



CAMMINO DIRITTO

Rivista di informazione giuridica

<https://rivista.camminodiritto.it>



DONO, SCAMBIO, DAZIO. LA FINE DELLA RECIPROCIÀ

Il contributo analizza la crisi contemporanea della reciprocità attraverso le categorie del dono, dello scambio e del dazio. Se il dono fonda il legame sociale mediante il reciproco riconoscimento e lo scambio moderno organizza la cooperazione attraverso l'equivalenza funzionale, il ritorno del dazio segna la trasformazione del "circolo del sociale" in "frontiera del politico". Il dazio emerge così quale dispositivo immunitario che ridefinisce i rapporti internazionali secondo logiche di protezione, sicurezza e competizione geopolitica, incidendo anche sul fondamento universalistico dei diritti fondamentali.

di **Andrea Racca Fili**

IUS/05 - DIRITTO DELL'ECONOMIA

Estratto dal n. 7/2026 - ISSN 2532-9871

Direttore responsabile

Alessio Giaquinto

Pubblicato, Lunedì 27 Luglio 2026



Abstract ENG

This paper analyzes the contemporary crisis of reciprocity through the categories of gift, exchange, and tariff. While the gift establishes social bonds through mutual recognition and modern exchange organizes cooperation through functional equivalence, the return of the tariff marks the transformation of the “circle of the social” into the “frontier of the political”. The tariff thus emerges as an immunitary device that reshapes international relations through logics of protection, security, and geopolitical competition, ultimately affecting the universalist foundation of fundamental rights.

Sommario: 1. Introduzione; 2. Il dono come relazione di riconoscimento; 3. Lo scambio performante; 4. Il dazio come rottura dell'ordine del reciproco. 5. Riflessioni interlocutorie.

1. Introduzione

Negli ultimi anni, le relazioni internazionali sono state attraversate da una progressiva riemersione del dazio quale strumento di protezione economica, controllo geopolitico e riaffermazione della sovranità statale. Le guerre commerciali tra grandi potenze economiche, le restrizioni tecnologiche, le sanzioni economiche e la ricostruzione di blocchi commerciali selettivi hanno segnato il tramonto dell'idea secondo cui la globalizzazione dei mercati avrebbe progressivamente neutralizzato il conflitto politico attraverso l'interdipendenza economica. Il ritorno del dazio ha, così, profondamente alterato i rapporti internazionali tra Stati, trasformando lo spazio dello scambio globale da luogo di cooperazione universale in terreno di competizione strategica, controllo delle dipendenze sistemiche e ridefinizione degli equilibri di potenza.

La modernità giuridica ed economica si era infatti edificata sull'idea che la reciprocità costituisse il principio ordinatore delle relazioni sociali, economiche, politiche ed internazionali. Lo scambio, nella sua dimensione contrattuale, economica e simbolica, ha rappresentato per secoli il paradigma fondamentale attraverso cui interpretare il rapporto tra individui, comunità ed istituzioni. Il dono, apparentemente estraneo alla logica utilitaristica, è stato a sua volta ricondotto entro dinamiche di reciprocazione differita, come magistralmente mostrato da Marcel Mauss nella celebre teoria dell'obbligazione triadica del dare, ricevere, ricambiare. Anche il dazio, storicamente concepito quale tributo di passaggio, presupponeva originariamente una forma di reciprocità politica: protezione in cambio di imposizione, accesso al mercato in cambio di contribuzione fiscale, appartenenza alla comunità in cambio di partecipazione ai costi della sicurezza collettiva.

L'epoca contemporanea sembra, tuttavia, segnare una progressiva dissoluzione di tale paradigma. La società algoritmica, la smaterializzazione dei rapporti e la trasformazione della sovranità statale stanno progressivamente erodendo l'idea stessa di reciprocità quale fondamento della convivenza giuridica. In tale contesto, il dazio assume un significato radicalmente diverso rispetto alla tradizione classica: esso non si limita più a regolare la circolazione dei beni, ma diviene dispositivo di immunizzazione politica, strumento di selezione dell'alterità e tecnica di delimitazione dello spazio sovrano. Dono, scambio e dazio cessano, così, di apparire categorie autonome e si trasformano in manifestazioni differenti di un medesimo fenomeno: la crisi del reciproco quale struttura antropologica del riconoscimento.

