

Dono e associazionismo Da Tocqueville alle società contemporanee

Elena Acuti

«I tempi sono duri ma moderni», esordiva Goudbout nel 1993 citando Sloterdijk e le soggettività che li abitano presentano tratti di forte ambivalenza. Da un lato, infatti, l'erosione degli orizzonti teologico-metafisici, il venir meno dei rigidi ordinamenti gerarchici medievali, la dilatazione delle sfere di autoaffermazione e di esercizio della propria autonomia e libertà hanno fornito le condizioni dell'acquisizione della sovranità individuale. D'altro canto, la continua espansione dei confini sociali, geografici, tecnologici, commerciali ha posto il soggetto moderno di fronte ad una realtà illimitata che genera spaesamento, inducendolo così al ripiegamento verso il proprio mondo emotivo, verso una condizione di iper-individualismo che ha condotto ad una progressiva erosione del legame sociale. Questi tratti caratteristici della soggettività moderna, spesso perfino in contraddizione tra di loro, sono stati schematicamente assunti come esemplari di varie tipologie di individualismi che si sono talvolta avvicinati, talvolta semplicemente affiancati. All'individualismo hobbesiano, che aveva contraddistinto la prima modernità con un modello antropologico dall'elevato tasso di conflittualità, subentra la tipologia dell'*homo democraticus* (il cui maggior interprete sarà Tocqueville), dove all'asprezza dei tratti polemogeni si sostituisce il carattere mite, ma non per questo meno pericoloso a livello sociale, di un individuo connotato da una torsione entropica della passione acquisitiva, da un atteggiamento de-socializzante verso i simili, passivo e delegante nei confronti della sfera pubblica.

Uno scenario drammatico, che ci restituisce una realtà sempre esposta all'interrogativo spesso impugnato dagli scettici riguardo alla teoria del dono: che spazio può esserci, nella tarda modernità, per un fenomeno sociale così teoreticamente complesso e sfuggente quale quello di “dono”? In un contesto caratterizzato dall'impoverimento del legame sociale, quali margini di radicamento possono essere riconosciuti ad un dispositivo che ha come sua peculiare funzione quella di produrre legame sociale?

Una prima, superficiale, risposta può essere individuata attraverso una semplice osservazione: anche all'interno di un panorama descritto in termini così cupi, si aprono rilevanti spiragli di socialità rappresentati da *fenomeni associativi* spontanei che esulano sia dalla logica mercantile ridotta all'equivalenza quantitativa

dello scambio economico che dalla sfera propriamente istituzionalizzata dell'attività politica dello Stato.

Il tema 'dono e associazionismo' non rappresenta certo una proposta inedita¹. Queste affascinanti riflessioni sulla pratica del dono nei rapporti con il simbolico e con il politico lasciano tuttavia aperto un interrogativo sull'ambivalenza della soggettività contemporanea. Chi sono, concretamente, gli uomini che vivono una dimensione associativa, ma che non si sottraggono ai meccanismi dello scambio mercantile? Come sono fatte le soggettività contemporanee protagoniste di fenomeni in grado di implementare la trama sociale della società civile, ma che presentano caratteristiche antropologiche che li portano anche all'introversione e all'isolamento?

Muovere la presente riflessione a partire da Tocqueville, *prima facie* focalizzato sulla tematizzazione di una forma di individualismo, quello 'democratico', riconosciuto come una delle principali cause di erosione dei rapporti sociali, potrebbe apparire fuorviante. Tuttavia, l'interesse di Tocqueville risiede proprio nell'ambivalenza della sua diagnosi delle società democratiche: da un lato, l'*homo democraticus* contiene i prodromi di quelle forme di iperindividualismo narcisista che rischia di far implodere il tessuto sociale tardo-moderno; d'altro canto, lo stesso autore individua nelle società democratiche il contesto sociale idoneo allo sviluppo della "simpatia" tra gli individui, un sentimento spontaneo e inclusivo che alimenta le pratiche dell'associazionismo, all'interno delle quali possono essere ritracciati i meccanismi tipici del "dono". L'*homo democraticus* diviene così l'emblema di un modello di soggettività ferita e imperfetta, eppure, proprio in virtù della sua debolezza e vulnerabilità, capace di proposte associative gratuite e di comportamenti solidali.

