

Maria Michela Marzano-Parisoli

## ETICA DEL DONO E DONO DEGLI ORGANI TRA RECIPROCIÀ, ALTRUISMO E ANONIMATO

### 1. *Introduzione*

Parlare di un'etica del dono, e cercare così di identificare la vita etica al rapporto donatore-donatario, significa imboccare una strada piuttosto complessa che tende a mettere da parte non solo le riflessioni sul buono e sul giusto, ma anche i dibattiti sulla normatività e sul rapporto tra fatti e valori. Nonostante infatti i numerosi e spesso interessanti tentativi di inquadrare la nozione di dono all'interno del più generale contesto della normatività e di considerare la donazione degli organi come un possibile e necessario dovere morale, ho la sensazione che siano altri i concetti da analizzare e le categorie da utilizzare al fine di far luce sull'etica del dono e sulla peculiarità morale della relazione che lega tra loro donatori e donatari. In questo articolo non posso certamente affrontare tutti gli aspetti filosofici della donazione, né, tantomeno, posso portare avanti un'indagine sociologica, antropologica e giuridico-economica del dono. Tuttavia, in vista di una considerazione specifica della tematica del dono degli organi, è mia intenzione analizzare nelle pagine che seguono il concetto di dono in relazione alle nozioni di reciprocità, interesse, altruismo e anonimato senza trascurare, nella misura del possibile, alcuni cruciali dibattiti contemporanei che hanno di volta in volta visto nel dono e nella relazione tra donatori e donatari una forma alternativa

e particolare di scambio non-utilitaristico e non-individualistico<sup>1</sup>, oppure un vero e proprio 'impossibile' filosofico e concettuale<sup>2</sup>.

Per quanto riguarda la tesi di fondo dell'articolo, quindi, mi piacerebbe arrivare a mostrare come il dono degli organi, esattamente come il dono del sangue, possa essere adeguatamente compreso e inquadrato solo all'interno di un contesto più generale che vede nella donazione una forma peculiare di rapporto etico. Non credo infatti che possa essere vantaggioso operare una separazione tra la nozione di dono in generale, che apparterebbe al più ampio ciclo del dare-ricevere-ricambiare, e la nozione più specifica di dono degli organi – il così detto «dono moderno»<sup>3</sup> –, che sarebbe comprensibile solo all'interno di una logica altruistica e di un sistema di anonimato.

Nella prima parte dell'articolo è mia intenzione fornire alcuni elementi del dibattito che vede Derrida contrapporsi a Mauss e alla sua concezione del dono-scambio, per mostrare come entrambe le posizioni non riescano in fondo a rendere conto del dono come relazione etica: il concetto di dono, a mio avviso, si muove infatti in bilico tra interesse e disinteresse, possibilità e impossibilità, pubblico e privato, senza mai appiattirsi sulla nozione più generale ed economica di scambio (come tende a fare Mauss), né, tantomeno, sulla nozione 'sublime', ma concettualmente vaga, di dono puro (come invece ipotizza Derrida). Nella seconda parte, poi, mi piacerebbe dare alcuni elementi per inquadrare il problema del dono degli organi all'interno del dibattito sull'altruismo e sul dovere morale, cercando di spiegare in che senso la questione dell'anonimato possa snaturare la donazione e trasformare lo stesso dono in qualcosa d'altro. Nella terza parte, infine, vorrei trarre alcune conclusioni e evidenziare come la tematica del dono degli organi possa essere ade-

---

<sup>1</sup> Mi riferisco in particolare alla posizione di Marcel MAUSS (*Essai sur le don*, in «Année sociologique», s. II, vol. I, 1923-1924, poi in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 143-279, trad. it. *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965) poi ripresa e sviluppata da Karl POLANYI (*The Great Transformation*, New York, Holt, Rinehart & Winston Inc., 1944, trad. it. *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 1974; *Primitive, Archaic and Modern Economies*, New York, Doubleday & Co, 1968, trad. it. *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Torino, Einaudi, 1980).

<sup>2</sup> Cfr. soprattutto J. DERRIDA, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina, 1996.

<sup>3</sup> J.T. GODBOUT, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992, trad. it. *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 71.

guatamente compresa solo all'interno di un discorso più ampio sull'etica del dono che, nel dono stesso, vede attuarsi un «libero legame di corrispondenza»<sup>4</sup> e, quindi, una forma di gratuità affettiva estranea non solo al vincolo coercitivo, ma anche al perfetto disinteresse.

## 2. Il dono tra 'scambio' e 'purezza'

### 2.1. La festa di Babette: gratuità e gratitudine

In una delle più belle 'parabole' contemporanee sul dono, *La festa di Babette*, Karen Blixen<sup>5</sup> ci racconta la storia di una cuoca francese, Babette, che, dopo essere fuggita da Parigi in seguito alla repressione della Comune nel 1871, si trasferisce nello Jutland e prende servizio presso due sorelle, figlie di un pastore luterano. Dopo quattordici anni di servizio, avendo vinto alla lotteria, Babette decide di donare alle due sorelle un fastoso pranzo per commemorare il centesimo anniversario della nascita del pastore, sacrificando così per amore, amicizia e devozione l'intera vincita. Ma il risultato del dono non è quello sperato: non solo Babette non viene ringraziata, ma il suo gesto morale non viene nemmeno riconosciuto e accettato («Non avreste dovuto spendere per noi tutto quello che possedevate», dicono infatti le due sorelle alla fine della festa). Babette dona qualcosa che le appartiene; lo dona alle persone che ama; lo dona altruisticamente senza attendere niente. E, in questo modo, il suo dono si realizza. Ma, al tempo stesso, il suo dono cade anche nel nulla dell'indifferenza e del conformismo e, come un chicco di grano caduto sull'asfalto, si spreca senza dare alcun frutto<sup>6</sup>.

Sciogliendo allora la metafora letteraria della Blixen – non è in-

---

<sup>4</sup> P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in *Il dono tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Roma, Edizioni Lavoro, 1999, pp. 107-138, p. 115.