Se il dono inaugura il legame sociale attraverso l'apertura verso l'altro e lo scambio moderno organizza la cooperazione mediante l'equivalenza economica, il dazio rappresenta invece il momento in cui la relazione viene subordinata alla logica dell'esclusione. Il passaggio dalla reciprocità alla frontiera costituisce allora uno dei tratti distintivi della contemporaneità globale. L'introduzione della categoria del dazio all'interno della classica contrapposizione tra dono e scambio rappresenta quindi il tentativo di mostrare come la crisi della reciprocità non rappresenti soltanto una mutazione economica, ma una trasformazione ontologica del rapporto tra soggetto, comunità e potere. In questa prospettiva, la reciprocità non coincide né con la mera equivalenza economica, né con la simmetria delle prestazioni, ma costituisce una struttura antropologica del riconoscimento mediante cui il soggetto si costituisce nella relazione con l'altro.

2. Il dono come relazione di riconoscimento

La classica teoria del dono elaborata da Marcel Mauss dimostra come le società arcaiche non fossero fondate sull'autonomia individualistica tipica dell'economia moderna, bensì su un sistema di obbligazioni reciproche capace di garantire coesione, riconoscimento e stabilità sociale. Il dono, infatti, non costituisce un atto meramente economico, ma un vero e proprio fatto sociale totale, nel quale si intrecciano simultaneamente dimensioni giuridiche, religiose, morali, politiche ed economiche^[1]. Attraverso il dono si realizza una forma di normatività sociale diffusa, non imposta coercitivamente dall'alto, ma interiorizzata mediante pratiche di reciprocazione ed appartenenza collettiva. In tale prospettiva, il legame sociale non nasce da una convenzione, bensì dall'obbligazione morale di dare, ricevere e ricambiare^[2]. Secondo Mauss, l'obbligo di ricambiare rappresenta il nucleo fondamentale dell'ordine comunitario, poiché impedisce la disgregazione individualistica e mantiene gli individui inseriti in una rete permanente di relazioni reciproche. L'atto del donare genera, infatti, un debito simbolico, che prolunga nel tempo il rapporto tra i soggetti, producendo continuità sociale e riconoscimento

reciproco. Quella che viene definita come la “spirale dell’indebitamento”, non rappresenta un’obbligazione economica, ma un senso di appartenenza che fonda la solidarietà collettiva della comunità di appartenenza^[3].

La funzione regolatrice del dono emerge, quindi, con particolare evidenza nelle società analizzate da Mauss (polinesiane, melanesiane e nordamericane) nelle quali lo scambio dei beni non è mai separabile dalla struttura complessiva dei rapporti sociali. Il *potlâc*, ad esempio, non svolge una semplice funzione distributiva, ma rappresenta uno strumento di organizzazione gerarchica, di riconoscimento politico e di composizione simbolica dei conflitti^[4]. In tale prospettiva, il dono precede non soltanto storicamente, ma anche assiologicamente il contratto, poiché il rapporto giuridico non nasce originariamente dall’autonomia negoziale di soggetti isolati, bensì dall’instaurazione di un vincolo relazionale fondato sul reciproco riconoscimento della dignità personale.

Il contratto moderno, per inverso, presuppone individui già costituiti come centri autonomi di interessi, i quali disciplinano utilitaristicamente rapporti di equivalenza patrimoniale; mentre il dono opera ad un livello più profondo, poiché contribuisce alla legittimazione sostanziale^[5]. La reciprocità, pertanto, non si fonda primariamente sulla simmetria economica delle prestazioni, ma sul riconoscimento dell’altro quale soggetto portatore di valore intrinseco e irriducibile alla mera dimensione economica-performativa^[6]. In tale ottica, il dono assume una funzione costitutiva della relazione giuridica, poiché produce appartenenza, responsabilità e riconoscimento reciproco, anticipando quella dimensione solidaristica, che nelle moderne teorie dei diritti costituisce il presupposto della convivenza democratica e dell’effettività della tutela della persona. Non è casuale, allora, che Mauss individui nelle cose donate una persistente proiezione tra il bene e il donatore, quasi che l’oggetto trasferito continui a custodire una traccia della personalità di chi lo ha offerto. La celebre teoria del *hau* maori — lo “spirito della cosa donata” — esprime simbolicamente proprio questa irriducibilità del rapporto umano alla pura circolazione economica dei beni: il dono mantiene viva la relazione tra i soggetti e tende continuamente a ricondurre lo scambio entro un orizzonte di reciproco riconoscimento sociale e personale.

Il dono, secondo questa interpretazione, realizza pertanto una forma di “socialità regolatrice”, nella quale la stabilità della comunità dipende dalla capacità dei soggetti di mantenere vivo il circuito della reciprocità, ovvero il riconoscimento reciproco. Tale prospettiva assume oggi una rinnovata attualità nella critica alle società contemporanee dominate dalla logica utilitaristica e dall’individualismo economico, il dono conserva una funzione contro-egemonica, poiché introduce spazi di relazione non integralmente mercificabili^[7].

