

Dono, ospitalità, democrazia¹

Francesco Fistetti (Università di Bari)

Developing itself under the sign of neoliberalism and working for the sole pursuit of economic profit (with results whose evidence is there for everyone to see), the globalization of capitalism challenges our political thought. We need to understand that carrying on along the path of unlimited growth and according to today's dominant paradigms, we can witness a worsening of a situation that is already clearly unsustainable. The paradigm of gift, as identified by Mauss in his accusation of the "homo oeconomicus", can be now the backbone of a new and "lateral" form of universalism (Merleau-Ponty). That is, for a sort of "pluriversalism" in which human affections and passions can acquire a new centrality, helping us in a re-institutionalization of the public space. Giving to our time a comprehensive vision of history, the new philosophy that we can call "convivialism" allow us to understand and live the global era, whit its endless alterations but also with its great opportunities.

Keywords: Globalization; Gift; Mauss; Convivialism.

1. Prima di entrare nel vivo del nostro convegno dando la parola ai nostri ospiti, consentitemi non solo di ringraziarli di tutto cuore per il dono della loro presenza, ma anche di illustrare le ragioni che ci hanno spinto ad organizzare un momento di riflessione collettiva attorno alla problematica del dono chiamando a raccolta studiosi appartenenti a discipline e tradizioni di ricerca tra loro diverse, e a volta perfino tra loro molto distanti. Con l'intento auspicabile di stabilire una comunicazione reciproca, aperta a contaminazioni ed intersezioni concettuali, nello spirito di Ermes, dio degli scambi e degli incroci, evocato da Michel Serres come la ragione nascosta dei saperi contemporanei sempre più innestati nella *Network Society* planetaria. O, seguendo il suggerimento di Edgard Morin, con l'intento altrettanto auspicabile di incoraggiare una ricomposizione "enciclopedica" dei saperi specialistici senza indulgere a facili riduzionismi (di tipo naturalistico o culturalistico che siano).

Il tema del dono, infatti, può costituire l'asse di una rivoluzione epistemologica che attraversi longitudinalmente le scienze umane e

¹ Intervento di presentazione della Conferenza Internazionale *Da lontano. Dono, istituzioni, ospitalità*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli 27/28 aprile 2016.

sociali (dalla sociologia all'economia, dalla filosofia politica all'etica, dalle dottrine del diritto alle scienze psicologiche, dalla critica letteraria alle teorie del linguaggio). D'altronde, era questo, in fondo, il progetto di Marcel Mauss quando pubblicò il *Saggio sul dono* (1925): più che inaugurare un nuovo paradigma sul terreno strettamente disciplinare dell'antropologia, ciò che gli sta a cuore è di fare dell'approccio antropologico alla società moderna – e alla sua razionalità – una sorta di *novum organum* delle scienze umane e sociali. Nel senso di saper comprendere le differenze tra linguaggi, tradizioni e forme di vita là dove, come sappiamo da Bruce Chatwin, esse rischiano continuamente di essere appiattite e neutralizzate, e di saperle trasformare in scambi culturali, in cui le identità si mescolano, o addirittura si compenetrano, senza cancellarsi².

D'altronde, non è forse la stessa globalizzazione con la sua apertura alla pluralità delle culture a spingere verso un'epistemologia della complessità in cui è lo statuto delle discipline, a cominciare dalla medicina, che ha bisogno di essere rimodellato? «Può oggi la medicina – si chiede, ad esempio, Adriano Favole – ignorare l'esistenza di [...] altri linguaggi del corpo e della malattia? Può una medicina che aspira all'efficacia universale delle cure ignorare gli universi simbolici della stregoneria e della possessione e in generale i linguaggi culturalmente fondati del corpo e della malattia?»³. Maurice Merleau-Ponty era stato tra i primi ad accorgersi che per Mauss lo studio dei fatti sociali «nella loro concretezza» deve oltrepassare le tradizionali antinomie tra individuale e collettivo, su cui insisteva ancora Durkheim, e cogliere nelle società «più che idee o regole [...] gli uomini, i gruppi e i loro comportamenti»⁴. Merleau-Ponty sottolineava il fatto che il «dato» su cui Mauss richiama l'attenzione nello spiegare la fertilità scientifica del suo principio euristico dei «fatti sociali totali» è un dato storicamente individuato e determinato, «è costituito» – precisa Mauss in un passo citato da Merleau-Ponty - «da Roma, da Atene, dal Francese medio, dal

² Cfr. CHATWIN 1995.