1. Individualismo democratico e legame sociale in Tocqueville

Ne *La Democrazia in America* Tocqueville avanza una diagnosi del soggetto a partire dalle condizioni sociali democratiche che grava irrisolta ancora ai giorni nostri, al crepuscolo della modernità. La seduzione della sua argomentazione è innanzitutto legata a un aspetto metodologico: lungi dallo spendersi in una dissertazione sulla natura umana, astratta dal contesto in cui sono calati gli individui, Tocqueville propone una sorta di "antropologia sociale" dove le caratteristiche del soggetto sono individuate a partire dall'analisi della società in cui esso vive. L'assetto democratico – in Tocqueville la democrazia rappresenta non tanto una forma di governo, quanto l'insieme delle condizioni sociali, economiche e delle loro imprescindibili conseguenze sulle coordinate culturali, sui costumi, sullo "spirito" dei tempi – attua una vera e propria trasformazione dell'individuo, promuovendo passioni, come la

¹ Si vedano A. Caillé, *Il terzo paradigma* (1996), tr. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino, 1998 e J. T. Godbout, *Lo spirito del dono* (1992), tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

“passione dell’uguaglianza” e la “passione del benessere”, che non possono essere concepite se non sullo sfondo del regime democratico.

Autore dalle mille sfumature, il liberale Tocqueville individua il primo nodo problematico dell’assetto democratico nell’“uguaglianza delle condizioni”, intendendo con questa espressione non solo la riduzione delle differenze economiche e sociali, quanto il livellamento delle coscienze individuali e l’uniformazione dei costumi e delle abitudini².

Il regime democratico è caratterizzato in primo luogo da una intensa e continua mobilità sociale che sia agisce come dispositivo di rottura dei vincoli gerarchici imposti dall’*ancien régime*, sia alimenta la legittima aspirazione all’accrescimento della propria posizione sociale e della condizione intellettuale³. Nel movimento emancipatorio dall’autorità dell’“eterno ieri” e nel mancato riconoscimento della superiorità dei propri pari in nome di una pretesa condizione di uguaglianza, la “passione dell’uguaglianza” inaugura dunque un processo di *isolamento* che avanzerà inesorabilmente, aggravandosi, man mano che gli individui tenderanno sempre più ad occuparsi solamente di se stessi con animo esageratamente disposto al culto dei beni materiali⁴.

La condizione di uguaglianza del sistema democratico ha dunque posto il soggetto di fronte alla prima di numerose ambivalenze: da un lato, la caduta del legame familiare-comunitario, che genera spaesamento e perdita di orizzonti semantici e identitari; dall’altro, la dilatazione dell’orizzonte del possibile quanto alle chance di autorealizzazione, la legittima aspirazione di tutti a tutto. Poiché in tempi di uguaglianza, anche la più piccola disuguaglianza diviene insopportabile, i soggetti tocquevilliani – simili, ma mai uguali – perseguono il tentativo di neutralizzazione di ogni differenza primariamente attraverso un’altra passione, la “passione del benessere”, un impulso acquisitivo destinato a sfociare nella perenne insoddisfazione del desiderio materiale.

L’“ansia acquisitiva”⁵ del benessere, intesa nelle sue molteplici declinazioni di accumulo di beni materiali, diviene il fulcro della vita pulsionale dell’*homo democraticus* e, privata della gioiosa natura “dispendiosa” che la caratterizzava durante il periodo dell’*ancien régime*, è ridimensionata al perseguimento di modesti piaceri materiali. Passione da classe media, tranquilla, mediocre, riservata, livellata nelle proprietà, la “passione del benessere” agisce a sua volta come dispositivo uniformante nelle ambizioni e nei costumi poiché non c’è bene (materiale o relazionale) al quale anche il più povero non getti uno sguardo speranzoso e invidioso⁶.

² Cfr .A. de Tocqueville, *La democrazia in America* (1835, 1840), 2 voll, tr. it. di N. Matteucci, UTET, Torino, 2007, p. 15.

³ M. Gauchet, *Tocqueville, l’America e noi. Sulla genesi delle società democratiche* (1980), tr. it. di G. De Paola, Donzelli, Roma, 1996.

⁴ Cfr. A. de Tocqueville, *Democrazia in America*, cit, pp. 492 e 510.

⁵ E. Pulcini, *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 80.