Secondo l'antropologia costitutiva del dono, la società non può essere concepita come una mera aggregazione di interessi individuali regolati dal calcolo utilitaristico, poiché il legame sociale si fonda inevitabilmente su dimensioni simboliche, relazionali e gratuite che eccedono la logica dell'equivalenza economica. Nessuna comunità politica può, infatti, reggersi esclusivamente sulla neutralità dello scambio economico o sulla funzionalità giuridica del contratto, giacché la convivenza richiede forme di reciproco riconoscimento capaci di generare appartenenza, fiducia e responsabilità condivisa. La riduzione della società ad un sistema di relazioni puramente contrattuali implica, infatti, una concezione sterilizzata dell'umano, che lo qualifica quale contraente capace di contrarre. Il contratto moderno presuppone, infatti, soggetti già costituiti come individui autonomi e razionali, capaci di negoziare utilità equivalenti entro uno spazio formalmente neutrale; tuttavia, esso non è in grado di spiegare l'origine stessa di quel legame fiduciario, senza il quale né il mercato, né il diritto potrebbero concretamente funzionare.

In tale prospettiva, la reciprocità del dono assume una funzione propriamente inaugurale e costitutiva dell'ordine sociale: essa non si limita a disciplinare la circolazione dei beni, ma produce legami, consolida relazioni e rende possibile la cooperazione tra soggetti reciprocamente esposti alla vulnerabilità dell'altro. Proprio perché sottratto alla rigida simmetria dell'utilità immediata, il dono introduce nello spazio pubblico una logica di apertura e di affidamento reciproco senza la quale anche le istituzioni democratiche finiscono per perdere il proprio fondamento solidaristico^[8].

Il dono rende, allora, evidente che la persona possiede un valore irriducibile alla pura funzionalità economica-giuridica. Nel momento in cui il soggetto dona, egli riconosce implicitamente che la relazione con l'altro non può essere integralmente assorbita dal calcolo utilitaristico o dalla neutralità dello scambio. Proprio questa eccedenza rispetto alla logica della prestazione costituisce uno dei fondamenti antropologici della dignità umana: l'essere umano non è mera unità produttiva, consumatore o titolare di interessi patrimoniali, ma soggetto capace di apertura gratuita, riconoscimento reciproco e responsabilità verso l'altro.

Da tale prospettiva emerge una concezione dei diritti fondamentali profondamente diversa rispetto a quella propria dell'individualismo liberale classico, che concepisce i diritti principalmente come strumenti di protezione della sfera individuale contro le interferenze esterne. La teoria del dono consente invece di valorizzarne la dimensione relazionale e solidaristica, per cui il catalogo dei diritti non protegge soltanto l'autonomia del soggetto, ma garantisce le condizioni necessarie, affinché il reciproco riconoscimento tra persone possa concretamente realizzarsi, mantenendo viva quell'eccedenza non catalogabile.

3. Lo scambio performante

D'altro canto, le società complesse hanno affermato lo scambio come tecnica di razionalizzazione dei rapporti sociali e di neutralizzazione del conflitto, attraverso un progressivo processo di astrazione della relazione intersoggettiva. L'espansione dell'economia e l'affermazione della società liberale conducono, infatti, alla sostituzione dei legami personali e comunitari con rapporti formalizzati fondati sull'equivalenza economica, sulla commutabilità delle prestazioni e sull'autonomia negoziale dei soggetti^[9]. In tale contesto, il contratto diviene il paradigma ordinante della modernità giuridica: non più vincolo sociale originato dal reciproco riconoscimento, ma coordinamento funzionale di interessi individuali money founded^[10].

Proprio in questa trasformazione, tuttavia, emerge con particolare evidenza la differenza tra la logica dello scambio moderno e quella della reciprocità simbolica, fra cui il dono cerimoniale che non mira primariamente alla circolazione utile dei beni, bensì alla produzione di riconoscimento reciproco tra soggetti o gruppi distinti^[11]. Lo scambio contrattuale moderno, al contrario, tende progressivamente a separare il bene dalla relazione, neutralizzando la dimensione simbolica, in funzione della massificazione degli scambi e della produzione di beni.

