Intersoggettività, reciprocità e terzo nel riconoscimento a partire da Ricoeur

di Raul Buffo

Through some passages of P. Ricoeur's The course of Recognition *we want to look into the original configuration of intersubjectivity and the "third" that emerges from his reading of the Hegelian* Ankerkennung *in terms of mutual exchange of gifts in the horizon of* agape*, with particular attention to the status of the third as other than the subjects of recognition, to its impersonal or personalizing character and to the problem of its "intentionality".*

Keywords: Recognition - Intersubjectivity - Reciprocity - Third - Between

0. Attraverso un confronto con alcuni passi di *Percorsi del riconoscimento*[1] di Paul Ricoeur ci proponiamo di indagare l'originale configurazione dell'intersoggettività che emerge dalla sua lettura del riconoscimento (*Anerkennung*) hegeliano in termini di scambio reciproco di doni nell'orizzonte dell'amore-*agape*.

Vorremo con ciò portare l'attenzione su alcune questioni a nostro avviso decisive e ancora non tematizzate: in primo luogo, sulle aperture ricoeuriane al discorso sul "terzo" in quanto altro dai soggetti che si scambiano il riconoscimento; in secondo luogo, sul carattere impersonale o personalizzante di questo terzo; infine, sulla questione dell'"intenzionalità" del terzo.

1. L'idea hegeliana di riconoscimento, delineata nel periodo di Jena, è una pietra miliare e un punto di confronto ineludibile per ogni successiva riflessione sul tema dell'intersoggettività. Al di là delle molte interpretazioni di questa dinamica in chiave antropologica, ma anche sociologica, psicologica e perfino ontologica, ciò che caratterizza il profilo concettuale dell'*Anerkennung* è la correlazione originaria tra la relazione con se stessi e la relazione con l'altro[2].

Due passi apodittici del capitolo IV-A della *Fenomenologia dello spirito* consacrano questo principio: «l'autocoscienza è *in sé* e *per sé* solo quando è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè in quanto è qualcosa di riconosciuto»[3]; e poi, in questo movimento duplice delle autocoscienze, «i due estremi si *riconoscono* come *reciprocamente riconoscentesi*»[4].

C'è in questo stesso capitolo, tuttavia, un'ultima e decisiva questione che riguarda l'apparire del "terzo" che precede e consente lo strutturarsi intersoggettivamente del riconoscimento. Infatti, con la figura dell'autocoscienza – dato che essa «ottiene il proprio appagamento solo in un'altra autocoscienza» – *per noi*, dice Hegel,

> è già dato il concetto *dello Spirito*. E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che Spirito è: sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse coscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*.[5]

---

1 - P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005 (di qui innanzi, *PR*).

2 - Cfr. *PR*, p. 197.

3 - G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 275 (di qui innanzi, *PhG*).

4 - *PhG*, p. 277. Da notare che ciò vale a livello del *per noi* del filosofo (cioè a livello teorico), perché *in sé* (a livello storico-fenomenologico) esso deve ancora divenire.

5 - *PhG*, p. 273.

Lo Spirito si presenta qui come un Io che è altro dalle autocoscienze, ossia come terzo. Il riconoscimento, dunque, viene visto, da un lato, come dinamica o movimento, cioè come correlazione originaria tra soggettività e alterità; dall'altro, come terzo, che è insieme sostanza-soggetto (Spirito) e condizione di possibilità e luogo di compimento dell'autonomia (*Selbständigkeit*) di ogni autocoscienza, del suo effettuale essere in sé e per sé nella reciprocità con l'altra autocoscienza.

In questo quadro, è importante ricordare che – come è stato ampiamente evidenziato dalla critica –, l'impianto teoretico sul quale Hegel modella il concetto di *Anerkennung* tra reciprocità e terzietà ha le sue radici in un'originaria e possente ispirazione teologica: il concetto ontologicamente rivelativo e regolativo di Trinità, ovvero di Dio come amore-*agape* [6]. Ciò, come si vedrà, sarà decisivo per il nostro discorso.