<sup>5</sup> I. DINESEN (K. BLIXEN), *Babette's Feast*, in *Anecdotes of a Destiny*, New York, Random House, 1958, pp. 21-68, trad. it. *La festa di Babette*, in *Capricci del destino*, Milano, Feltrinelli, 1992<sup>10</sup>. Lo spunto a discutere il caso di Babette mi viene dalla lettura di J. STAROBINSKI, *Largesse*, Paris, Ed. de la Réunion des musées nationaux, 1994, trad. it. *A piene mani*, Torino, Einaudi, 1995.

<sup>6</sup> L'ironia della sorte vuole tuttavia che il pastore defunto di cui il festino celebrava l'anniversario fosse solito dire ai suoi parrocchiani: "Le sole cose terrene che abbiamo diritto di portare in cielo sono quelle che abbiamo donato".

fatti la metafora in quanto tale che qui mi interessa – e analizzandola in termini filosofici, mi sembra importante sottolineare come la storia del dono di Babette sia piuttosto significativa all'interno di un discorso sul dono e sull'etica della donazione. Non solo, infatti, ritroviamo in questa storia tutte le componenti principali della donazione, ma le modalità relazionali con cui il dono viene vissuto dai protagonisti permettono anche, a mio avviso, di impostare il discorso sul dono in termini non puramente astratti. Da un lato, infatti, abbiamo un donatore, un donatario e un dono: c'è Babette, che dona non solo i soldi vinti alla lotteria, ma soprattutto la propria abilità di cuoca e la propria devozione alle sorelle; ci sono le due sorelle, che festeggiano l'anniversario del padre, ma che non sono in grado di rendersi conto del dono ricevuto; c'è il pranzo, che, al di là del costo effettivo, rappresenta un vero e proprio dono per l'impegno richiesto a Babette nel prepararlo (perché in fondo il dono – come diceva Seneca – «è cosa di ordine spirituale e non consiste né nell'oro, né nell'argento, né in alcune di quelle cose che vengono stimate di gran pregio, ma esclusivamente nella volontà di chi lo dà»<sup>7</sup>). Dall'altro lato, invece, abbiamo il suggerimento della possibile e sperata relazione che avrebbe potuto scaturire dal dono, ma che, al tempo stesso, non si realizza pienamente perché la mancata accettazione del dono rende assolutamente 'vuoto' il gesto etico del donare. Ma l'elemento filosoficamente chiave di questa storia è che il dono viene rappresentato e descritto come un gesto principalmente etico, la cui dimensione relazionale si realizza ed esprime non solo nella *gratuità* del dono, ma anche nella *gratitudine* dell'accettazione<sup>8</sup>. Se infatti sarebbe un errore collegare il concetto di gratuità a quello di sacrificio, altrettanto fuorviante mi sembra analizzare il concetto di gratitudine in termini di debito. Laddove il concetto di gratuità rinvia infatti per opposizione a quello di interesse, il concetto di gratitudine rinvia invece per analogia a quello di accoglienza o di ricezione. Se poi si analizza lo stesso significato etimologico del termine *dono* (che rinvia al radicale indoeuropeo *dō* che indica non solo il 'passaggio di possesso' riferito co-

<sup>7</sup> SENECA, *I benefici*, Bologna, Zanichelli, 1991, libro I, V, 1.

<sup>8</sup> D'altronde, è la stessa radice etimologica di *gratuito* (ossia il termine *grato*) che suggerisce la contiguità esistente tra il concetto di 'gratuità' e quello di 'gratitudine': ricevere gratuitamente ci chiama alla gratitudine, cioè alla lode di chi ci ha donato qualcosa (cfr. G. DEVOTO, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze, 1968).

munemente al *dare*, ma anche il *prendere*<sup>9</sup>), si comprende facilmente come il concetto di dono non implichi solo il gesto del dare, ma anche quello del ricevere: dare e ricevere, dunque, come gesti-chiave che, a partire dal latte che la madre dà al bambino e che il bambino prende, costituiscono il tessuto stesso della vita umana.

In un contesto di questo genere, la storia del dono di Babette permette di illuminare e di spiegare semplicemente, quasi per magia, il significato etico della donazione, e permette di farlo in un modo forse più immediatamente chiaro di quanto non accada nelle trattazioni importanti e famose che del dono ci hanno dato studiosi e pensatori del calibro di Mauss e Derrida. Ora, non è mia intenzione affrontare e discutere in dettaglio le complesse analisi sociologiche di Mauss e le raffinate argomentazioni filosofiche di Derrida in questo breve articolo. Tuttavia, continuando a sfruttare il racconto di Babette, mi sembra importante soffermarmi su alcuni punti della loro posizione per indicare in che senso e in che modo la loro concezione del dono sia talvolta parziale nel momento in cui si cerchi di affrontare un discorso etico sul dono e, soprattutto, nel momento in cui si cerchi uno spazio argomentativo su cui innestare una discussione specifica sul dono degli organi. Sia per Mauss, sia per Derrida, d'altronde, la storia di Babette rappresenterebbe uno snodo problematico con il quale la loro analisi dovrebbe confrontarsi, a meno di non evitare il problema definendo il gesto di Babette un 'non-dono'. Da un lato, infatti, nell'ottica di Mauss il pranzo di Babette non rappresenterebbe un dono dal momento che in tutta la storia il concetto di obbligo è praticamente assente: Babette non ha alcun obbligo di donare i soldi vinti alla lotteria, esattamente come le due sorelle non hanno nessuno obbligo di accettare il dono e di restituirlo. Tuttavia Babette dona e lo fa gratuitamente. E il fatto che le sorelle non accolgano il dono di Babette non annulla affatto il dono, ma lo rende semmai 'non-operativo' e non 'completo'. Dall'altro lato, nell'ottica di Derrida il dono di Babette non sarebbe un vero dono, nella misura in cui Babette è consapevole di donare, anche se poi il non riconoscimento del dono da parte delle due sorelle (che dal mio punto di vista porta alla mancata realizzazione del dono) potrebbe essere letto ed interpretato come una possibile base su cui fondare un dono sublime. Ma per spiegare questa possibile lettura di *La festa di Babette* da parte dei due studiosi e

---

<sup>9</sup> G. DEVOTO, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*, cit.

passare quindi ad una loro analisi più dettagliata è necessario spendere qualche parola in più sulla loro posizione.