Il contratto non richiede infatti, almeno sul piano strutturale, che i soggetti si riconoscano reciprocamente nella loro identità relazionale; è sufficiente che le prestazioni risultino equivalenti secondo criteri di utilità e di validità giuridica. Mentre nel dono — secondo la prospettiva di Hénaff — il valore dello scambio consiste nella pubblica accettazione dell'altro e nell'apertura di uno spazio di alleanza, nello scambio moderno la relazione tende ad essere assorbita dall'oggettività impersonale del mercato. La reciprocità simbolica viene così sostituita dalla simmetria formale delle prestazioni (sinallagma).

Ne consegue che il contratto moderno realizza certamente una forma di pacificazione sociale, ma al prezzo di una progressiva neutralizzazione del legame comunitario. La relazione giuridica non appare più orientata alla costruzione del riconoscimento reciproco, bensì alla regolazione tecnica di interessi individuali astrattamente equivalenti. In questo senso, la modernità dello scambio coincide con il passaggio da una società del riconoscimento personale a una società della funzionalità economica, nella quale il rapporto con l'altro tende a perdere la propria densità simbolica per assumere la forma di una connessione utilitaristica reversibile e impersonale.

La relazione tra i soggetti, che divengono centri di interesse economico, non si fonda più sulla permanenza del vincolo comunitario, bensì sull'equilibrio utilitaristico delle prestazioni. Il mercato assume allora la funzione di spazio impersonale di coordinamento delle libertà individuali, nel quale l'altro non viene più riconosciuto nella sua irriducibile dignità relazionale, bensì nella sua capacità di produrre utilità economica secondo una

logica di performance. Ne consegue che il soggetto meno performante tende ad assumere una posizione di minore rilevanza anche sul piano socio-relazionale. Tutto viene commisurato alla capacità di produrre reddito, ovvero incrementare l'utilità economica, creando profonde disparità. Il mercato autoregolato, infatti, presuppone la trasformazione del lavoro, della terra e della moneta in merci, pur trattandosi di realtà che, per loro natura, non sono originariamente destinate allo scambio mercantile^[12].

Tuttavia, tra dono e scambio può rilevarsi una certa continuità, che non oppone rigidamente le due dimensioni, ma mostra che entrambe appartengano ad un medesimo circuito di reciprocità, che la società sviluppa per sublimare i conflitti. Se il dono produce alleanza e riconoscimento simbolico; lo scambio moderno, invece, organizza la cooperazione sociale attraverso l'astrazione giuridica e l'equivalenza economica^[13]; ove in entrambi i meccanismi resta un rapporto paritario tra soggettività che si incontrano, l'altro (inteso come alterità del rapporto, come altro contraente) risulta parte imprescindibile del rapporto. Il contratto non richiede, infatti, che i soggetti si riconoscano nella loro singolarità concreta, ma esige l'adesione alla medesima convenzione, il reciproco riconoscimento della capacità giuridica e dell'affidabilità normativa delle prestazioni. Sotto questa prospettiva, lo scambio rappresenta una forma storica di pacificazione sociale: attraverso il mercato e il contratto, la modernità ha costruito meccanismi che si sono prefissati l'ambizione di sostituire la violenza diretta con procedure di cooperazione regolate giuridicamente. La reciprocità economica diviene così uno strumento di stabilizzazione delle aspettative sociali e di coordinamento delle libertà individuali entro un quadro normativo condiviso^[14].

Il problema emerge, tuttavia, quando la logica dello scambio tende ad assorbire integralmente ogni altra forma di relazione, trasformando la reciprocità funzionale in paradigma totalizzante della convivenza. La crisi contemporanea non deriva, infatti, dall'esistenza dello scambio in quanto tale, ma dalla progressiva estensione della razionalità utilitaristica ad ambiti dell'esperienza umana che eccedono la misurabilità economica. Quando ogni rapporto viene reinterpretato esclusivamente secondo criteri di prestazione, efficienza e produttività, il rischio è quello di dissolvere le condizioni simboliche e solidaristiche che rendono possibile la stessa fiducia sociale^[15].

In tale prospettiva, dono e scambio non devono essere concepiti come categorie rigidamente antagonistiche, bensì come forme differenti e complementari della reciprocità sociale. Il dono ricorda che nessuna società può sopravvivere senza eccedenza simbolica, gratuità e riconoscimento personale; lo scambio mostra invece come la cooperazione possa essere estesa universalmente attraverso l'astrazione giuridica e l'equivalenza funzionale.