⁶ Non mi dilungo qui sul fenomeno dell’invidia che scaturisce da questa situazione; per eventuali approfondimenti rimando a E. Pulcini, *Invidia*, cit., pp.77-84.

L'oscuro bisogno di visibilità di un Io indebolito viene quindi perseguito nella conquista di modesti obiettivi realizzabili qui e ora, di un *successo* facilmente e rapidamente conseguibile, che si sostituiscono alla moderna progettualità prometeica mentre il soggetto democratico si rattroppisce e contorce preso al cappio della strozzatura temporale di un claustrofobico presente.

Privo di riferimenti e autocentrato, l'individuo democratico vive ormai una condizione dove l'indipendenza di ciascuno diviene la fragilità di tutti: l'uniformazione delle coscienze, la ritrazione nella sfera privata e la progressiva dispersione della propria identità nella massa grigia dei "cittadini" aprono il varco, sul piano dell'azione politica, all'affermazione di un "dispotismo mite" che esonera il soggetto dall'impegno pubblico, garantendo l'ordine politico e la sicurezza sociale al fine di far prosperare gli affari.

Ne emerge un ritratto dell'*homo democraticus* tracciato a tinte fosche, esposto al rischio di una progressiva erosione del legame tra gli individui. Tuttavia, paradossalmente, in questo quadro dagli esigui margini di ottimismo, Tocqueville individua interessanti spazi per la ricostruzione di un tessuto sociale a partire proprio dalla "mutazione antropologica" prodotta dal contesto democratico. E' questa infatti la pre-condizione per il riconoscimento dell'analogia condizione dell'altro, che favorisce lo sviluppo di un sentimento di *simpatia*, alla base della spontanea formazione delle associazioni civili, prima ancora che politiche.

2. Il sentimento di simpatia e le associazioni civili

Nel secondo volume de *La Democrazia in America*, Tocqueville proponeva un quadro piuttosto pessimista relativo agli influssi negativi dell'uguaglianza "delle condizioni" sui cittadini. Tuttavia, come Tocqueville individua qui il veleno, così vi rinviene l'antidoto: la percezione dell'altro come pressoché uguale a sé, l'intuizione di una medesima e comune vulnerabilità introduce un sentimento di pietà e *simpatia* (nel portato etimologico del "soffrire insieme") che costituisce la precondizione della riattivazione del legame sociale.

Quando i ceti sono pressoché uguali e tutti gli uomini pensano e sentono nello stesso modo o quasi, ognuno può giudicare immediatamente delle sensazioni di tutti gli altri: basta che getti una rapida occhiata a se stesso. Non esiste miseria, allora, che non gli susciti pena, e di cui un istinto segreto non gli faccia sentire la gravità. Invano si tratterà di stranieri o di nemici: l'immaginazione lo pone immediatamente al loro posto. Essa introduce qualcosa di personale nella sua pietà e lo fa soffrire nel suo corpo, mentre viene lacerato il corpo del suo simile⁷.

Tale sentimento costituisce, insieme ad una nozione di autonomia di segno assiologico positivo, intesa come indipendenza dal governo statale (che

⁷ A de Tocqueville, *Democrazia in America*, cit. p. 658.

approfondiremo a breve), una delle motivazioni “antropologiche” alla costituzione delle associazioni. La tendenza degli individui democratici a riunirsi in associazioni di ordine politico o civile rappresenta anzi una delle strategie di ricostruzione del legame sociale, grazie alla quale si genera una forma di opposizione al governo grigio del *dispotismo mite*.

Particolarmente interessante a questo proposito è il nesso tra la diagnosi della soggettività contemporanea, la formazione spontanea di associazioni civili e lo sviluppo di forme di democrazia reale. Infatti, così come la descrizione dell'individuo democratico in Tocqueville era stata delineata in modo realistico, a partire dalle concrete dinamiche sociali, anche la descrizione dei contesti associativi non risente di nessuna impostazione normativa, ma affonda le sue radici nell'osservazione storica e fattuale. Per quanto caratterizzato da un Io indebolito e introflesso, anzi proprio in virtù del reciproco riconoscimento di una comune fragilità, l'individuo tardo-moderno si presenta potenzialmente capace di gestire spazi di condivisione fondati non solo sulla reciprocità, ma anche sull'apertura al resto dell'organizzazione sociale. Nella figura chiave del soggetto entropico e vulnerabile si sintetizza quindi la perfetta conciliazione tra l'individualismo democratico e il sentimento di *simpatia*, che rappresenta il perno emotivo delle pratiche di solidarietà degli individui democratici, mentre scarsi o nulli margini di azione sono lasciati, in una diagnosi antropologica così pessimista, ad una naturale tendenza del soggetto alla socievolezza e alla generosità.