2. Il fallimento dei sistemi di pensiero totalizzanti che ha caratterizzato la filosofia del '900 ha avuto effetti immediati nella successiva riflessione sul riconoscimento. Il rifiuto allo Spirito assoluto ha comportato tacitamente – consciamente o inconsciamente – la rimozione dell'intuizione teologica e ontologica costitutiva del riconoscimento hegeliano, cioè lo Spirito come terzo. Come conseguenza, l'unità originaria e destinale nella quale ciascuna autocoscienza poteva essere in sé e per sé, ossia essere riconosciuta, viene per sempre persa; in tal modo la dinamica riconoscitiva diventa, o quanto meno rischia di diventare – sia a livello teorico che a livello storico –, dinamica frammentaria ed esclusivamente conflittuale, cioè "lotta per il riconoscimento".

È così che Ricoeur, in *Percorsi*, da un lato, denuncia le aporie di un'impostazione solo conflittuale del riconoscimento; dall'altro, propone una via di uscita a questa impasse che non implichi il ricorso a un soggetto assoluto.

Si profilano dunque, già in questa fase, alcune delle domande di cui dovremo prendere atto nella parte finale di questo saggio. Senza il ricorso allo Spirito, che ne è della figura del terzo? È possibile in ogni caso dire che la lettura di Ricoeur, sebbene non lo menzioni esplicitamente, presupponga un terzo quale mediatore, realizzatore e luogo del mutuo riconoscimento? Se sì, qual è il carattere di questo terzo: un mediatore impersonale, una rappresentazione normativa, una comunità

6 - Così, A. Honneth riconosce che è proprio sull'*agape* che Hegel modella originariamente la sua teoria dell'*Anerkennung* che sta poi alla base del concetto di Spirito (cfr. G. Iorio – F. Campello, *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, «SocietàMutamentoPolitica», 2/4 [2011], p. 261). Cfr. anche R. R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany 1992; P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, 2012^{2}; Id., *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007. Nei lavori di Coda si evidenziano anche i limiti e i tradimenti di Hegel a questa intuizione teologica.

spirituale di vita o un soggetto intenzionale ma non assoluto che lascia pertanto spazio alla libertà dei singoli e, quindi, anche al loro fallimento?

3. Nel terzo studio di *Percorsi*, Ricoeur muove una critica ad A. Honneth e a tutti coloro che riducono il mutuo riconoscimento a sola dinamica conflittuale[7]. Secondo il modello hegeliano ricostruito in *Lotta per il riconoscimento*[8], l'autonomia del soggetto va conquistata attraverso una serie di strati o livelli progressivi di riconoscimento (familiare-intimo, giuridico e socio-politico). Il motore che permette il passaggio da un livello più elementare a uno più complesso di riconoscimento è il conflitto, ossia l'innescarsi di una serie di lotte per il riconoscimento del sé come soggetto degno di fiducia, di rispetto e di stima sociale. Il punto problematico per Ricoeur è che benché la realizzazione del sé passi dalla mediazione dell'altro, essa non può e non deve essere necessariamente ed esclusivamente conflittuale.

La mediazione pressoché esclusiva del conflitto nel processo di riconoscimento comporterebbe, a suo avviso, un'aporia insieme teorica ed esistenziale: dato che la lotta si presenta come momento necessario nella realizzazione del soggetto, essa è – a livello effettuale – inarrestabile, poiché l'avanzare nel cammino del riconoscimento richiede sempre l'innescarsi di nuove lotte, e ciò condurrebbe a un "cattivo infinito"[9]. Più problematico ancora è il fatto che un riconoscimento ottenuto mediante la lotta non può per definizione essere reciproco, ma unilaterale e ineguale: la parte vincitrice costringe la parte sconfitta a riconoscerla senza dover a sua volta ricambiare il riconoscimento. In tal modo il sé rimane prigioniero di una situazione di scissione perenne, come descritto dalla figura hegeliana della coscienza infelice.

---

7 - Questa è oggi la posizione di un crescente numero di studiosi: cfr., ad esempio, G.W. Bertram – R. Celikates, *Towards a Conflict Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflict*, «European Journal of Philosophy», 23/4 (2015), pp. 838-861; E. Renault, *Riconoscimento, lotta, dominio. Il modello hegeliano*, «Post-filosofie», 3/4 (2007), pp. 29-45.