La teoria economica classica, da Adam Smith sino al marginalismo moderno, ha costruito il paradigma dello scambio attorno alla figura dell'individuo razionale orientato alla massimizzazione del proprio interesse. L'ordine collettivo emergerebbe così spontaneamente dalla somma delle utilità individuali, senza necessità di un fondamento etico o comunitario ulteriore^[16]; tuttavia, proprio questa riduzione della relazione sociale a calcolo utilitaristico costituisce, se non controbilanciata da un etos soggiacente, presta il fianco ad una deriva destrutturante. Come osserva Alain Caillé, la modernità economica ha progressivamente imposto una "ragione utilitaria" capace di colonizzare non soltanto il mercato, ma anche le relazioni umane, trasformando ogni forma di legame in transazione^[17], che inevitabilmente tende a dissolvere i presupposti solidaristici della convivenza^[18].

Nella contemporaneità digitale tale dinamica, del resto, ne costituisce una radicalizzazione, le piattaforme tecnologiche trasformano, infatti, la relazione sociale in flusso di dati, orientando gli scambi non più attraverso la negoziazione interpersonale, ma mediante processi algoritmici di profilazione e predizione comportamentale, tanto per cui l'individuo non viene più considerato come soggetto relazionale, ma come insieme di preferenze computabili ed economicamente monetizzabili^[19], che ammette surrettizie logiche discriminatorie.

In questo contesto, anche il contratto perde progressivamente la propria struttura dialogica: i rapporti giuridici digitali si fondano sempre più frequentemente su modelli standardizzati di adesione, nei quali il consenso dell'utente assume carattere meramente formale e molte volte persino boicottabile, tanto per cui lo scambio non rappresenta più l'incontro tra autonomie sostanzialmente equivalenti, ma l'inserimento unilaterale del soggetto entro ecosistemi economici governati da asimmetrie informative e poteri tecnologici concentrati^[20]. La neutralizzazione della relazione produce, così, una trasformazione profonda della soggettività giuridica, ove il soggetto contemporaneo tende ad essere ridotto a profilo statistico, consumatore predittivo o dato elaborabile, mentre la dimensione personale e relazionale viene progressivamente marginalizzata. Da questa prospettiva, la crisi dello scambio contemporaneo coincide con una più ampia crisi del riconoscimento reciproco, sostituendo alla reciprocità comunitaria una connessione funzionale e reversibile tra soggetti astratti^[21]. Ciò comporta una progressiva erosione dei presupposti antropologici del diritto, poiché la persona rischia di essere considerata non più come fine in sé, ma come elemento fungibile all'interno di processi economici automatizzati, che permette l'insinuarsi di un'antropologia negativa, quella del dazio.

4. Il dazio come rottura dell'ordine del reciproco

Se il dono e lo scambio, pur nelle loro profonde differenze strutturali, appartengono entrambi ad una logica del reciproco, il dazio rappresenta invece il momento della sua

interruzione, a seguito dell'instaurazione di una logica discriminatoria dell'altro, che deve subire il predominio del contraente forte per operare nella transazione. Se dono e scambio detengono una dimensione relazionale paritaria: il primo attraverso la reciprocità simbolica del riconoscimento, il secondo mediante l'equivalenza contrattuale delle prestazioni; nel dazio il contraente forte determina le "regole del gioco". L'antropologia positiva di dono e scambio, seppur nella sua graduazione, presuppone la possibilità della relazione paritaria con l'alterità, della circolazione e dell'interdipendenza reciproca^[22]. Il dazio, viceversa, introduce un limite, una cesura, volto ad interrompere il circolo della reciprocità e la supremazia non solo economica-commerciale di un contraente, che impone una penale per l'accesso al proprio rapporto, che viene presentato come esclusivo.

Se storicamente il dazio si colloca all'interno della sovranità territoriale come strumento di selezione economica e politica, nella società economica la circolazione dei beni contribuisce alla costruzione del rapporto sociale (non più legame identitario, ma bensì vincolo utilitaristico), il dazio segna, invece, il momento in cui la comunità trasforma la transazione economica in dispositivo di protezione identitaria^[23]. Il bene proveniente dall'esterno non viene più accolto entro una logica d'integrazione reciproca, ma sottoposto ad una valutazione di convenienza strategica, fiscale o geopolitica. L'altro non appare più come partner della relazione, bensì come possibile minaccia all'equilibrio interno della comunità.

In questo senso, il dazio si pone come figura giuridica della sfiducia, mentre il dono produce obbligazione reciproca e lo scambio produce equivalenza, il dazio produce distanza ed allontanamento, manifestano la crisi della spontaneità relazionale e la necessità di subordinare il rapporto con l'esterno ad un controllo di sovranità^[24]. Non è un caso che la storia dei dazi accompagni frequentemente le fasi di chiusura politica, di protezionismo economico e di conflitto tra ordinamenti.