## 2.2. Mauss e il dono obbligatorio

Come è noto a chiunque si sia interessato o si occupi del dono, Mauss è il primo studioso contemporaneo a riabilitare il concetto di dono per proporre una forma alternativa e particolare di scambio capace di contrapporsi all'individualismo estremo delle società contemporanee e, in particolare, all'utilitarismo economico di Bentham e di Mill. Non solo sarebbe infatti possibile, per Mauss, avere delle società rette dal dono-scambio, ma queste società, non più intossicate dalla ricerca dell'utile a tutti i costi, funzionerebbero anche meglio di quanto non accada oggi. In particolare, quindi, Mauss si interessa al *potlatch* (un tipo di prestazione totale di tipo antagonistico esistente in Polinesia e Melanesia)<sup>10</sup>, discutendone l'organizzazione e riassumendone la struttura in tre elementi complementari: 1) l'obbligo a donare; 2) l'obbligo a ricevere; 3) l'obbligo a rendere. Sulla base di questi tre obblighi complementari, infatti, lo scambio funzionerebbe in modo disinteressato e obbligatorio al tempo stesso, sulla base di una regola (una «virtù» per utilizzare il termine impiegato da Mauss) capace di gestire i doni e di farli circolare e capace soprattutto di obbligare non solo a donare, ma anche a rendere.

Il sistema dei doni scambiati comporterebbe infatti non solo l'esistenza di un donatore che dona e di un donatario che riceve e rende il dono, ma anche una codificazione obbligatoria di questo 'scambio': il donatore deve donare, esattamente come il donatario deve ricevere e deve ricambiare il dono ricevuto. Tuttavia, la particolarità di questo scambio obbligatorio è che esso non sarebbe mai legato alla ricerca dell'utile, ma piuttosto alla ricerca di rapporti sociali: la prestazione non è mai completamente libera e gratuita, né economica, ma piuttosto finalizzata a creare dei legami e delle alleanze permanenti e non rifiutabili. La gratuità del gesto del donatore reclamerebbe infatti sempre, anche se tacitamente, una restituzione da parte di colui che riceve il dono<sup>11</sup>. Uno schema assolutamente impec-

<sup>10</sup> Cfr. in proposito: M. FIMIANI, *Il dono e l'omoiosis*, in «Iride», 1998, 24, pp. 309-321.

<sup>11</sup> È interessante ricordare che Simmel (G. SIMMEL, *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989, pp. 498-594), analizzando esplicitamente il rapporto tra dono e contro-

cabile, quindi, ma piuttosto parziale, soprattutto quando il dono non interessi in quanto 'regolatore sociale' (cioè in quanto mezzo efficace per produrre e riprodurre le strutture di base della società), ma in quanto modalità etica del relazionarsi. Il limite di questo schema – la cui ricchezza antropologica e etnologica spero emerga da questa sintetica presentazione – è nel fatto che il dono viene analizzato e rivalutato all'interno del contesto sociale senza una grande preoccupazione per la dimensione etica che invece, nella donazione, gioca un ruolo che non può essere rimosso<sup>12</sup>. Tanto più che, in uno schema di questo genere, il dono di Babette finirebbe con il consumarsi ancora prima di essere donato e l'eticità del suo gesto scomparirebbe in una melma di regole che le due sorelle si limiterebbero semplicemente ad ignorare.

Passando a questo punto a tratteggiare la posizione di Derrida, ci si rende conto piuttosto facilmente che anche il filosofo francese, pur partendo da una seria e consapevole critica al dono di Mauss, non ritiene che il significato etico della donazione vada al di là di una 'decostruzione' filosofica del concetto di dono. Se infatti l'obbligatorietà *à la* Mauss consuma l'eticità del dono schiacciandolo su un troppo angusto paradigma sociale, la 'rigidità' teorica di Derrida – che anela ad un dono non solo gratuito, ma assolutamente puro – conduce paradossalmente alla negazione stessa della possibilità del dono.

### 2.3. Derrida, ovvero del dono impossibile

Il paradosso del dono starebbe per Derrida nel fatto che il dono, se esiste, è totalmente invisibile e, quindi, non esiste; tuttavia, per esiste-

---

dono *à la* Mauss, osserva che chi ha ricevuto il dono può soltanto ricambiare con un dono di specie diversa, ma non può cancellare la priorità di chi ha donato perché «nella prima prestazione c'è una spontaneità che non esiste più nella contro-prestazione».

<sup>12</sup> È vero infatti che esistono nel saggio di Mauss delle «conclusioni di ordine morale», ma è anche vero che si tratta sempre di considerazioni di 'morale sociale': l'intento di Mauss è d'altronde quello di contrapporre alla «morale mercantile» (*Saggio sul dono*, p. 269) la «morale di gruppi» (ivi, p. 273) al fine di arrivare ad una difesa della società e alla redistribuzione statale, più che quello di analizzare il dono come una relazione etica in base alla quale sia la stessa vita morale ad identificarsi col rapporto donatore-donatario (per una discussione analitica della posizione etico-politica di Mauss si veda: A. SALSANO, *Dono e pseudodono nel mondo dell'utile*, in «Iride», 1998, 24, pp. 323-340).

re, il dono non dovrebbe, in quanto dono, nemmeno esistere. La donazione, infatti, se vuole realizzarsi secondo il suo ideale di pura oblatività – ossia senza ombra di scambio interessato e senza attesa alcuna di contropartita – dovrebbe in realtà autocancellarsi. In questo senso, il vero dono sarebbe solo il dono di qualcuno che, senza ragione, dona senza sapere di donare a qualcuno che non gli dovrà mai nulla, non sapendo di aver ricevuto un dono. Ma questo significa che Derrida, partendo dalla critica dello schema di Mauss – dove il dono non ‘contraddice’ mai lo scambio ma, anzi, nello scambio obbligatorio si realizza – arriva a negare la possibilità stessa del dono: il dono, infatti, non solo è impossibile, ma è l’impossibile, ossia la stessa «figura dell’impossibile»<sup>13</sup>. È per questo che, per Derrida, il dono rappresenterebbe un vero e proprio elemento di crisi del pensiero morale: se io so che dono e se, *a fortiori*, mostro di donare, allora mi ripago col riconoscimento del mio gesto e, alla fine, non dono più. Anche se nel donare perdo qualcosa, infatti, ciò che guadagno donando supera di molto ciò che perdo in quanto donando qualcosa io arrivo a guadagnare me stesso. D’altronde, un analogo discorso varrebbe per Derrida anche per colui che riceve un dono: non appena il donatario si rende conto di aver ricevuto un dono, infatti, la gratitudine che prova trasforma il dono in scambio e lo scambio non è di per sé diverso da qualunque altra forma di economia. Per parlare di vera donazione si dovrebbe arrivare alla sospensione di qualunque scambio. Ma, per arrivare ad una sospensione totale dello scambio, bisognerebbe arrivare a mettere tra parentesi non solo il donatore, ma anche il donatario, fino all’annullamento del dono: «Al limite il dono come dono non dovrebbe apparire come dono: né al donatario, né al donatore. Esso può essere dono come dono solo non essendo presente come dono. Né all’uno, né all’altro»<sup>14</sup>.