8 - A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

9 - Se in Hegel questa successione di lotte ha un orizzonte finale di compimento come riconoscimento mutuo, insieme teorico ed effettuale, nel fenomeno della riconciliazione con cui si chiude il capitolo VI della *Fenomenologia* [«La parola della riconciliazione è lo Spirito *esistente* (…). E questo riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*. (…) Il *Sì* della riconciliazione, in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l'*esistenza* dell'*Io* esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la certezza di se stesso nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario: il Sì è Dio manifestantesi (*erscheinende Gott*) in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro» (*PhG*, pp. 889-893)], in Honneth questo orizzonte viene a mancare: o meglio, c'è sì un orizzonte, ma è solo "formale" (cfr. A. Honneth – M. Foessel, *La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale*, «Esprit», 7 [2008], pp. 88–95, in particolare, pp. 93-94).

«Quando un soggetto potrà ritenersi davvero riconosciuto?»[10] – si chiede allora Ricoeur. Come evitare di cadere nella via di un riconoscimento unilaterale e perciò ineguale? Dove e a quali condizioni è possibile parlare di riconoscimento reciproco sul piano concreto dell'esperienza interpersonale e sociale? Un tale orizzonte significa, per il filosofo francese, postulare la possibilità di accedere a esperienze effettive di mutuo riconoscimento non conflittuali, che egli individuerà nello scambio di doni sul modello dell'*agape*.

4. Ricoeur tenta, dunque, una strada alternativa – a dire il vero, già battuta dai pensatori orbitanti intorno alla *Revue du MAUSS* – riconducibile in ultima istanza alle riflessioni del celebre *Saggio sul dono* di M. Mauss: quella del "paradigma del dono"[11]. A tal fine, si serve della tesi antropologica di M. Hénaff secondo cui il fenomeno dello scambio cerimoniale di doni descritto da Mauss è da intendersi come mutuo riconoscimento simbolico, che sta alla base della socialità[12]: ciò che in realtà si scambiano i soggetti quando si fanno reciprocamente dei doni è il riconoscimento, perché – per dirla con C. Lefort – «gli uomini, attraverso un'identica operazione, quella del dono, si confermano a vicenda di non essere cose»[13]. Tuttavia, a differenza di Hénaff e sulla scia di L. Boltanski[14], Ricoeur colloca la categoria del dono nel quadro più ampio degli stati di pace (opposti cioè agli stati di lotta o conflitto), tra cui si trova quello dell'*agape*. Per dirla in breve, per lui lo scambio di doni altro non è che il modo in cui s'esprime e opera l'*agape*.

È grazie a questa lettura del fenomeno del dono per mezzo dell'*agape* che egli è in grado di penetrarne il paradosso fondamentale, cioè il fatto che esso possa essere insieme gratuito e reciproco.

---

10 - *PR*, p. 244.

11 - Per una panoramica sul tema, cfr. C. Lazzeri - A. Caillè, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, «Post-filosofie» 1/1 (2005), pp. 45–75.

12 - La tesi è formulata in M. Hénaff, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, tr. it. di R. Cincotta e M. Baccianini, Città Aperta, Troina 2006; cfr. anche, più recentemente, Id., *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, tr. it. di F. Fistetti, ETS, Pisa 2018.

13 - C. Lefort, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, tr. it. di P. Montanari e B. Aledda, Il Ponte, Milano 2012, p. 29. «L'idea che il dono debba essere ricambiato presuppone che l'altro sia un altro "me" che *deve* agire come me; e questo gesto di restituzione deve confermarmi la verità del mio gesto, cioè la mia soggettività» (*Ibid.*, p. 28).

14 - Cfr. L. Boltanski, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, tr. it. di L. Gherardi, Vita e Pensiero, Milano 2005.