³ FAVOLE 2016, p. 78.

⁴ MAUSS 1965b, p. 288.

Melanesiano di questa o quell'isola, e non dalla preghiera o dal diritto in sé»⁵.

A Merleau-Ponty non sfuggiva la rivoluzione epistemologica implicita nell'approccio antropologico di Mauss, che spinge a «dilatare» la ragione occidentale oltre i suoi confini etnocentrici e, cosa ancora più importante, la sollecita a mettersi in gioco e ad autoridefinire le proprie categorie ermeneutiche alla luce dell'incontro con l'altro da sé. «Concependo il sociale come un simbolismo», scrive Merleau-Ponty, «egli [leggi: Mauss] aveva trovato il modo di rispettare la realtà dell'individuo, la realtà del sociale e la varietà delle culture senza renderle reciprocamente impermeabili»⁶. Non è irrilevante notare, a questo proposito, che, pur apprezzando la concezione del sociale proposta dall'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, Merleau-Ponty avvertiva, con un sottinteso polemico sia pure obliquo verso Lévi-Strauss, che «la struttura non è un'idea platonica» e che «la struttura non toglie alla società nulla del suo spessore o del suo peso»⁷, quasi a volergli ricordare la centralità del principio euristico maussiano dei «fatti sociali totali» e l'imperativo conseguente dello «studio del concreto»⁸. L'etnologia – non si stanca di ripetere Merleau-Ponty - «esige che noi trasformiamo noi stessi»⁹, ci impone l'esperienza di un viaggio al di fuori di noi che ci conduca a costruire non più un «universale dall'alto di un metodo rigorosamente oggettivo, ma, per così dire, un universale laterale» attraverso cui possiamo «misurarci» incessantemente all'altro e «misurare l'altro a noi»¹⁰.

Qui troviamo anche un'indicazione preziosa per sviluppare il paradigma maussiano del dono nella direzione di un *novum organum* delle scienze umane e sociali, se non di una nuova enciclopedia delle scienze *tout court*. E' là dove egli invita a rapportarci a scienze come la psicanalisi in un'ottica critica che ci fa capire che la psicanalisi «è la

⁵ *Ibidem*.

⁶ MERLEAU-PONTY 1967, p. 156.

⁷ *Ivi*, p. 158.

⁸ MAUSS 1965b, p. 288.

⁹ MERLEAU-PONTY 1967, p. 161.

¹⁰ *Ibidem*.

nostra stregoneria», il terapeuta è l'analogo dello sciamano e il transfert è ben lungi dall'essere «un puro metodo oggettivo»¹¹.

All'antropologia Merleau-Ponty assegnava, dunque, il compito di «ampliare la nostra ragione per renderla idonea a comprendere ciò che in noi e in altri precede e sopravanza la ragione» e, a questa impresa, chiamava a lavorare tutte le altre scienze, quelle che definisce «semeiologiche» e, citando Niels Bohr, le stesse scienze fisiche¹². Tuttavia, Merleau-Ponty non seguiva Mauss nella direzione di fare del ciclo del dono l'asse di riunificazione dei saperi dell'umano, poiché gli stava a cuore piuttosto conciliare la lezione lévi-straussiana sulla «natura profonda dello scambio e del simbolico» governata da leggi strutturali con la lezione fenomenologica husserliana dell'esperienza vissuta e con quella marxiana sulla storicità delle culture. Invero, l'apertura all'alterità, fondativa di un universalismo «laterale» (o pluriversalismo, come diremmo oggi), scaturiva per lui dalla presa d'atto che «le frontiere tra le varie culture si fanno indefinite e per la prima volta è all'ordine del giorno una civiltà mondiale»¹³.