In un contesto di questo genere, Derrida sembra muoversi a proprio agio nelle sfere del dono puro, senza allontanarsi poi molto dalle dispute interne al cattolicesimo intorno alla possibilità o meno dell’amore puro: l’iperbole del dono puro, infatti, utilizzata per indicare la grazia e l’amore di Dio, consentirebbe banalmente di indicare l’estraneità del soggetto divino ai difetti egoistici che l’umana esperienza della donazione porta alla luce. Peccato tuttavia che, ancora

<sup>13</sup> J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 9.

<sup>14</sup> Ivi, p. 16 e sgg.



una volta, anche se in un'ottica sublime e del tutto differente rispetto a quella sociologica di Mauss, il dono di Babette non venga compreso. E se all'interno dello schema di Mauss il dono di Babette si consumava prima ancora di essere fatto non inserendosi all'interno di uno schema sociale di obblighi e contro-doni, nell'ottica di Derrida il dono si consuma strada facendo, soffocato non solo dal rifiuto implicito delle due sorelle, ma anche dallo stesso gesto di Babette che, pur agendo in modo assolutamente gratuito, sarebbe colpevole dell'inevitabile consapevolezza che ogni donatore ha del proprio dono.

La conseguenza di questo approccio astratto di Derrida al dono puro è allora ancora una volta la radicale estenuazione del senso etico e affettivo del dono. Infatti – come sottolinea efficacemente Marion<sup>15</sup> – la presunta forma assoluta della donazione *à la* Derrida che, per potersi realizzare nella sua purezza, dovrebbe riuscire a non manifestarsi, non esiste nemmeno come intenzione della coscienza. In questo senso, se il dono (per essere dono) deve essere puro e sublime, è evidente che non può esistere né come relazione affettiva, né come esperienza morale. Tuttavia, la forma del dono si manifesta. Esattamente come nel caso della storia di Babette dove non solo il dono esiste e si dà, ma è anche riconosciuto dono da chiunque si accosti al racconto della Blixen. Come scrive infatti chiaramente Sequeri riassumendo la posizione di Marion: «Nella coscienza dell'uomo il dono è pensato nella sua purezza: ma non è pensabile in quella presunta purezza che pretende, quale condizione paradossale, il totale oblio del legame ontologico che esso crea e l'annullamento della libera relazione che vi corrisponde. Il dono, d'altra parte, è necessariamente destinato ad instaurare un libero legame di corrispondenza»<sup>16</sup>. In quanto dono, il dono non può non manifestarsi e, in quanto manifestazione, non può non invocare una qualche corrispondenza e una qualche reciprocità, anche se poi la reciprocità non è mai necessaria e, nessun dono, in quanto dono, può (e forse deve) generare dei debiti. L'essenza felice e drammatica del dono d'amore, d'altronde, risiede proprio nel fatto che esso mette in gioco una relazione importante, sia in termini di dedizione, sia in termini di attesa.

---

<sup>15</sup> J.-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, pp. 103-168.

<sup>16</sup> P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, cit., p. 115.

### 3. *Dono moderno, altruismo e anonimato*

#### 3.1. La donazione di elementi e prodotti del corpo umano: il problema del dono-ricatto

Una volta impostato il discorso generale sull'etica del dono, posso ora affrontare in modo specifico la questione del dono degli organi, ossia di quel tipo di dono che recentemente Godbout ha definito il «dono moderno», riprendendo così il filo del discorso etico e analizzando più in dettaglio le nozioni di altruismo, reciprocità e anonimato<sup>17</sup>. Ora, secondo Godbout, il dono degli organi, esattamente come il dono del sangue, sarebbe diverso da ogni dono tradizionale perché «questi doni non circolano nelle reti personali di affinità, di legami primari, come la parentela o l'amicizia ... anzi molto spesso si ignora senz'altro chi li riceverà»<sup>18</sup>. Elemento fondamentale di un tale dono sarebbe allora l'anonimato, capace di evitare qualunque forma di riconoscenza e di reciprocità e capace quindi di garantire la realizzazione di un dono assolutamente puro ed unilaterale. Inoltre, sempre attraverso l'anonimato, si riuscirebbe a debellare ogni possibile

---

<sup>17</sup> Mi sembra importante ricordare che la questione del dono degli organi pone non solo tutta una serie di problemi etico-filosofici legati all'analisi della nozione in termini di altruismo e anonimato (come d'altronde è mia intenzione mettere in evidenza), ma anche numerosi problemi di filosofia del diritto. In particolare, intendo riferirmi alla complessa questione della giustificazione giuridica del dono in termini di diritto di proprietà. Se è vero infatti che in termini giuridici non è possibile donare se non ciò di cui si è proprietari, nel caso del corpo non si può non ricordare che il concetto di proprietà appare piuttosto problematico (cfr. in proposito: C. GREGORY, *Gifts and Commodities*, London/New York, Academic Press, 1982; HENK A. M. ten HAVE & Jos V.M. WELIE, *Ownership of the Human Body*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1998; T. J. BOLE, *The Sale of Organs and Obligations to One's Body*, in *Persons and Their Bodies: Rights, Responsibilities, Relationships*, a cura di M.J. Cherry, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1999, pp. 331-352). In questo senso, mi sembrerebbe più appropriato utilizzare la nozione di 'possesso', piuttosto che quella di proprietà, soprattutto perché il possesso è capace di rinviare, a differenza appunto della proprietà, al più generale concetto di *dominium*. Parlando di *dominium*, d'altronde, è possibile identificare una serie di diritti che la persona avrebbe sul proprio corpo, senza per questo arrivare alla giustificazione di un *abusus* come accade invece nel caso delle 'cose', ossia degli oggetti di diritto su cui la persona (il proprietario) può esercitare qualunque tipo di diritto. Ma a proposito di queste tematiche mi permetto di rinviare a: M. M. MARZANO, *Il Corpo tra diritto e diritti*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 29, 1999, pp. 561-586.