Dal punto di vista antropologico, il dazio rappresenta la trasformazione del circolo del sociale in frontiera del politico, manifestando un rovesciamento del riconoscimento dell'altro, da amico (nel dono), a contraente (nello scambio) a possibile minaccia nell'antropologia del dazio. Se nel dono la circolazione dei beni produce alleanza indipendentemente dal valore economico del bene materiale, riconoscimento e coesione comunitaria (posto che rileva il donatore e non il donatum^[25]), lo scambio capitalistico, pur neutralizzando progressivamente la relazione personale, continua comunque a presupporre l'interdipendenza economica tra soggetti, qualificati astrattamente come contraenti "alla pari" (almeno dal punto di vista del sinallagma), nel dazio invece il bene non circola più liberamente secondo dinamiche di cooperazione od equivalenza, ma viene subordinato ad una logica di selezione, che distingue tra interno ed esterno, appartenenza ed estraneità, individuando la relazione come un fenomeno da sorvegliare, filtrare e subordinare al vaglio sovrano. L'oggetto non attraversa più liberamente lo spazio

economico secondo dinamiche comunitarie (co-munus), ma viene selezionato in base alla sua provenienza (e al suo produttore). La promessa neoliberale di un mercato universale capace di dissolvere i conflitti mediante l'interdipendenza commerciale si infrange così dinanzi alla riemersione delle appartenenze strategiche, delle rivalità sistemiche e delle logiche di potenza.

In questo senso, il dazio produce una vera e propria “territorializzazione” della relazione economica; se il dono crea legame e lo scambio costruisce interdipendenza, il dazio reintroduce il confine quale principio ordinatore del sociale. L'altro non viene più riconosciuto come partner della relazione economica, ma come soggetto potenzialmente destabilizzante per l'equilibrio interno della comunità politica autoriferita. In questo scenario, il dazio opera come meccanismo di “immunizzazione” dell'ordinamento internazionale, che secondo la riflessione di Roberto Esposito, rappresenta un fenomeno della trasformazione della *communitas* in *immunitas*: ciò che originariamente circolava entro una logica di apertura reciproca viene progressivamente sottoposto a dispositivi di protezione volti a preservare l'identità interna dalla contaminazione dell'esterno^[26].

Da questo punto di vista, il dazio contemporaneo appare, quindi, come una manifestazione della più generale “immunizzazione” della politica globale: la globalizzazione economica aveva inizialmente promesso una progressiva apertura universale fondata sull'interdipendenza reciproca; tuttavia, la crisi delle catene produttive, le tensioni geopolitiche, le guerre commerciali e le competizioni tecnologiche hanno progressivamente riattivato il bisogno politico della protezione. Gli Stati e i grandi blocchi economici tendono oggi a ricostruire spazi immunitari nei quali controllare la circolazione delle merci, delle tecnologie e delle dipendenze sistemiche^[27], al fine di esercitare controllo ed imporre ideologie egemoniche.

Il dazio contemporaneo non svolge più soltanto una funzione fiscale o protezionistica, ma assume una valenza eminentemente geopolitica, diviene strumento di pressione, esclusione e ridefinizione degli equilibri globali, ove il mercato cessa di essere luogo neutrale di cooperazione e si converte in spazio di competizione permanente^[28], nonché precursore ai conflitti. Il dazio regola, pertanto il grado di apertura della comunità politica nei confronti dell'esterno, decidendo quali relazioni economiche siano tollerabili e quali, invece, debbano essere limitate o neutralizzate, secondo una logica preventiva di autodifesa (o di preventivo attacco).

La negatività antropologica del dazio emerge, quindi, nel confronto con il dono, che implica infatti eccedenza rispetto alla logica dell'utilità immediata; mentre il dazio, al contrario, introduce un calcolo preventivo volto a controllare l'accesso alla relazione (non solo economica). Dove il dono genera fiducia, il dazio istituzionalizza il sospetto; dove il

dono mantiene aperta la relazione, il dazio costruisce confini, ove il dono riconosce l'altro come interlocutore necessario del legame sociale, il dazio tende a trasformarlo in soggetto relazionalmente condizionato e potenzialmente pericoloso^[29].

Anche rispetto allo scambio il dazio assume una funzione di rottura, proprio nella sua funzione immunitaria, volta ad alterare l'equilibrio dell'ordine del reciproco, che governava la logica dei rapporti internazionali (almeno sino ad oggi). L'universalismo giuridico moderno si era infatti sviluppato attorno all'idea che la dignità della persona imponesse forme di reciproco riconoscimento capaci di trascendere le appartenenze politiche ed economiche, in una logica protettiva dal conflitto, a cui il dazio ne resta indifferente. L'emergere di logiche immunitarie tende progressivamente a restringere tale universalismo, subordinando la piena effettività dei diritti alla partecipazione entro spazi politici, economici o tecnologici protetti e esclusivi^[30] (a mero titolo esemplificativo il Board of peace).

