprio tutto ciò che il giapponese, a sua insaputa, vuole tenere lontano dal rito che si compie: trasformare un oggetto della realtà in un simbolo di qualcosa che non ha forma e non ha dimensione. La carta, pertanto, non contiene ciò che nella sensibilità occidentale chiameremmo un contenuto. Per il giapponese la carta è essa stessa una sorta di forma-contenuto.

Ricapitoliamo brevemente: per poter sublimare un rapporto in pura forma di sé, e quindi in un apparente simulacro, le operazioni da compiere sono relativamente semplici: 1) autoeliminazione del donante e del donatario attraverso il loro ingresso nella struttura che dà loro senso nell'evento-dono; 2) distruzione rituale dell'oggetto nella purezza del suo segno: l'occultamento che lo manifesta in termini nuovi e simbolici. Ma non è finita qui.

5. EPILOGO. CERCANDO LA GRAZIA

Sicuramente il lettore più avveduto o smagliato si sarà accorto che il vero tema del nostro discorso non è il Giappone né tantomeno il dono. O, meglio, il Giappone ed il dono rappresentano i fondali, i *frames*, le condizioni di pensabilità che permettono una chiarificazione del problema della donazione di senso²⁶. Le riflessioni svolte su questo modo così diverso dal nostro di avvertire e vivere un fenomeno come il dono e l'azione del donare possono rappresentare il clima migliore, il contesto più utile nel quale poter riflettere su di un argomento spinoso quale il senso di un discorso, di ogni discorso. Il Giappone, quindi, è in grado del dono ed il senso si legano alla nota distinzione tra significante e significato, di serie e di struttura. Si vedano in proposito, Deleuze, *Logica del senso*, cit. in modo particolare le pp. 41 e ss., e p. 50 ed il più recente G. Panizza, *Il dono: iniziatore di senso, di relazioni e di polis*, Soveria Mannelli (CZ), 2003.

di sostenere il ruolo del massimamente diverso che, nel gioco di fascinazione esotica, lancia il nostro discorso così lontano da agevolare il formarsi di un'immagine macroscopica anche sul problema del senso nel linguaggio ordinario. Il Giappone ed il dono sono, pertanto, dei pre-testi che servono da esempio del controverso rapporto tra significante e senso.

La distanza che ci separa da una cultura così diversa permette quindi di analizzare più agevolmente ciò che avviene in forma meno appariscente anche in quei meccanismi che noi stessi poniamo in essere ogni giorno, con tanta naturalezza da dimenticare la loro esistenza. E infatti, come ci assicura Jacques Lacan, sono proprio le cose poste di fronte ai nostri occhi quelle più nascoste²⁷.

Alcune considerazioni, reperibili in *Logica del senso* di Gilles Deleuze, concludono la nostra ricerca proprio con un ritorno a Marcel Mauss, dalle cui parole siamo partiti. Il filosofo francese ricorda, infatti, che nella *Introduzione*²⁸ alla *Teoria generale della magia* di Mauss, Lévi-Strauss indica con questa felice formula il concetto di struttura: «date due serie, significante e significata vi è un eccesso naturale della serie significante, un difetto naturale della serie significata»²⁹; questo valore sarebbe «vuoto di senso e perciò suscettibile di ricevere un senso qualunque, la cui unica funzione consiste nel colmare uno scarto tra il significante ed il significato». Ciò che gli strutturalisti chiamano *struttura* sarebbe perciò lo scarto che possiamo intravedere tra due serie di cui la prima, quella dei significanti, appare come predominante.

Le analogie che possiamo scorgere, ponendo a confronto queste proposizioni con le riflessioni sinora svolte a proposito del valore rituale e simbolico del dono nella realtà

27 J. Lacan, *Le Séminaire sur «La lettre volée»* in Id., *Ecrits*, Paris, 1966; (trad. it.), *Scritti*, Torino, 1995, vol. I, pp.7-58. In quest'opera, come è noto, Lacan rilegge con straordinaria maestria la catena significante che attraversa il celebre racconto di E.A. Poe, *La lettera rubata* così come tradotto da C. Baudelaire.

28 C. Lévi-Strauss, *Introduzione* all'opera di Mauss *Teoria generale della magia*, cit., introduzione presente nella edizione italiana.

29 Deleuze, cit., p. 51.

giapponese, sono assai significative. Che cosa impedisce di riconoscere nel dono, come declinato nella realtà giapponese, le caratteristiche che Lévi-Strauss indica come proprie di questo eccesso di significante, la cui funzione è così essenziale all'esistenza di una struttura, sia essa culturale o sociale?