<sup>18</sup> J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, cit., p. 102.

forma di debito da parte del ricevente, debito che altrimenti potrebbe essere patologicamente concepito come infinito, avendo il donatore donato al donatario la stessa possibilità di vivere<sup>19</sup>.

Tuttavia, un'analisi di questo genere tende a mio avviso a sottovalutare tutta una serie di elementi importanti e tipici della donazione, e cova la non desiderabile tendenza a fare di ogni erba un fascio. Da un lato, infatti, si assimilano tra loro due tipi di dono assolutamente diversi, come sono il dono del sangue e di altri prodotti o elementi del corpo umano e il dono degli organi (distinzione che, invece, a livello di diritto positivo viene riconosciuta e sottolineata), senza poi operare l'ulteriore distinzione tra dono degli organi in vita e dono degli organi *post-mortem*. Dall'altro, poi, nella rincorsa spasmodica di un dono finalmente puro, si tende a trascurare alcune caratteristiche del dono e, in ultima analisi, a snaturare il dono stesso e a svuotarlo di significato. Per quanto riguarda allora il primo punto, ossia la confusione tra dono dei prodotti del corpo e dono degli organi in vita o *post-mortem*, mi concentrerò soprattutto sul dono anonimo degli elementi e dei prodotti, cercando di problematizzare la nozione di altruismo; il dono di un organo in vita, d'altronde, essendo possibile – almeno per ora – solo nel caso di parentela stretta, può facilmente essere assimilato al dono tradizionale<sup>20</sup> in quanto, pur riferendosi al dono di qualcosa di molto particolare come il proprio corpo, è pur sempre un dono che circola, come direbbe Godbout, nelle reti perso-

---

<sup>19</sup> È proprio per evitare questo tipo di debiti che la stragrande maggioranza delle leggi sulla bioetica cercano di proteggere donatori e donatari con l'anonimato, erigendo così a principi universali non solo la gratuità dei doni, ma lo stesso anonimato. In tale contesto, un caso molto interessante mi sembra quello della legislazione francese che, a differenza di quella italiana, mostra di avere una buona consapevolezza delle ricadute sociali che può avere una buona legislazione sui trapianti. A differenza infatti dell'Italia, dove si continua a lavorare da anni su numerosi progetti di legge ma dove, eccezione fatta per la recente legge sul dono degli organi *post-mortem*, non si hanno ancora dei risultati significativi, in Francia, il 29 luglio 1994, sono state approvate una serie di leggi sulla bioetica in grado di gestire la situazione dei trapianti. In particolare, all'art. 16.8 del *Code Civil* (modificato sulla base delle legge 94-653), viene chiaramente ribadito il principio di anonimato per quanto concerne il dono di elementi o prodotti del corpo umano. Per quanto riguarda invece il dono degli organi (cfr. L. 94-654, art. L. 671-3 *Code de la santé publique*), il donatario deve necessariamente essere un parente stretto (di primo grado in qualunque direzione, o un genitore, o un figlio, o un fratello), e l'urgenza giustifica che sia lo stesso coniuge a donare.

<sup>20</sup> Cfr. in proposito M. STRATHERN, *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press, 1988.

nali dei legami primari. Per quanto riguarda il secondo punto, invece, partendo dalle giustificazione fornita da alcuni filosofi del dono post-mortem come dovere morale<sup>21</sup>, cercherò di fare un discorso più generale sulla donazione in rapporto al dovere per evidenziare come l'appellarsi a un dono puro e ad un ipotetico dovere morale può trasformare il dono in qualcosa che, sebbene eticamente pregevole (almeno per alcuni), non ha più nulla a che vedere col dono.

Ho già detto come per molti l'anonimato del dono del sangue o del dono di un elemento o di un prodotto del corpo rappresenti una garanzia di fronte a un possibile ricatto morale da parte del donatore e, al tempo stesso, permetta di arrivare ad un dono assolutamente unilaterale e altruistico. Tuttavia, sia nel caso che ci si appelli al possibile ricatto, sia nel caso che ci si appelli all'altruismo, bisogna fare attenzione a non confondere cose differenti e, soprattutto, a non perdere di vista il senso etico della donazione. A proposito del possibile ricatto, allora, occorre precisare che la possibilità di un dono-ricatto (esattamente come la possibilità di un dono avvelenato) esiste da sempre e non è certo una novità legata alla possibilità di donare una parte di sé. Tuttavia, è bene anche ricordare che la possibile 'contaminazione' del dono, non appartiene al dono in sé, ma è piuttosto legata alle motivazioni, alle strategie e alle dinamiche personali della donazione che possono sempre (e da sempre) rivelarsi contraddittorie. In tale contesto, l'attitudine della psicanalisi mi sembra particolarmente interessante, non perché, come spesso si è creduto, la psicanalisi neghi la possibilità del dono, ma perché la psicanalisi si è interessata ai meccanismi inconsci che spesso fanno o rendono vano un dono trasformandolo in ricatto<sup>22</sup>. Se si analizzano ad esempio le dinamiche familiari legate al dono della vita, d'altronde, ci si rende facilmente conto che spesso la patologia si annida là dove il dono è legato all'obbligatorietà coatta e dove è il bilancio costi/benefici a reggere i rapporti: le relazioni disturbate, per utilizzare un termine tecnico, si producono quando la coppia o la famiglia è ossessivamente centrata sul calcolo del dare/avere, cioè sugli aspetti di controllo (para- o

---

<sup>21</sup> Cfr. E. CHIAVACCI, *Donazione d'organo e trapianti: quali problemi?* in «Kos», 1993, 91, pp. 32-36; G. PERICO, *Il consenso al trapianto*, in «Aggiornamenti Sociali», 1993, 3, pp. 171-186; M. ARAMINI e S. DI NAUTA, *Etica dei trapianti di organi*, Milano, Paoline, 1998.