5. Occorre allora chiarire innanzitutto lo statuto dell'*agape*. Ciò che per Ricoeur risulta fondamentale è la mancanza in esso di ogni riferimento all'idea di equivalenza:

> Non che l'*agape* ignori il rapporto con l'altro, come è attestato dal discorso sul prossimo e sul nemico, ma essa inscrive questo rapporto di ricerca apparente di equivalenza sottraendolo al giudizio. Nel migliore dei casi si tratta di una equivalenza che non si misura e non si calcola. […] Insieme con il giudizio viene a cadere anche il calcolo, e con il calcolo la cura. L'incuranza dell'*agape* è ciò che le consente di sospendere la disputa, anche nell'ambito della giustizia.[15]

Alla luce dell'*agape*, il dono appare regolato da una logica della sovrabbondanza opposta a quella dell'equivalenza degli scambi commerciali e del mondo della giustizia. Tuttavia, proprio per questa ragione l'*agape* sembra *prima facie* inappropriata per il registro della mutualità che contraddistingue l'idea di *Anerkennung*, posto che l'uomo di questo regime dona senza aspettarsi nulla in cambio. In altri termini, non c'è in lui alcun desiderio di riconoscimento: riconosce senza pretendere di essere riconosciuto. Eppure, accanto a questa dimensione unilaterale, iperbolica e impossibile del dono[16] (e quindi, dell'*agape*) c'è un'altra sua dimensione, in apparenza inconciliabile con la prima, che lo mostra come un vero e proprio scambio reciproco, che è volontario, cioè libero e gratuito – e quindi appartenente a un ordine diverso da quello degli scambi commerciali – e, al contempo, obbligato e interessato.

Da qui Ricoeur sviluppa due aspetti della problematica del dono. Da un lato quello del paradosso tra la gratuità del gesto e l'obbligo della reciprocità e, dall'altro, quello del carattere cerimoniale e festivo dello scambio. Queste linee porteranno poi, indirettamente, al recupero della dimensione del "terzo" nel fenomeno del riconoscimento.

6. A introdurre nel dibattito sociologico e filosofico la dimensione dell'obbligo di reciprocità del dono è stato Mauss. Nel *Saggio sul dono*, l'antropologo francese illustra la sua scoperta transculturale fondamentale, ch'egli definisce «fenomeno o fatto sociale "totale"»: a partire dallo studio del comportamento di diverse popolazioni aborigene, egli conclude che tutte le forme di società – sia quelle cosiddette primitive, sia quelle moderne – poggiano sullo scambio di doni, scandito dal ciclo del donare/ricevere/ricambiare[17].

---

15 - *PR*, p. 249.

16 - Cfr. J. Derrida, *Donare il tempo*, tr. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 9, 14.

17 - Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1991, p. 239.

Ciò che resta enigmatico nella costatazione di Mauss è il carattere «apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato, di queste prestazioni»[18]. Seguendo la credenza dei Maori neozelandesi secondo cui la cosa donata porta con sé l'anima del donatore, egli afferma che è lo spirito (lo *hau*) della cosa ciò «che costringe i doni a circolare, ad essere dati e ricambiati»[19].

In virtù di questa spiegazione, nella sua *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, C. Lévi-Strauss lo accuserà di essersi lasciato mistificare dall'indigeno e di non vedere l'unità strutturale dei tre gesti di dare, ricevere e ricambiare: per lui, è la "struttura dello scambio", in quanto agire che obbedisce a regole, il comune denominatore di queste operazioni. Crede così di risolvere il paradosso tra gratuità e obbligo: ciò che si chiama dono non è che uno scambio regolato, e il concetto di *hau* ha la sola funzione di dissimulare agli occhi degli attori dello scambio, tramite la sua reificazione in uno spirito, questa verità inconscia.

7. Nel cuore di questa discussione s'inserisce il contributo di M. Anspach. Nella prefazione di *A buon rendere*, egli afferma: «una relazione di reciprocità non può ridursi a uno scambio tra due individui. Ogni volta emerge un terzo trascendente, anche se questo terzo non è nient'altro che la relazione stessa che si impone come attrice protagonista»[20]. Secondo l'autore, ciò che è in gioco nella credenza degli indigeni non sono tanto le transazioni particolari tra individui quanto la circolazione degli oggetti nella società: è per questo che egli intende lo scambio in termini di circolarità o flussi e affronta l'enigma dell'obbligo di contraccambiare come una questione riguardante il «sapere ciò che assicura il ritorno dei beni» ovvero, «di scoprire da dove nasce la necessità assoluta di non interrompere un flusso di ritorno»[21].