In conclusione, secondo una prospettiva antropologico-giuridica, il dazio mostra a parere di chi scrive il limite strutturale della modernità economica, la promessa universalistica dello scambio globale si arresta inevitabilmente dinanzi alla persistenza delle appartenenze politiche, delle identità collettive e delle logiche di potere, ulteriormente sterilizzate dalle tecnologie informatiche. La reciprocità economica (dello scambio) non riesce più a trasformarsi in reciprocità politica, poiché defaticata dalla ricerca di estrema performance (di cui le tecniche di intelligenza artificiale rappresentano l'epilogo) che attraversa l'ordine internazionale confluendo in dinamiche di competizione e protezione sovrana^[31]. In tale prospettiva, il dazio rappresenta simbolicamente la fine della reciprocità: il momento in cui il legame sociale viene subordinato alla logica della competizione estrema, innescando una spirale di protezione e di controrisposte competitive. In definitiva, se dono e scambio appartengono ancora, seppur diversamente, alla circolazione del sociale, il dazio segna invece il ritorno del confine, della separazione e della selezione politica dell'altro.

5. Riflessioni interlocutorie

In questa prospettiva, la crisi del reciproco non investe soltanto il mercato, ma coinvolge il fondamento stesso della teoria moderna dei diritti. L'universalismo giuridico contemporaneo sviluppatosi attorno all'idea che la dignità della persona imponesse forme di riconoscimento capaci di trascendere appartenenze territoriali, economiche e geopolitiche, lascia il segno a sistematiche quanto latenti violazioni discriminatorie. Il ritorno di dispositivi immunitari e selettivi tende progressivamente a restringere tale universalismo, subordinando la piena effettività dei diritti alla partecipazione entro spazi pubblici protetti da barriere di accesso. Il confine riemerge, così, non soltanto come

categoria territoriale, ma come criterio di inclusione ed esclusione dalla stessa comunità del riconoscimento giuridico.

La parabola teorica che conduce dal dono al dazio descrive, pertanto, il passaggio da una società della relazione ad una società della protezione. Là dove il dono manteneva aperto il circuito simbolico dell'appartenenza e lo scambio conservava almeno una struttura minima di cooperazione reciproca, il dazio reintroduce una logica antagonistica, che frammenta l'orizzonte universalistico della modernità globale. L'altro non viene più riconosciuto quale interlocutore necessario della relazione sociale, ma progressivamente reinterpretato come concorrente strategico, minaccia economica od alterità da filtrare.

Resta, pertanto, aperta la questione decisiva della contemporaneità: se sia ancora possibile ricostruire forme di reciprocità capaci di coniugare apertura e sicurezza, interdipendenza e sovranità, universalismo dei diritti e protezione delle comunità politiche; oppure se la globalizzazione stia definitivamente lasciando il posto ad un ordine fondato sulla competizione permanente, sulla frammentazione geopolitica e sull'immunizzazione reciproca degli ordinamenti: forse proprio in tale tensione irrisolta tra riconoscimento e protezione che si gioca oggi il destino politico e giuridico della convivenza globale.