2. D'altronde, un decennio prima era stato un suo allievo, Claude Lefort, a rimarcare la rivoluzione epistemologica di Mauss fondata sullo «studio del concreto» e dei «fatti sociali totali» in un orizzonte che a Lefort appariva molto vicino al metodo fenomenologico «quando si vede Mauss» – egli scriveva – «sforzarsi di rovesciare le barriere artificialmente innalzate tra la sociologia e la storia o tra la sociologia e la psicologia, e affermare una reciprocità di prospettive su un reale in sé indefinibile»¹⁴. Rispetto a Merleau-Ponty, nei confronti di Lévi-Strauss Lefort, pur segnalando la convergenza con quest'ultimo su alcuni punti-chiave (come il concetto di *hau*, indice di un'interpretazione fisicalistica - «chosiste» - dello scambio¹⁵), era stato esplicitamente polemico. «Il

¹¹ *Ivi*, pp. 163-64.

¹² *Ivi*, p. 164.

¹³ *Ivi*, p. 167.

¹⁴ LEFORT 1978b, p. 16.

¹⁵ *Ivi*, pp. 20-21. Questa lettura dello *hau* come un legame “mistico” tra cose, comune a Lefort e a Lévi-Strauss, sarà contestata da Vincent Descombes. «Il concetto di *hau*» – spiegherà Descombes – «è un concetto giuridico. Se la cosa

“vero” Mauss» – aveva sostenuto Lefort riferendosi all’Introduzione che Lévi-Strauss premetteva alla miscellanea di saggi di Mauss *Sociologie et anthropologie*¹⁶ – «che inaugurerebbe una nuova èra per la sociologia, annunciando la sua progressiva matematizzazione, noi pensiamo che sia stato “costruito” dall’autore delle *Strutture elementari della parentela*»¹⁷.

Eppure, era stato proprio Lévi-Strauss a parlare di un «*novum organum* delle scienze sociali del XX secolo, che ci si poteva attendere da lui e di cui egli teneva tutti i fili conduttori», ma del quale ci avrebbe lasciato solo dei «frammenti»¹⁸. Si tratta allora di rivisitare e riprendere il progetto “enciclopedico” maussiano là dove il razionalismo logicista di Lévi-Strauss l’aveva interrotto incanalandolo nel quadro di una «logica delle relazioni»¹⁹ orientato, più che al metodo di Mauss, implicitamente ai *Principia mathematica* di N.A. Whitehead e B. Russell (1910/1913), e, in modo esplicito, da un lato al formalismo della fonologia e della linguistica strutturale di N.S. Trubeckoj e R. Jakobson e dall’altro alla scoperta in psicologia dei «meccanismi inconsci» della mente.

è animata invece di essere inerte, non è perché le persone si formerebbero una concezione animistica delle cose inerti, è perché le cose sono *integrate* nel sistema dello scambio» (DESCOMBES 1996, p. 254).

¹⁶ Il testo pubblicato da PUF, Paris 1950, verrà edito in italiano da Einaudi con il titolo di *Teoria generale della magia e altri saggi*. MAUSS 1965a.

¹⁷ LEFORT 1978b, pp. 16-7. Il passo dell’Introduzione di Lévi-Strauss preso di mira da Lefort è il seguente: «Come la fonologia nei confronti della linguistica, l’*Essai sur le don* apre, dunque, un’era nuova per ciò che riguarda le scienze sociali. L’importanza di questo duplice avvenimento (sfortunatamente rimasto, in Mauss, allo stato di abbozzo) non potrebbe avere un termine di paragone migliore della scoperta dell’analisi combinatoria per il pensiero matematico moderno» (LÉVI-STRAUSS 1965, p. XXXIX). Per una lettura del rapporto tra Lévi-Strauss e Mauss a difesa dell’impostazione strutturale del primo fondata sull’applicazione analogica del metodo rigoroso della linguistica ai «prodotti dell’attività sociale» (p. XXXVII), cfr. HÉNAFF 2008.