La strategia di Anspach è quella d'innalzare l'enigma del controdono al rango di paradosso del tipo di *double bind*: riconoscere un regalo contraccambiandolo significa distruggerlo in quanto regalo, cioè generare un circolo vizioso e autodistruttivo. In effetti, nella prassi, non sembra possibile conciliare la gratuità del dono – che dipende da una fenomenologia delle intenzioni immanenti alle condotte degli individui quali, ad esempio, «*offrire* al momento di donare, *aspettarsi,* in una maniera o nell'altra, di essere contraccambiati, senza contare l'atto di *prendere*

18 - *Ibid.*, p. 157.

19 - *Ibid.*, p. 227.

20 - M. R. Anspach, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, tr. it. di C. Fontanile, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 7.

21 - *Ibid.*, pp. 36–37.

l'iniziativa»[22] – con una regola di reciprocità che lo fa circolare – che si colloca a livello trascendente.

Per poter pensare questa distinzione tra livello immanente e livello trascendente dello scambio bisogna uscire dal contesto ristretto di una reciprocità duale tra donatore e donatario poiché è proprio all'interno di questo quadro binario che si ripresenta ogni volta il paradosso del *double bind*. Occorre quindi, secondo questo autore, spezzare il faccia a faccia oppressivo tra colui che dona e colui che riceve e pensare, come fa Mauss, alla presenza di un "terzo", lo spirito del dono: «In questo nuovo gioco a tre, l'obbligo di rendere persiste, ma non è imposto più dal donatore» quanto dallo *hau* del dono che

> dice a colui che riceve: "Rendigli dunque il dono". […] Reificato sotto forma di spirito, l'obbligo passa a un livello superiore e l'oscillazione tra il messaggio di generosità e l'esigenza di reciprocità viene interrotta»; in tal modo, grazie alla reificazione, «la gratuità del dono può essere salvaguardata a livello degli individui». Perché l'obbligo non è imposto dal donatore ma dal metalivello della relazione incarnata dallo spirito: «riconoscendone la trascendenza sotto forma di spirito, si esce dal circolo vizioso passando dall'alto.[23]

8. Tuttavia, secondo Ricoeur, la distinzione di questi due livelli – l'uno immanente, l'altro trascendente o sistemico – è una costruzione del teorico e opera solo sul piano logico: che ne è, invece, dello statuto di questa trascendenza sul piano dell'esperienza concreta? In che modo si collega agli atti intenzionali degli individui? Si tratta soltanto di una semplice credenza magica nella gratuità (Mauss) o di una rappresentazione inconscia che nasconde un semplice scambio interessato e regolato (Lévi-Strauss)?

Lo stesso Anspach offre una pista quando concede che «ricambiare un dono, riconoscere la generosità del primo donatore con un corrispondente gesto di reciprocità, equivale a riconoscere la *relazione* di cui il dono precedente non è che un veicolo»[24]. Ricoeur commenta:

> Il verbo "riconoscere", in questa citazione, funziona contemporaneamente a due livelli: nel primo membro della frase il riconoscimento evoca la generosità raddoppiata del gesto stesso di donare; nel secondo membro il riconoscimento va ricondotto alla relazione; ma questo secondo tipo di riconoscimento è ancora

22 - *PR*, p. 259.

23 - M. R. Anspach, *A buon rendere*, cit., p. 33.

24 - *Ibid.*, p. 53.

una operazione effettiva degli attori dello scambio oppure è soltanto una costruzione del teorico?[25]

La questione decisiva è capire se la reciprocità di cui qui si parla si colloca a livello trascendente sistemico oppure se è qualcosa che accade effettivamente *tra* gli individui. In gioco, è evidente, c'è l'oscillazione già evidenziata in Hegel tra la dinamica del riconoscimento delle singole autocoscienze e l'idea di uno Spirito assoluto totalizzante. Per uscire da questo paradosso, Ricoeur propone di usare il termine "mutualità" per designare gli scambi *tra* individui e il termine "reciprocità" per i rapporti sistematici o normativi[26].