<sup>22</sup> S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, in ID. *Opere Complete* (ed. or. 1914), Torino, Bollati Boringhieri, 1989, vol. VII, p. 465.

pseudo-) razionale delle situazioni. Tuttavia, se la tendenza a donare e ricevere si fonda sulla gratitudine (dei sentimenti) più che sull'obbligo e sulla coercizione, le relazioni familiari perdono il carattere della patologicità e la donazione si rende possibile senza ricatti<sup>23</sup>.

Originariamente, d'altronde, era lo stesso termine tedesco *Gift* che designava non solo il dono, ma anche il veleno, esattamente come il termine greco *dosis* significava al tempo stesso 'l'atto di donare' e la 'dose' mortale di veleno. Inoltre, storicamente, il dono non ha sempre avuto un'accezione positiva, ma ha spesso avuto un significato piuttosto ambiguo. Basti in proposito pensare ad Omero e alle sue opere, dove il dono non era mai solo il regalo degli dei, come accade spesso sia nell'Iliade, sia nell'Odissea, ma era anche il dono avvelenato del cavallo da parte dei Greci che porta i Troiani alla sconfitta definitiva, o i doni che Ulisse e i suoi compagni ricevono durante le peregrinazioni come la coppa avvelenata di Circe che trasforma i compagni di Ulisse in maiali. Il dono dell'ospite è spesso il veleno peggiore e Ulisse potrà salvarsi e bere la coppa di benvenuto di Circe solo grazie all'aiuto di Mercurio che a sua volta gli fa dono di un'erba magica<sup>24</sup>.

Tuttavia, il carattere etico del dono non può venir meno anche una volta ammessa la possibilità di doni avvelenati o di doni-ricatto: non è mai il dono in sé ad essere contraddittorio; sono le intenzioni, le dinamiche personali e le ragioni dei donatori che, tutt'al più, possono talvolta distruggere il significato etico della donazione, trasformando il dono-*beneficium* in un vero e proprio *munus*, come già Seneca aveva sottolineato. Analogamente, bisogna fare attenzione a non confondere il dono con le intenzioni e ragioni di colui che riceve un dono: se è vero infatti che il carattere etico del dono si realizza solo quando alla gratuità di colui che dona corrisponde la ricezione/accettazione di colui che riceve, è anche vero che talvolta il dono può essere rifiutato, altre volte può essere sollecitato e, infine, altre volte ancora può esser vissuto come un ricatto, anche se l'intento del donatore non voleva essere affatto quello di utilizzare il proprio dono come una forma di ricatto. L'autenticità del dono nel suo significato etico più profondo è d'altronde legato alla libertà del donatore e del donatario. Ed è proprio in questa libertà che si gioca la natura quasi paradossale della

---

<sup>23</sup> Cfr. M. KAPER e E. STRAUSS, *Family Evaluation*, Boston, Allyn & Bacon, 1983; E. SCABINI, *Psicologia sociale della famiglia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

<sup>24</sup> J. STAROBINSKI, *A piene mani*, cit., pp. 40-42.

donazione: colui che dona gratuitamente lo fa liberamente senza pretendere alcuna ricompensa e, tuttavia, altrettanto liberamente si aspetta una risposta nell'accettazione libera da parte di chi riceve; colui che riceve un dono è libero di accettare o meno il dono, ma, solamente quando liberamente risponde con l'accettazione del dono, rende possibile il compimento della donazione e della sua logica asimmetrica.

### 3.2. La relazionalità della donazione e il dono 'senza volto': il problema dell'anonimato

Per quanto riguarda il secondo aspetto da analizzare, ossia l'altruismo che si realizzerebbe completamente solo nel caso in cui il dono di elementi o prodotto del corpo fosse anonimo, il discorso è forse più complesso, ma, non per questo, trascurabile. Ho già cercato di spiegare come il dono si esprima per sua essenza nella gratuità e si caratterizzi per la sua finalizzazione all'altro, differenziandosi in questo dal semplice scambio. Tuttavia, ho anche cercato di mostrare come la natura del dono sia relazionale e come quindi la gratuità del dono non escluda, ma anzi richieda, la gratitudine di colui che riceve il dono. Ora, se il dono in quanto dono mette in gioco tutta una serie di importanti relazioni (in termini di dedizione e di attese come nel caso del dono di amore, sebbene poi la né la dedizione né l'attesa siano necessarie o obbligatorie), l'anonimato, anche una volta che lo si invochi per garantire la purezza del dono, finisce col rendere impossibile qualunque tipo di legame tra donatore e donatario attraverso la 'cancellazione' dello stesso volto dei protagonisti. Se si accetta l'anonimato, colui che riceve il dono non potrà mai sapere da chi viene il dono e non potrà mai nemmeno formulare un semplice grazie; colui che dona, d'altronde, non saprà mai se il suo dono è stato accolto. L'anonimato è allora finalizzato a sollecitare atti di generosità, ma nel cancellare i volti degli attori non riconosce alcun ruolo alla relazione etica che il dono tende per sua essenza a creare. Inoltre, organizzando la circolazione degli elementi del corpo in modo impersonale, l'anonimato rompe definitivamente il rapporto a due che si crea invece attraverso il dono tra donatore e donatario, inserendo all'interno del rapporto un terzo elemento: nel dono anonimo degli elementi o dei prodotti del corpo umano non c'è più solo colui che dona e colui che

riceve, ma c'è anche un intermediario, anch'esso senza volto, che è poi il mediatore sanitario<sup>25</sup>. La donazione diventa così un semplice elemento del sistema giuridico e istituzionale che trova una sua giustificazione ideologica nell'astratta nozione di altruismo<sup>26</sup>, piuttosto che in quella etica di reciprocità asimmetrica, e si trasforma così in una delle tante finzioni assunte dai nostri ordinamenti<sup>27</sup>.