¹⁸ LÉVI-STRAUSS 1965, p. XLI.

¹⁹ *Ivi*, p. XLIV.

Già Lefort aveva osservato che la lettura della vita sociale come un sistema di relazioni logiche, rinvenibili dietro l'apparenza eterogenea delle operazioni empiriche, conduce alla cancellazione della specificità concreta dei fenomeni sociali stessi a beneficio di una «realtà soggiacente»²⁰ che somiglia molto al noumeno kantiano. «Quando si sostituisce» – egli aveva acutamente notato – «allo scambio *vissuto*, all'esperienza della rivalità, del prestigio o dell'amore, lo scambio *pensato*, si ottiene un sistema di cicli di reciprocità tra famiglie A B C D: i soggetti concreti dello scambio sono scomparsi. La pluralità delle coscienze viene ridotta ad una pluralità di simboli, cioè viene cancellata. "Il sociale, afferma l'autore, è reale solo se è integrato in un sistema" e per sistema egli intende la funzione matematica. Solo che dimentica che il sistema è ottenuto al prezzo della negazione del sociale»²¹.

La tesi di Lefort è chiarissima: Lévi-Strauss «si allontana da un'analisi fenomenologica» e la «realtà soggiacente» che egli ci restituisce è una «realtà matematica»²², non la dialettica storica di una lotta tra gruppi umani, non un'«antropologia politica» (come suona il sottotitolo di *Les formes de l'histoire*) come chiave di volta per comprendere la costituzione del sociale – del legame sociale –, specie a partire dall'epoca moderna, nella sua *indeterminazione* radicale e nei suoi esiti aporetici di dissoluzione del politico nei discorsi e nei regimi totalitari del ventesimo secolo. Non è un caso che Descombes raggiunga per altre vie (quella della logica triadica di Peirce) la critica di Lefort a Lévi-Strauss, là dove egli fa vedere come Lévi-Strauss opponga un «programma di spiegazione causale», volto alla conoscenza dei meccanismi psichici inconsci, al programma «comprensivo» di Mauss²³, fondato, invece, sullo studio storico-morfologico dei «fatti sociali totali».

Il programma razionalistico di Lévi-Strauss mostra qui tutti i suoi limiti: da un lato la «logica delle relazioni», da lui invocata, è molto più ristretta rispetto alla logica allargata di Peirce (che nel caso dello scambio di doni analizzato da Mauss include sia i rapporti delle persone

²⁰ *Ivi*, p. XLIII.

²¹ LEFORT 1978b, p. 22. La citazione è da LÉVI-STRAUSS 1965, p. XXIX.

²² *Ivi*, p. 21.

²³ DESCOMBES 1996, p. 251.

con le cose sia i rapporti delle persone tra loro)²⁴; dall'altro la spiegazione causale, che grazie alla sua oggettività «non sarà più ideologica», si risolve nel passaggio dalla dimensione «intenzionale» ad una dimensione «naturale», dai «fatti ideologici» ai «bruti dati di fatto»²⁵.

Senza dubbio Marcel Hénaff ha ragione quando osserva che Lefort respira l'atmosfera di un'«età ottimistica della dialettica» che è ormai «alle nostre spalle», mentre il trionfo della storia, che Lefort elogiava in antitesi alle società primitive bloccate e «stagnanti», si è risolto nel trionfo del capitalismo finanziario globalizzato, non meno impaniato in «gerarchie inflessibili e meccanismi feroci di bloccaggio»²⁶. Tuttavia, è proprio questo scenario che Mauss aveva anticipato quando aveva lucidamente diagnosticato che «l'*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi»²⁷. Ed è esattamente al fenomeno della mondializzazione di questa figura antropologica che il principio euristico di Mauss dei «fatti sociali totali» va oggi applicato nell'ottica

²⁴ La logica delle relazioni di Peirce va molto al di là della logica simbolica a cui sembra guardare Lévi-Strauss. Riferendosi alla sua concezione del simbolismo, egli scrive: «In effetti, non si tratta di altro se non della concezione di Mauss tradotta, dalla sua formulazione originale nei termini di logica delle classi, nei termini di una logica simbolica che riassume le leggi più generali del linguaggio» (LÉVI-STRAUSS 1965, p. LIII). Sulla logica di Peirce mi limito a segnalare la raccolta di saggi di autori vari ECO E SEBEOK 1983.