L'uguaglianza generale delle condizioni, nel momento stesso in cui fa sentire agli uomini la loro indipendenza, mostra ad essi la loro fragilità: sono liberi sì, ma esposti a mille evenienze, e l'esperienza non tarda ad insegnare che, nonostante non abbiano abitualmente bisogno dell'aiuto altrui, arriva quasi sempre il momento in cui non potrebbero farne a meno⁸.

Tra i cittadini di una democrazia che si percepiscono esposti ai medesimi pericoli e soggetti ad un'analogha debolezza, subentra una sorta di obbligo alla cooperazione che, inizialmente, prende le mosse da una forma di interesse beninteso, ma che si tramuta progressivamente in una disposizione spontanea e disinteressata a mobilitarsi per il bene dei propri concittadini. Questa spirale crescente di disponibilità e cooperazione estende il rapporto tra individui oltre l'iniziale momento della reciprocità interessata e arriva a coinvolgere sfere più estese della società civile che si autogestiscono costituendosi in associazioni⁹.

Tocqueville distingue le associazioni in politiche e civili; le accomuna però una caratteristica rilevante ai fini della nostra riflessione. Le associazioni si fondano infatti, oltre che sul sentimento della benevolenza/simpatia, anche sulla percezione, da parte del cittadino, della propria autonomia nei confronti dell'autorità sociale:

⁸ Ivi, p. 668.

⁹ Non è un caso che la riflessione sulla benevolenza preceda la trattazione delle associazioni nella vita civile. cfr A. de Tocqueville, *Democrazia in America*, cit., p. 596.

esse testimoniano dunque di una forma di diffidenza nei confronti dello Stato nella gestione della cosa pubblica e sorgono allo scopo di ridurre o prevenire gli spazi deputati al suo intervento¹⁰. Emerge con chiarezza adesso la duplice funzione dell'associazione, da un lato di prevenzione delle derive iper-individualiste, dovute al contesto sociale democratico fondato sull'uguaglianza, tramite un'operazione di ricostruzione del tessuto sociale, e dall'altro di resistenza alla degenerazione del potere centrale nelle forme del dispotismo mite¹¹.

Associarsi “conviene”, sia dal punto di vista dei benefici che se ne traggono sul piano “orizzontale” della società, quello del rapporto tra i cittadini, sia per quanto concerne la direttrice “verticale”, quella del rapporto con il potere. Il modello dell'associazione tocquevilliana trascende però il mero elemento utilitaristico, per quanto lungimirante, che permane nella dottrina dell'interesse beninteso: con sua stessa sorpresa, l'autore afferma che spesso gli Americani non rendono giustizia a se stessi quando si proclamano devoti soltanto all'utile, «[...] giacché molte volte, negli Stati Uniti come altrove, si vedono i cittadini lasciarsi andare a quegli slanci disinteressati e spontanei che sono tipici dell'uomo»¹². Non solo, nelle associazioni civili cui fa riferimento Tocqueville sono rinvenibili certe dinamiche che rispondono ai requisiti del “dono tra estranei” descritte da Godbout¹³: pratiche solidali, aggregazione senza scopo di lucro e un consenso che trascende la semplice reciprocità, aperto all'intero contesto sociale.

3. Il fatto associativo nelle società contemporanee: un esempio di “dono moderno”

La riflessione di Tocqueville sulle pratiche associative si è rivelata particolarmente interessante perché permette di introdurre brevemente il tema “dono e associazione” nelle società contemporanee tenendo conto, sebbene in modo coinciso, di altri due fattori: le soggettività coinvolte e i rapporti tra le associazioni, che si mobilitano a livello di società civile, e lo Stato.