In un contesto di questo genere, molto poco convincente mi sembra anche l'appello a un ipotetico fondamento teologico del dono anonimo. Anche in questo caso, infatti, ho la sensazione che ci si trovi di fronte ad un'interpretazione equivoca degli stessi passi evangelici utilizzati per giustificare l'anonimato del dono. In particolare, uno dei passi più citati è quello in cui l'evangelista Luca racconta la parabola del buon Samaritano (Lc 10, 30-35). Nel racconto evangelico, infatti, il Samaritano dona il proprio aiuto ad un uomo che, assalito dai briganti, giace gravemente ferito sulla strada senza ricevere alcun soccorso né da un sacerdote, né da un levita. Il punto su cui più comunemente si insiste è che il Samaritano offre soccorso ad uno straniero, del quale non conosce né l'appartenenza etnica, né la fede religiosa, realizzando così un dono assolutamente puro, in quanto unidirezionale, disinteressato e fatto ad un estraneo. Quello che tuttavia si trascura è che il dono del Samaritano è mosso dalla compassione per l'uomo ferito, uomo del quale il Samaritano incontra il volto e col quale, nella misura del possibile, inizia una relazione: non solo infatti l'uomo verrà immediatamente curato, ma verrà anche portato in una

---

<sup>25</sup> Cfr. R. M. TITMUSS, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*, Middlesex, England, Penguin Books Ltd., 1973.

<sup>26</sup> Un caso analogo, *mutatis mutandis*, è quello della responsabilità oggettiva. Anche in questo caso infatti, sulla base di un principio come quello di solidarietà, si arriva a separare definitivamente il concetto di responsabilità da quello di colpa, negando così all'eventuale vittima di 'dare un volto' al vero responsabile. Se è vero infatti che la nozione di responsabilità oggettiva ha finalmente permesso di arrivare al risarcimento dei danni in caso di incidenti (soprattutto sul lavoro) è anche vero che – come ha sottolineato Ricoeur (*Le concept de responsabilité* in «Esprit», 1994, 206, pp. 28-48) – ha portato ad una generale deresponsabilizzazione delle persone: a differenza della fatalità, che non può mai avere un volto, la responsabilità, per essere effettivamente tale, non può essere senza volto, a meno di non scomparire nell'oblio.

<sup>27</sup> La logica del dono, nonostante tutti i tentativi che in proposito vengono fatti, non potrà mai essere ricondotta alla logica dello Stato assistenziale dove la distribuzione di beni ai cittadini è legata a criteri impersonali come quello dell'uguaglianza e della giustizia sociale.

locanda dove il Samaritano si ripromette di passare per incontrarlo di nuovo. Il fatto che l'uomo sia straniero, allora, non impedisce che la relazione possa instaurarsi attraverso il dono, come invece accade necessariamente nel caso di un dono anonimo dove l'incontro tra donatore e donatario non può mai avvenire.

È per questo che bisogna fare attenzione a non confondere lo straniero, che precedentemente non si conosce ma col quale si entra comunque in relazione e che quindi acquista un volto e può liberamente accettare o meno il dono che gli si offre, con l'estraneo anonimo a cui non si potrà mai dare un volto. Tanto più che, se si considera l'esperienza diretta di alcuni donatori, si comprende facilmente come l'esperienza del dono non abbia niente di impersonale e di astrattamente altruistico. Anche se spesso dei donatori intervistati hanno spiegato la loro condotta e il loro dono sulla base del principio di altruismo, oltre che sulla base dell'ancora meno convincente nozione di obbligo sociale, quando le interviste non si sono limitate alla compilazione di un questionario questi stessi donatori hanno riconosciuto l'esistenza di implicazioni personali molto più forti. Come si ricava da indagini sociologiche serie, infatti, sono sempre delle circostanze molto particolari che sostengono o hanno sostenuto il gesto dei donatori<sup>28</sup>. Anche nel caso in cui il beneficiario diretto di un dono realmente effettuato non è una persona conosciuta, d'altronde, il gesto viene sempre vissuto come un dono che si deve a qualcuno di vicino, con il quale già esiste una relazione affettiva di qualche tipo<sup>29</sup>.

Invocare un dono gratuito e anonimo, in un contesto di questo genere, significherebbe allora cedere alla tentazione derridaiana di trattare il dono come un gesto puro e sublime, mettendo tra parentesi ogni considerazione sulla natura delle situazioni che effettivamente coinvolgono emotivamente ed eticamente donatori e donatari. L'unico risultato che si potrebbe raggiungere, infatti, sarebbe quello di confondere il concetto di dono con quello di altruismo puro: ma se l'altruismo puro può anche essere impersonale e universale, il dono, in quanto relazionalità etica, non può che essere personale e finalizzato pur nella sua intrinseca asimmetria.

---

<sup>28</sup> S. Bateman NOVAES, *Don de sang, don de sperme: motivations personnelles et sens social des dons biologique*, in *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris, Seuil, 1991.

<sup>29</sup> R. G. SIMMONS, S. D. KLEIN, R. L. SIMMONS, *The Gift of Life: The Social and Psychological Impact of Organs Transplantation*, New York, John Wiley and Sons, 1977.



#### 4. *Dono post-mortem e dovere morale*

L'ultimo punto sul quale vorrei soffermarmi riguarda, come ho già anticipato, la questione del dono *post-mortem* e l'appello al dovere morale. In realtà, da quanto detto fino ad ora sul dono come relazione etica tra donatore e donatario, il discorso sul dono *post-mortem* sembrerebbe leggermente fuori tema. Tuttavia, dato che si continua a parlare di questo possibile lascito in termini di dono, mi sembra importante fare alcune precisazioni. In primo luogo, almeno a livello generale, esiste un possibile parallelismo tra il dono degli organi *post-mortem* e il dono dei propri beni attraverso un testamento: in entrambi i casi, infatti, il donatore scompare nel momento stesso in cui si attua il dono; in entrambi i casi, la decisione che si prende può avere importanti (se non vitali) conseguenze sulla vita del donatario; in entrambi i casi, si tratta di un gesto di amore che può comunque instaurare un rapporto affettivo donatore-donatario in termini di ricordo e di memoria. Tuttavia, proprio perché si può bene inquadrare il dono di colui che muore come un dono, bisogna fare attenzione a non trasformare questo dono in qualcosa d'altro, come accade a mio avviso nel caso in cui si invochi un qualche dovere al dono dei propri organi dopo la morte. Non voglio qui iniziare alcuna polemica, né, tantomeno, entrare in dettagli relativi alle diverse legislazioni e alle diverse possibilità studiate dai nostri legislatori, anche se personalmente non mi trovo molto d'accordo con la formula del 'silenzio assenso'. Quello su cui invece vorrei soffermarmi è la questione del dovere morale invocato da molti a proposito del dono *post-mortem* e che spinge i più agguerriti a proporre perfino il superamento del consenso del singolo. Come scrive in proposito Ciccone: «Anche una legge che autorizzi il prelievo di organi, nonostante la volontà contraria espressa in vita dalla persona stessa, non apparirebbe più come una indebita prevaricazione, ma come un legittimo intervento per impedire conseguenze gravemente dannose per la vita degli altri, derivanti da pregiudizio ed errori di alcuni»<sup>30</sup>.