Questa distinzione avviene sulle tracce della tesi di Hénaff secondo cui occorre spostare l'accento dalla forza coercitiva della relazione alle intenzioni immanenti del donatore e del donatario per «cercare la chiave dell'enigma nella mutualità stessa dello scambio *tra* protagonisti». E così, Ricoeur può concludere:

> L'enigma iniziale della forza che si presume risieda nella cosa stessa si dissolve se la cosa donata e ricambiata è ritenuta essere il pegno e il sostituto del processo di riconoscimento, ossia il pegno dell'impegno del donatore nel dono, il sostituto della fiducia nel verificarsi del gesto del contraccambiare. Sarebbe la qualità della relazione di riconoscimento a conferire il proprio significato a tutto ciò che prende il nome di presente.[27]

9. Nell'epilogo di *La memoria, la storia, l'oblio*, valicando il limite parossistico del perdono impossibile[28] e ispirato all'*il y a* levinasiano, Ricoeur afferma che, così come *c'è* la gioia, la saggezza, la follia, l'amore, *c'è* anche il perdono[29]. E se *c'è* l'amore, *c'è* pure l'*agape* e, quindi, il dono e il riconoscimento.

Questo *c'è*, però, si dà solo nel "tra" della mutualità. Un "tra" che pertanto si offre – fenomenologicamente – come qualcosa di reale, di esistente, seppur sotto la forma intangibile di un *il y a*. O meglio, sotto forma simbolica: perché la relazione di mutuo riconoscimento è simbolizzata dalla cosa donata e ricambiata. In questo modo, il "tra" non è solo esperibile ma diventa anche, in qualche modo, "tangibile" in quanto "cosa".

---

25 - *PR*, p. 260.

26 - *PR*, p. 261.

27 - *PR*, pp. 264-265.

28 - Perché il perdono è senza condizioni: «si dirige all'imperdonabile oppure non è» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. di D. Iannotta, Raffaelo Cortina, Milano 2003, p. 663); perché sfugge a ogni logica equivalente, a ogni tentativo di «ristabilire una normalità» (*Ibid.*, p. 665).

29 - Cfr. *Ibid.*, pp. 661-662.

Ciò però non è tutto: pur riposando immediatamente nei gesti e nella capacità d'iniziativa degli individui, il "tra" del riconoscimento gli eccede, in quanto sopravviene come evento gratuito fruibile nella modalità intersoggettiva e gioiosa del festivo. In altre parole, il "tra" non è semplice *medium* ma simbolizza – e quindi fa presente – esso stesso un terzo. Che si dà giustamente come festivo e può essere accolto solo nella modalità dello stupore, cioè dell'inatteso. Perché il *c'è* del festivo non può essere oggetto di una "rappresentazione", in quanto non è qualcosa di disponibile, di sempre lì per il soggetto bensì è un evento: è, cioè, contemporaneo al suo darsi, è presente della presenza[30].

10. Ora, secondo Ricoeur, il carattere festivo del mutuo riconoscimento riuscito è custodito dal carattere cerimoniale o rituale del dono, che lo protegge dalla ferialità degli scambi commerciali ed evita così che venga appiattito e assorbito definitivamente dalla razionalità calcolante e onnipervasiva del mercato[31]. È un terzo festivo, dunque, ciò che tiene al sicuro il riconoscimento simbolizzato dal dono, custodendo così il suo paradossale essere insieme gratuito e reciproco, cioè il suo essere evento che insieme "accade" ed è "fatto accadere" intersoggettivamente.

Ma che significa tutto questo? Senz'altro che la presentificazione del "tra" nel dono (ovvero, hegelianamente, l'*Erscheinung* "in mezzo" dello spirito) dipende sì dall'intenzione dei soggetti e dunque dall'incontro delle libertà nella reciprocità del riconoscimento, ma anche che la sua è, per così dire, un'esistenza fragile, che poggia più sulla capacità di ricevere che sul potere-di donare. Il *c'è* del dono (e del per-dono) – scrive P. Valenza – è un «esserci del quale non è specificata l'origine né la destinazione, e che tuttavia è personificante e donatore di senso»[32].

Che sia personificante significa che in quel terzo si realizza il riconoscimento di ciascuno come soggettività, come uomo (secondo la dicitura di Lefort) o come libertà (secondo la dicitura di Hegel). Giacché è questo, in definitiva, lo scopo dell'operare del dono, a differenza del moderno mercato dove «il dono non esiste più» perché le transazioni tra gli individui «sono regolate dalla legge dell'"impersonalità"»[33].