Note e riferimenti bibliografici

- [1] M. MAUSS, Saggio sul dono, cfr. pp. 8-10. Sul concetto di “fait social total”;
- [2] M. MAUSS, Saggio sul dono, cfr. pp. 17-22;
- [3] M. AIME, Da Mauss al MAUSS, introduzione a M. Mauss, Saggio sul dono, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, cfr. pp. XIII-XV;
- [4] B. MALINOWSKI, Argonauti del Pacifico occidentale, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, cfr. pp. 112 ss.;
- [5] M. MAUSS, Saggio sul dono, cfr. pp. 13-17;
- [6] A. CAILLÉ, Critica della ragione utilitaria. Manifesto del MAUSS, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, cfr. p. 41;
- [7] A. CAILLÉ, Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, cfr. p. 65;
- [8] La stessa nozione maussiana di obbligo reciproco di dare, ricevere e ricambiare rivela come il legame sociale prenda logicamente l'autonomia individualistica propria della modernità contrattualistica. Il rapporto giuridico non nasce, quindi, soltanto dall'accordo tra volontà astrattamente libere ed eguali, ma da una più originaria appartenenza reciproca che rende possibile la convivenza stessa. Da questo punto di vista, la teoria del dono mostra come il diritto non sia soltanto tecnica di regolazione dei conflitti, ma anche strumento di conservazione del vincolo comunitario e di tutela dell'umana coesistenza;
- [9] M. HÉNAFF, Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, Seuil, Paris, 2002, pp. 89-104; Id., “On the Norm of Reciprocity”, in Reciprocità e alterità. La genesi del legame sociale, Quaderno 2010, Centro Studi TCRS, Catania, pp. 2-5;
- [10] N. IRTI, L'ordine giuridico del mercato, Laterza, Roma-Bari, 1998, cfr. pp. 3-12;
- [11] M. HÉNAFF, On the Norm of Reciprocity, cit., pp. 2-3, ove l'Autore evidenzia che lo scambio simbolico serve innanzitutto a “riconoscere” l'altro e ad instaurare una convenzione implicita di alleanza tra soggetti differenti;
- [12] K. POLANYI, La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca, Einaudi, Torino, 1974, cfr. pp. 55-62;
- [13] P. GROSSI, Mitologie giuridiche della modernità, Giuffrè, Milano, 2001, cfr. pp. 45-63;
- [14] M. HÉNAFF, Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, Seuil, Paris, 2002, cfr. pp. 89-104;
- [15] S. RODOTÀ, Tecnologie e diritti, Il Mulino, Bologna, 1995, cfr. pp. 58-67;
- [16] G. SIMMEL, Filosofia del denaro, Utet, Torino, 1984, cfr. pp. 211-223;
- [17] A. SMITH, Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni, Mondadori, Milano, 1977, cfr. pp. 17-24; F.A. VON HAYEK, Legge, legislazione e libertà, Il Saggiatore, Milano, 1986, cfr. p. 103;
- [18] A. CAILLÉ, Critica della ragione utilitaria. Manifesto del MAUSS, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, cfr. pp. 25-39;
- [19] M. MAUSS, Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche, Einaudi, Torino, 2002, cfr. pp. 71-79;
- [20] L. FLORIDI, La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo, Raffaello Cortina, Milano, 2017, cfr. pp. 94-109; A. MANTELERO, Beyond Data. Human Rights, Ethical and Social Impact Assessment in AI, Springer, Cham, 2022, cfr. p. 31;
- [21] S. ZUBOFF, Il capitalismo della sorveglianza, Luiss University Press, Roma, 2019, cfr. pp. 103-145;

[22] M. MAUSS, Saggio sul dono, cfr. pp. 71-79;

[23] K. POLANYI, La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca, Einaudi, Torino, 1974, cfr. pp. 93-102; F. BRAUDEL, Civiltà materiale, economia e capitalismo, vol. II, Einaudi, Torino, 1982, cfr. pp. 214 ss.;

[24] C. SCHMITT, Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”, Adelphi, Milano, 1991, cfr. pp. 227-240; M. FOUCAULT, Sicurezza, territorio, popolazione, Feltrinelli, Milano, 2005, cfr. pp. 49-57;

[25] M. MAUSS, Saggio sul dono, cfr. pp. 13-22;

[26] R. ESPOSITO, *Communitas*. Origine e destino della comunità, Einaudi, Torino, 1998, pp. IX-XVIII; Id., *Immunitas*. Protezione e negazione della vita, Einaudi, Torino, 2002, cfr. pp. 5-27;

[27] D. RODRIK, La globalizzazione intelligente, Laterza, Roma-Bari, 2012, cfr. pp. 57-69; C. GALLI, Spazi politici. L'età moderna e l'età globale, Il Mulino, Bologna, 2001, cfr. pp. 201-226;

[28] S. ARMELLA, Diritto doganale dell'Unione europea, Egea, Milano, 2015, cfr. pp. 15-29; P. BORIA, Diritto tributario europeo, Giuffrè, Milano, 2010, cfr. pp. 330-347;

[29] A. CAILLÉ, Critica della ragione utilitaria. Manifesto del MAUSS, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, cfr. pp. 41-56; J.T. GODBOUT, Lo spirito del dono, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, cfr. pp. 95-112;

[30] H. ARENDT, Le origini del totalitarismo, Edizioni di Comunità, Milano, 1967, cfr. pp. 410-430;

[31] C. GALLI, Spazi politici. L'età moderna e l'età globale, Il Mulino, Bologna, 2001, cfr. pp. 201-226; Z. BAUMAN, Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone, Laterza, Roma-Bari, 1999, cfr. pp. 73-88.

* Il simbolo {https/URL} sostituisce i link visualizzabili sulla pagina:
<https://rivista.camminodiritto.it/articolo.asp?id=11815>