²⁵ DESCOMBES 1996, p. 251. «Al contrario», continua Descombes, «per Lévi-Strauss, che i Maori si dicano sottomessi a degli obblighi è un fatto ideologico, la cui spiegazione deve essere cercata in un altro fatto, un fatto che sarà esplicativo perché non più ideologico. Detto altrimenti, bisogna passare dall'intenzionale al naturale, dai fatti ideologici ai bruti dati di fatto, dalla relazione triadica a delle catene di relazioni diadiche (causali)» (*ibidem*).

Lucien Scubla, da un'altra prospettiva, quella relativa al rapporto tra psicanalisi di Lacan e antropologia strutturale di Lévi-Strauss, ha osservato che la concezione del simbolismo di quest'ultimo mira a smantellare il religioso che Durkheim poneva a fondamento del sociale mostrandone la superfluità. Per Lévi-Strauss «occorre eliminare il sacro, caro a Durkheim, come occorre eliminare lo *hau*, suo equivalente maori, a cui anche Mauss ha fatto inutilmente ricorso» (SCUBLA 2014).

²⁶ HÉNAFF 2012, p. 244.

²⁷ MAUSS 1965b, p. 284.

del paradigma del dono, vale a dire di una teoria che considera i soggetti – singoli o associati che siano – alla stregua di attori/donatori nel loro stare al mondo e nei loro rapporti di convivenza.

Sotto questo profilo, il paradigma del dono non vuol essere solo qualcosa di più di una semplice teoria scientifica accanto alle altre e dalle pretese interpretative superiori a quelle rivali (una sorta di teoria inter- o meta-paradigmatica proprio per la sua vocazione a proporsi come un *novum organum*), ma vuole incarnare, come vedremo rapidamente più avanti, una filosofia-mondo o una *Weltanschauung* all'altezza dell'età globale in cui siamo entrati (e a cui possiamo dare il nome di convivialismo).

3. L'utilitarismo generalizzato dell'*homo oeconomicus*, oggi egemonico, non è forse divenuto un dispositivo simbolico immanente a tutti gli aspetti della vita comune, non è forse divenuto «un pensiero “senza concetto”», che, come sottolinea Hénaff, «non è meno totalmente un pensiero»²⁸? Non c'è forse un simbolismo dell'*homo consumens* (Z. Bauman), un immaginario sociale creato dai riti ipermoderni della pubblicità e delle mode (S. Latouche), una sorta di religione del mercato (J.-C. Michea)? Perciò, ci è ancora di grande aiuto l'antropologia politica di Lefort là dove ci rende avvertiti che l'istituzionalizzazione delle relazioni sociali nelle società moderne – e a maggior ragione nella società planetaria - è inseparabile da quel sistema di rappresentazioni collettive che è l'ideologia, la quale, come dimostrano i regimi totalitari del secolo scorso, tende a diventare «invisibile», a «dissimularsi» nella menzogna di Stato, a omogeneizzare attraverso i media ogni «esteriorità» e divisione interna alimentando continuamente l'illusione fantasmatica di «una comunità nella certezza della sua coesione»²⁹.

Non possiamo certo negare che dispositivi simbolici di questo tipo – di manipolazione/mistificazione/occultamento -, propri del discorso ideologico, siano all'opera nelle stesse società organizzate attorno ad un potere centrale che chiamiamo Stato con le sue istituzioni giuridico-politiche ed economiche. Con l'ingresso nella Modernità, spiega Hénaff illustrando la differenza con il dono cerimoniale delle società arcaiche, il

²⁸ HÉNAFF 2012, p. 315.