Ora, non si tratta qui di discutere pro e contro di questo tipo di posizioni, anche se il superamento del consenso del singolo porte-

---

<sup>30</sup> L. CICCONE, *Trapianti d'organo: aspetti etici*, in «Medicina e Morale», 1990, 4, p. 704.

rebbe a mio avviso ad una vera e propria violazione del diritto all'autonomia personale e all'instaurarsi di un vero e proprio totalitarismo morale. Quello che però sicuramente posso dire è che una tale posizione non può che portare ad una negazione del dono. Nonostante in molti vedano in un siffatto dono la realizzazione della gratuità assoluta e del puro altruismo, infatti, a me sembra solo di poter vedere l'annullamento del dono<sup>31</sup>. Annullando la volontarietà e la libertà di dono, infatti, si possono forse ottenere degli ottimi risultati dal punto di vista sociale, ma, al tempo stesso, si dovrebbe forse coniare un nuovo termine per designare questo qualcosa che, col dono, non ha più nulla a che vedere. Fermo restando infatti che con dono si può intendere qualunque prestazione di beni e servizi e qualunque donazione di parole, d'amore, di gesti e di tempo effettuate senza alcuna garanzia di ritorno, è anche vero che il dono nasce dalla libertà di scelta e, pur nell'altruismo, non può non essere finalizzato a creare, nutrire e ricreare rapporti e relazioni tra le persone. Ciò che conta non è mai il bene in sé, ma lo scambio che si realizza attraverso il dono che è per definizione altruistico e asimmetrico: non attendere o pretendere un contro-dono non significa infatti non attendere niente o agire senza alcun motivo. Donare significa semplicemente esporsi alla possibilità che ciò che ci si potrebbe attendere in cambio sia diverso da ciò che ci si aspetta, ci sia donato da qualche altro o non ci sia affatto donato. Il dono esiste infatti proprio in quanto si accetta la possibilità di una mancata reciprocità. Ma, al tempo stesso, il dono resta sempre impensabile se non ci fosse la speranza di una reciprocità e, soprattutto, di una ricezione di ciò che si dona. Se quindi il fatto di donare senza attendere qualcosa in cambio è la condizione stessa della donazione, il dono senza attesa di ricezione non avrebbe alcun senso. Come scrive in proposito Alain Caillé: «il dono è, senza ridurvisi, uno scambio al tempo stesso condizionato e incondizionato, interessato e disinteressato. Non potrà mai essere una incondizionalità virtuale, se non è

---

<sup>31</sup> L'argomento della priorità assoluta dei bisogni del ricevente non può, d'altronde, non portare ad una estrema semplificazione dei problemi etici legati ai trapianti. Mi sembra infatti che i bisogni vitali di coloro che hanno bisogno di un trapianto non possano mai far dimenticare o sottovalutare i bisogni, i diritti e gli interessi dei donatori, che sono poi in fondo gli altri protagonisti principali nel processo di espianto e trapianto.

al tempo stesso la possibilità di ricadere nella pura e semplice condizionalità e nel gioco degli interessi»<sup>32</sup>.

Il dono è sempre donato gratuitamente e «senza intenzione di retribuzione»<sup>33</sup>. E, tuttavia, il dono non può pensarsi nell'assenza completa di desideri, di scambi, di affetti e di reciprocità attraverso cui donatore e donatario entrano in una relazione etica. Basti pensare al dono d'amore, infatti, per rendersi conto come la donazione acquista senso etico nella gratuità del gesto e, al tempo stesso, nella speranza di una qualche forma di corrispondenza e, quindi, nella speranza che il proprio dono d'amore possa essere accolto. Cosa sarebbe d'altronde un dono d'amore senza questa speranza e senza quindi il dolore legato al rifiuto o ancora senza la dignità legata alla possibile ma non obbligatoria reciprocità? Sarebbe possibile e desiderabile un dono d'amore puro, senza volto per chi dona e per chi riceve e senza carne e sangue per ciò che si dona? Il dono che può interessare un filosofo morale non si presenta mai allora come il risultato di un altruismo perfetto e disinteressato, né come il prodotto di un obbligo: in quanto qualità intrinseca dell'ordine delle relazioni umane, il dono non può essere pensato che in relazione con la scelta etica che lo determina. Ogni dono non può non essere orientato verso *autrui*, ma, al tempo stesso, non può appartenere a nessuna logica economica della prestazione e della contro-prestazione che esiste tra la merce e il suo prezzo: il dono non ha prezzo, il dono non ha valore d'uso e valore di scambio; ma il dono esiste, ogniqualvolta ci si dona o si dona qualcosa che ci appartiene col solo fine di manifestarci agli altri (di manifestare il nostro volto) e invitare gli altri a manifestarsi (a manifestare il loro volto) davanti a noi.

---

<sup>32</sup> «Le don est en même temps échange, sans s'y réduire, conditionnel et inconditionnel, intéressé et désintéressé. Il ne peut signifier une virtualité d'inconditionnalité que parce qu'il signifie en même temps la possibilité de retomber à tout moment dans la pure et simple conditionnalité et dans le jeu de l'intérêt» (A. CAILLÉ, *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte, 1994, p. 264).

<sup>33</sup> S. Tommaso D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Città del Vaticano, edizione Leonina, Ia, q. 38, a.2.