Poco sopra abbiamo indicato che il dono trasforma l'oggetto donato, di poco o nessun valore economico, in simbolo che sembra divenire simulacro poiché non rimanda ad alcuna altra realtà (anche se abbiamo notato che una realtà relazionale emerge comunque). Perché a questo punto non spingerci ancora più in là con l'immaginazione e provare a pensare che la società giapponese sia dotata di un referente di quel valore vuoto, ovvero l'eccesso di significante studiato da Lévi-Strauss?

E se fosse proprio il dono, o meglio l'azione del donare, che permette di colmare lo scarto tra la serie dei significanti e quella dei significati? Facendo emergere una struttura relazionale comunicativa?

Vediamo, brevemente, quali possono essere le assonanze che avvicinano le condizioni minime di esistenza di una struttura a quel *logos* che abbiamo cercato di evidenziare a proposito del dono in Giappone³⁰.

Secondo Deleuze, per poter individuare una struttura, occorrono almeno due serie eterogenee, di cui una sarà determinata come «significante» e l'altra come «significata»; inoltre, ciascuna di queste serie deve essere costituita da termini che esistono solamente per i rapporti che hanno gli uni con gli altri. A questi rapporti corrispondono eventi molto particolari, cioè singolarità³¹. Ultima caratteristica saliente è il fatto che le due serie eterogenee devono convergere verso un elemento paradossale che non deve appartenere a nessuna serie, o piuttosto appartenere ad entrambe ad un tempo. Detto elemento deve svolgere il ruolo di «casella vuota», che appare per una serie come un difetto (quella del significato) e per l'altra come un eccesso (quella del significante) e che ha la funzione di articolare le due serie l'una con l'altra, di farle comunicare, coesistere e ramificare.

30 Così come sottolineate da Deleuze, cit., pp. 51-52.

31 Deleuze, cit., p. 52.

Se vediamo la serie dei significanti (che, ricordiamolo, deve essere in eccesso) come gli involucri del dono, e la serie dei significati come il contenuto del dono, ecco che il quadro che tentiamo di abbozzare acquista maggiore completezza: le singolarità hanno la loro corrispondenza nelle occasioni di offerta che esistono per l'appunto solamente nel momento in cui avviene il rito del dono. L'elemento paradossale, poi, è proprio il dono in quanto evento: chi potrebbe negare che il dono viva di un'esistenza paradossale in una realtà economica come quella del mondo contemporaneo.

Infine, l'azione di offrire e ricevere collega l'oggetto contenuto con l'imballaggio e ramifica ed articola le due serie che li formano. Dunque la *struttura* del dono può, con buoni argomenti, essere considerata analoga al linguaggio, al *logos*.

A questo punto l'espressione usata da Deleuze «donare senso», che appare come lontana ed esoterica, potrebbe rappresentare, in un altro registro, l'espressione che funge da titolo a questo lavoro, e che accompagna tradizionalmente lo scambio dei doni in Giappone: «non è gentile accontentarsi delle parole». È un'esortazione ad andare oltre le parole: testimonia la necessità di una azione, di un gesto etico che in qualche misura trasformi i significanti (gli involucri, e le parole) attraverso un rito sacrificale in grado di manifestare, come in una epifania, tutta la loro potenza. Per far sì che questo accada è necessario dunque donare, donare senso.

Il senso può emergere attraverso uno schema rituale dove ciascun officiante sacrifica una parte della propria assolutezza e dove i rimandi dei significanti si rimbalzano apparentemente senza direzione. E tuttavia una direzione esiste: grazie a questo evento, ciò che è celato viene a galla attraverso l'eticità di coloro che partecipano alla struttura deontologica del *logos*. Il senso celato dalle parole-involucro è, dunque, quell'elemento che non si può consegnare direttamente, ma che si manifesta in seguito ad un sacrificio, che esige la trasformazione degli officianti e dell'oggetto immolato nel momento dello scambio: il rito trasforma ciò che è imprigionato nelle parole e permette

l'epifania più importante, la grazia del senso. Proprio come in un dono.

L'unica differenza con il *logos* parlato o scritto è che in Giappone questo rito è compiuto anche nel gesto cortese di chi offre e ricambia un omaggio.

Perché non è gentile accontentarsi delle sole parole.

Paolo Sommaggio è professore associato confermato nell'Università degli studi di Trento dove insegna Filosofia del diritto, Metodologia della scienza giuridica e Deontologia e retorica forense. Avvocato e docente in diverse Scuole Forensi e di Specializzazione alle professioni legali, è autore di numerose pubblicazioni di argomento giuridico e bioetico