²⁹ LEFORT 1978c, p. 318.

reciproco riconoscimento pubblico tra i gruppi - e degli stessi individui - è affidato alle procedure stabilite dalla Legge³⁰. Sicché egli ha perfettamente ragione quando, con una dovizia di argomenti, in un'ottica fondata su un'originale «rilettura filosofica dei dati antropologici»³¹, che qui non possiamo ripercorrere, ha chiarito che il dono cerimoniale delle società tradizionali, nell'essere una procedura intenzionale di un mutuo riconoscimento pubblico tra gruppi, contiene in sé un'alleanza, un patto, una convenzione.

«L'alleanza» - prosegue Hénaff - «assume il legame sociale, lo ingloba e lo trascende in legame politico, cioè in una relazione intenzionale di associazione, e traduce in ogni società l'emergenza stessa del politico»³². Tuttavia, se ci fermiamo, come fa Hénaff, a constatare che nelle società di tipo statale il riconoscimento pubblico reciproco «è affermato e garantito dalla legge e dall'insieme delle istituzioni politiche e giuridiche che affermano la dignità della nostra esistenza come cittadini, soggetti di diritto e produttori di beni»³³, allora ci precludiamo la possibilità di cogliere la specificità del paradigma maussiano del dono. Se le cose stessero così, quest'ultimo raggiungerebbe, per altre vie, nei suoi esiti ultimi la teoria proceduralistica della democrazia elaborata da J. Habermas o, secondo declinazioni diverse, da J. Rawls, M. Walzer, R. Dworkin, G. Sartori, N. Bobbio e molti altri³⁴.

Rispetto a questi autori il paradigma maussiano del dono contiene, invece, un surplus epistemologico - che è anche una sporgenza etica - rappresentato dallo statuto dirompente che il ciclo del dono può assumere nella re-istituzionalizzazione della relazione sociale. In breve, quando le istituzioni giuridico-politiche si sclerotizzano, sicché il patto o l'alleanza perdono la loro legittimità originaria di fronte a nuovi attori dell'azione politica (i nuovi venuti, come li chiama la Arendt), a quel punto riaprire il ciclo del dono vuol dire, sulla scia dell'insegnamento di Mauss, mettere le istituzioni alla «prova dell'estraneo» (*épreuve de*

³⁰ HÉNAFF 2012, pp. 310-11.

³¹ *Ivi*, p. 311.

³² *Ivi*, p. 75.

³³ *Ivi*, p. 82.

³⁴ Mi permetto di rinviare a FISTETTI 1992.

l'étranger), che, come ci dirà Jean Greisch nella sua relazione, è la prova del «tradurre, interpretare e comprendere». Può trattarsi delle generazioni che nel secondo dopoguerra avanzano istanze di rinegoziazione del patto sociale in chiave di nuovi diritti (le donne, i disabili, ecc.), o di movimenti civici portatori di valori simbolici generali come la giustizia climatica e la transizione ecologica, o di minoranze etno-culturali. Riaprire il ciclo del dono – dare/ricevere/ricambiare – significa in questi casi attivare un processo che fuoriesce dalla logica dello scambio economico, ma anche dalla logica dello scambio politico regolato dalla legge.

Qui ci soccorre l'ibridità del concetto maussiano di dono, che ha, come è noto, un duplice aspetto: interesse/disinteresse, obbligo/libertà, calcolo economico/generosità. Ridefinire il patto di cittadinanza può anche obbedire in parte ad un calcolo economico (ad esempio, la presa d'atto di non poter fare a meno della forza-lavoro degli immigrati), ma per mettere in moto un processo etico-politico e giuridico di questo tipo è necessario condividere una "passione" democratica molto forte, dei sentimenti di solidarietà verso i più svantaggiati, una propensione a comprendere il diverso e il lontano, vale a dire delle vere e proprie virtù civiche (Aristotele chiamava in causa la *philia* o amicizia come legame autentico tra i cittadini della *polis* democratica).