Sotto il primo rispetto, i soggetti contemporanei presentano tratti comuni con gli individui democratici descritti da Tocqueville: fragili e vulnerabili, indipendenti e indeboliti, mostrano una tendenza narcisistica a ritrarsi nella propria dimensione privata. Contro ogni previsione di realismo politico, anche questo modello di individuo, all'apparenza poco incline ad una naturale socievolezza, può

¹⁰ Cfr. P. Chaniel, *A cultura primária da democracia: comunidades locais, públicos democráticos e associações*, «Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS)», Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2003, disponibile su <http://basepub.dauphine.fr/bitstream/handle/123456789/7055/A%20cultura%20primaria%20da%20democracia.PDF?sequence=1> ; N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Il Mulino, Bologna, 1990.

¹¹ Cfr. A. de Tocqueville, *Democrazia in America*, cit., p. 230 e p. 806.

¹² Ivi, p.613.

¹³ J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit.

prestarsi, come abbiamo visto, alla costruzione di spazi associativi che implementano il legame sociale. Nel rapporto tra associazioni e Stato, invece, si chiarisce meglio il valore dell'assetto democratico nelle società contemporanee. Al di là della presenza di procedure democratiche negli *spazi pubblici primari*, ovvero nelle tradizionali istituzioni, è possibile constatare l'esistenza di un legame privilegiato tra democrazia e associazione, nel momento poietico della società che crea se stessa, tipico dei vari contesti associativi dove «tutti si danno a tutti»¹⁴. Associazioni e Stato rappresentano modelli differenti di democrazia, ma non reciprocamente escludentesi; la sfida delle attuali società democratiche potrebbe essere rappresentata da un'eventuale integrazione dei due momenti, in primo luogo tramite un riavvicinamento del cittadino alla vita pubblica grazie ad un suo preventivo coinvolgimento in spazi aggregativi secondari, successivamente attraverso l'implementazione di un canale di dialogo con l'organizzazione istituzionale deputata ad accogliere determinate istanze.

Qual è allora il legame tra il “dono” e la forma associativa? Cosa dona chi entra in associazione? La definizione generale proposta dai teorici del dono (in particolare Caillé) identifica il «terzo paradigma» con «qualsiasi azione o prestazione effettuata senza attesa, garanzia o certezza di ricambio, e che per questo solo fatto comporta una dimensione di *gratuità*»¹⁵. In linea con questa prospettiva, un membro di un'associazione dona quindi la propria persona e il proprio tempo senza avere la sicurezza di ottenere un beneficio immediato e di entità equivalente alla prestazione. Ma c'è di più: del dono può essere, infatti, fornita anche una definizione più specifica, nota come “sociologica”, che sottolinea la capacità del dono di «creare, mantenere o rigenerare il legame sociale». Nell'associazione possiamo allora rinvenire in modo esplicito il portato simbolico del dono, la stipulazione della relazione amicale, il momento costitutivo del sociale che emerge dall'incrocio delle singole disponibilità – obbligate, obbliganti, eppure sempre, paradossalmente, libere – al dono.

La soddisfazione di entrambi questi criteri, tuttavia, non è ancora sufficiente per mostrare la piena appartenenza di una forma associativa al paradigma del dono, alternativo sia a quello mercantile che a quello olistico. Marcel Mauss (1923-1924) nel suo *Essai sur le don* aveva sottolineato i tre momenti del dono come fenomeno sociale, ovvero il *triplice obbligo di donare, ricevere e ricambiare*. L'associazione – come forse si chiarirà meglio quando ci riferiremo al modello del dono tra estranei” di Godbout¹⁶ – può rappresentare un caso di studio dove il circolo virtuoso di obbligo/libertà del dono si estende al di fuori della ristretta cerchia costituita dagli iscritti per coinvolgere sfere sempre più ampie della società. In altre parole, con l'estensione dei benefici ai non membri e l'apertura dello scopo dell'associazione all'intero consesso sociale, le dinamiche associative finiscono per trascendere il semplice ambito della “reciprocità” e assumere un carattere “donatizio”. Esistono,

¹⁴ A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 80.

¹⁵ Ivi, p. 238.

¹⁶ J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit.

come ricorda Goudbout, anche associazioni di tipo “espressivo”, a carattere chiuso e finalizzate alla sola soddisfazione dei propri membri interni, che sono rappresentative degli interessi (materiali, culturali, artistici) di un gruppo sociale circoscritto, e che a causa della loro autoreferenzialità non attivano la spirale del dono all'interno della società.