---

30 - Su ciò, cfr. L. Boltanski, *Stati di pace*, cit., p. 82; *PR*, p. 250.

31 - «Le festif en général est l'héritier de la cérémonie du don dans nos sociétés marchandes. Elle interrompt le marché et tempère sa brutalité en y apportant sa paix» (P. Ricoeur, *Devenir capable, être reconnu*, «Esprit», vol. 316, n. 7/2005, pp. 125–129, qui p. 129).

32 - P. Valenza, *Asimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, «Archivio di Filosofia», vol. 81 1/2 (2013), p. 24.

33 - M. R. Anspach, *A buon rendere*, cit., p. 51.

Dicevamo prima che l'esistenza, il *c'è* di questo terzo è fragile. Ciò significa che non s'impone da sé ma – anche se, in quanto festivo, irrompe e straborda – ha bisogno che gli sia fatto spazio per poter presentificarsi. Questo è, appunto, lo spazio del dono reciproco. In questo senso, Ricoeur si chiede:

> non bisognerebbe forse mettere un accento particolare sulla seconda componente della triade donare-ricevere-ricambiare? Ricevere diventerebbe allora la categoria cardine, per il fatto che la maniera in cui il dono viene accettato decide della maniera in cui il donatario si sente obbligato a contraccambiare. Ci viene in mente una parola evocata di passaggio poco fa: "gratitudine". Ora, […] "gratitudine" si dice anche "riconoscimento", "riconoscenza".[34]

La grammatica del dono, superando il paradosso del *double bind*, viene definitivamente ricondotta a quella del riconoscimento. E con ciò si rientra anche nel terreno dell'*agape* come forma mutuale – e quindi non conflittuale – del riconoscimento.

A questo punto occorre mettere insieme la fenomenologia del dono, attenta alle intenzioni degli individui, con l'incuranza e l'assenza di calcolo dell'*agape*: in questo caso, più che di obbligo di contraccambiare – che è sempre una costruzione teorica e non fenomenologica – si deve parlare di «risposta a un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale». La gratitudine introdotta dall'*agape*, che ignora rammarico e attesa, spezza la triade donare-ricevere-ricambiare in due coppie e produce tra di esse uno «scarto di *inesattezza*»[35] che fa di ciascuno di questi doni due eventi diversi. Eppure, nello spezzarli, essa tiene insieme i due momenti, evitando così che vengano confusi nell'indifferenza e nell'impersonalità teorica del circolo o della regola.

11. Nello spazio dello "scarto d'inesattezza" tra il donare e il ricambiare suscitato dal saper ricevere – cioè l'essere grato o riconoscente – il *c'è* del riconoscimento si rende effettuale. In questo contesto, donare e ricambiare non si limitano soltanto ad essere semplici azioni, sono invece espressioni di un'intenzionalità intersoggettiva, quindi terza.

Perciò, più che uno spazio trascendentale è uno spazio abitato – per cui, connotato intenzionalmente – che si apre, si protrae e si espande nella contemporaneità dello scambiarsi il dono di sé dei soggetti. È lo spazio ontologico-esistenziale del "l'un l'altro", di un'intersoggettività mutuale dove l'uno è se stesso nell'altro, o meglio *ciascuno è l'altro*. Ecco che si ritrova qui, sul piano fenomenologico dell'e-

34 - *PR*, p. 271.
35 - *PR*, p. 272.

sistenza (e non solo della metafisica), l'intuizione teo-ontologica di Dio Trinità-*Agape* da cui era partito Hegel.

In questo senso, forse l'espressione più alta di questa reciprocità esistenziale si trova nell'amicizia vissuta nella logica senza misure del dono agapico:

> Montaigne, affranto dal dolore per La Boétie, scriveva queste righe, nel capitolo sull'amicizia che si trova nel Libro I dei *Saggi*: "Nell'amicizia di cui parlo, [le anime] si mescolano e si confondono l'una nell'altra con un connubio così totale da cancellare e non ritrovar più la commessura che le ha unite. Se mi si chiede di dire perché l'amavo, sento che questo non si può esprimere che rispondendo: 'Perché era lui; perché ero io' ".[36]

RAUL BUFFO
Assistente di *Ontologia trinitaria* presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
raulfbuffo@gmail.com

36 - *PR*, p. 290.