La lezione che Mauss trae dalla scoperta antropologica del dono come la «roccia» su cui si reggono tutte le società, non solo quelle tradizionali, è che lo spazio pubblico delle democrazie moderne per poter essere attivo ed efficace ha bisogno di un'infrastruttura morale che, oltre ai diritti degli individui e dei gruppi, riconosca soprattutto i doni della cooperazione sociale, cioè il fatto che individui e gruppi nelle loro prestazioni danno qualcosa di se stessi, dei loro talenti peculiari e del loro tempo di vita³⁵. In un certo qual modo, Mauss ritrova sul versante etnologico e antropologico uno dei grandi insegnamenti di Spinoza, quello dell'intimo nesso tra *utilitas* e virtù, dal momento che «il fondamento della virtù è lo stesso sforzo di conservare il proprio essere, e la felicità consiste appunto nel fatto che l'uomo può conservare il suo essere»³⁶.

³⁵ MAUSS 1965b, p. 285.

³⁶ SPINOZA 1992, parte 4, proposizione 18, scolio, p. 231.

Naturalmente, per Spinoza la determinazione a ricercare ciò che è «veramente utile» richiede che la nostra vita affettiva sia illuminata dalla ragione, cioè da un'adeguata comprensione di noi stessi e del mondo. Spinoza da questa premessa ricava un corollario politico importantissimo, molto vicino alla scoperta maussiana che è il dono alla base del legame sociale. «Da tutto ciò segue» – continua Spinoza – «che gli uomini che si governano con la ragione, cioè gli uomini che ricercano il proprio utile sotto la guida della ragione, non appetiscono per sé niente che non desiderino gli altri uomini, e che perciò essi sono giusti, fedeli, onesti»³⁷. Occorre forse ricordare che alla fine del *Saggio* Mauss trae delle «conclusioni di ordine morale», come recita il primo paragrafo del capitolo quarto, in cui afferma che «le cose hanno ancora un valore sentimentale oltre al loro valore venale, ammesso che esistano valori soltanto venali»³⁸?

Il nesso tra *utilitas*, virtù e politica è, dunque, ben chiaro agli occhi di Mauss. Potremmo enunciare così la sua tesi: le istituzioni della democrazia sono delle istituzioni simboliche (Hénaff) o delle istituzioni di senso (Descombes) non solo perché incorporano delle procedure formali di riconoscimento reciproco sancite dalla legge (Costituzioni, codici legali, ecc.), ma anche perché presuppongono degli affetti e delle passioni civiche mobilitanti.

Per intenderci, senza un insieme di valori filosofici, religiosi e socio-culturali quali la dignità della persona, l'eguaglianza dei soggetti al di là delle diversità di razza, religione e cultura, la fiducia nelle proprie capacità e nel proprio progetto di vita, il desiderio di emanciparsi da pregiudizi e vincoli tradizionalistici, senza questa *Weltanschauung* comune a partiti ideologicamente tra loro molto distanti, e perfino opposti, le democrazie pluralistiche ed agonistiche del secondo

³⁷ *Ibidem*. Sul rapporto delle passioni con la “scienza intuitiva” spinoziana si veda CRISTOFOLINI 2009. Sul nesso virtù e ricerca dell'utile, cfr. TOTO 2013.

Vale la pena di ricordare la proposizione 71 dell'*Etica*: «Solo gli uomini liberi sono massimamente grati gli uni verso gli altri», da cui la Dimostrazione: «Solo gli uomini liberi sono tra di loro utilissimi, e tra di loro si congiungono con il più stretto vincolo di amicizia (...) e con pari sollecitudine si sforzano di farsi del bene a vicenda» (SPINOZA 1992, p. 280).