A seguito di queste ulteriori precisazioni, possiamo affermare che alcune forme associative (quelle “aperte”) rientrano a pieno titolo all'interno del “paradigma” del dono, sebbene presentino qualche peculiarità. In primo luogo, il fatto associativo non si colloca in modo univoco rispetto alla topica sociologica classica. Le associazioni non appartengono infatti propriamente a nessuna delle sfere della socialità secondaria (economia, amministrazione, lavoro), sebbene le intersechino dal punto di vista del loro funzionamento. Tuttavia la loro finalità, ovvero ciò che costituisce il motore stesso della spinta aggregativa, libera e spontanea, risiede in un contenuto, valore o bisogno altamente specifico e personalizzato, che trascende le stesse esigenze funzionali e che è tipico delle sfere della socialità primaria. Malgrado questa prevalenza del momento personalizzante su quello funzionale, le associazioni non possono essere interamente ricondotte neppure al contesto della socialità primaria, sotto il rispetto delle forme di socializzazione che le caratterizzano: mentre gruppi come la famiglia, il vicinato, le cerchie di amici appartengono ad un registro di tipo comunitario, la partecipazione alla vita associativa si distingue per essere «attiva, deliberata, facoltativa e revocabile»¹⁷. Essa abita dunque la zona grigia dello *spazio pubblico privato*, tangente sia la dimensione del mercato che quella dello Stato.

La prossimità del fatto associativo con la dimensione dell'interesse materiale e quella dell'obbligo istituzionale potrebbe fare insorgere alcune perplessità. In relazione al primo aspetto potremmo infatti chiederci quanto sia autentica la dimensione oblativa del donatore che partecipa ad un'associazione, quanto vi sia di componente edonista, quale peso abbia l'aspetto normativo o l'interesse personale per quanto lungimirante. Tuttavia questo livello di indagine relativo alle motivazioni individuali potrebbe essere facilmente derubricato sotto un velo di irrilevanza se ci atteniamo alla *pratica* dell'azione non lucrativa e non strumentale. Analogamente, sollevano dubbi i processi istituzionalizzanti cui può essere soggetta un'associazione ad opera dell'amministrazione pubblica. In questo caso, tendiamo ad iscrivere ancora un'associazione nel registro del dono se riusciamo a riconoscere la gratuità, la spontaneità e la libertà dell'atto fondativo del momento di aggregazione.

Con il loro portato di ambivalenza e ricchezza di sfumature, il caso delle associazioni continua a porci importanti interrogativi riguardanti la figura sociologica del dono nelle società contemporanee. Goudbout sottolineò il carattere inedito del fatto associativo rispetto alla teoria del dono e ne pose in evidenza, in particolare, l'eterogeneità rispetto alla socialità primaria, introducendo il tema del “dono tra estranei”. Nella misura in cui le associazioni “aperte” rappresentano una

¹⁷ A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 244.

vera e propria declinazione del paradigma del dono, questa si confronta con la dimensione “altra” del ricevente. In tale prospettiva, sempre Goudbout pose in evidenza il carattere “moderno” di questa tipologia di dono, proprio per segnare lo scarto rispetto a quelle che circolano nelle reti di legami a carattere comunitario. Giunti alla conclusione del nostro percorso di riflessione, un nuovo interrogativo si aggiunge ai due precedenti relativi al dono: Chi dona? Cosa dona? *Perché dona?*

La ricerca della motivazione al dono che rende “prossimo” l'estraneo aveva portato Goudbout a menzionare le comunità religiose e in particolare il cristianesimo (che però, per sua stessa ammissione, non rappresenta un fenomeno prettamente moderno). Il “dono sconosciuto fatto a sconosciuti” continua quindi a interrogarci sulle ragioni della soggettività donatrice in modo originale rispetto al paradigma tradizionale. Interrogativo ciclopico che ha però il merito di ricondurre la nostra riflessione, ancora una volta, oltre che sugli scenari sociali, anche sui soggetti che li abitano. E lo scenario che la tarda modernità ci pone di fronte è costituito da un insieme di individui che hanno consumato nella debolezza il mito della propria indipendenza, ma che a partire dall'attuale riconoscimento di una medesima vulnerabilità potrebbero trovare, nel paradigma alternativo del dono e del fatto associativo, un nuovo punto di partenza.