³⁸ MAUSS 1965b, p. 269.

dopoguerra non sarebbero state possibili. Questi valori appartenenti ad universi simbolici diversi hanno nutrito il «consenso conflittuale»³⁹ delle democrazie dei trent'«anni gloriosi» del secondo dopoguerra, creando delle identificazioni collettive ed affettive che hanno dato linfa a politiche sociali e a pratiche civiche universalistiche. Come avrebbe detto Seyla Benhabib⁴⁰, questi valori culturali ed affettivi hanno trasformato l'*ethnos* nel *demos* delle democrazie del secondo dopoguerra. Il conflitto politico e il reciproco riconoscimento pubblico tra gli attori sociali sono stati alimentati da affetti positivi come la solidarietà, il senso della giustizia sociale, l'imperativo morale di andare incontro ai meno fortunati, l'empatia, la responsabilità di prendersi cura dell'altro. Non è stata forse questa vera e propria etica delle virtù, diventata quasi parte integrante di un senso comune di massa, a mobilitare un impegno civico ed istituzionale senza precedenti?

Che poi ci siano stati degli effetti collaterali negativi connessi a questa concezione della democrazia, che in parte già Tocqueville aveva previsto come conseguenza inevitabile della «passione dell'eguaglianza» (clientelismo, passività, disaffezione politica, crisi fiscale dello Stato, ecc.), non toglie nulla a questa declinazione del maussiano spirito del dono che sono le democrazie moderne. Ma se, come poi è accaduto con il trionfo del neoliberismo, sull'attaccamento al bene comune prevale un complesso di affetti come l'interesse per sé, la voglia del facile arricchimento personale, il gretto individualismo proprietario, l'esito sarà la *hybris* della logica dell'*homo oeconomicus* che invaderà tutte le istituzioni e tutte le sfere della vita. Invece di cittadini che condividono, a partire dalle loro differenze singolari, uno stesso spazio pubblico, avremo consumatori e clienti, sudditi di democrazie oligarchiche, se non di regimi (neo)totalitari. Il rovescio ineluttabile di questa opzione, che potrà anche essere ideologicamente spacciata per una scelta razionale (qui ritorna ancora l'avvertenza di Lefort sui meccanismi di funzionamento del discorso ideologico), sarà quello di attizzare le passioni tristi e violente dell'invidia, dell'odio per il diverso, del

³⁹ L'espressione «consenso conflittuale» è di Chantal Mouffe in MOUFFE 2015.

⁴⁰ Cfr. BENHABIB 2008.

narcisismo di massa, della ricerca del capro espiatorio, del razzismo, del sessismo, del nazionalismo, del terrorismo, ecc.⁴¹.

Certamente la fiducia e l'apertura verso l'altro comportano l'esposizione al rischio di uno scacco. «Due gruppi di uomini che si incontrano non possono fare altro che: o allontanarsi – e, se si dimostrano una diffidenza reciproca o si lanciano una sfida, battersi – oppure venire a patti»⁴². Se non c'è la volontà di rischiare la «prova dell'estraneo», se coloro che si sono riconosciuti in un patto di cittadinanza si chiudono a difesa del loro spazio pubblico come in una fortezza rifiutando quella che Mauss chiama la «legge dell'ospitalità»⁴³, la conseguenza non potrà essere se non la guerra, l'ostilità reciproca, il rapporto servo/padrone, oppure la “servitù volontaria” come l'altra faccia della “gabbia d'acciaio” di un potere economico-politico tendenzialmente omogeneo e senza oppositori.

In una parola, il rischio è che il *demos* regredisca al livello dell'*ethnos* con il risultato di una democrazia senza *demos* o con un popolo conforme alla descrizione dei classici, da Platone a Machiavelli, da Tucidide a Hobbes, da Tocqueville a Ortega y Gasset, da Croce a Canetti: una massa di individui che obbedisce a pulsioni irrazionali, preda di demagoghi e imbonitori. In questo quadro, che è quello del capitalismo finanziario postfordista, la diagnosi di Mauss che l'*homo oeconomicus* è davanti e non dietro di noi assume, come dicevo anche prima, una rinnovata attualità⁴⁴.

4. E' esattamente in questo contesto – che è quello di una società planetaria dominata da un capitalismo globalizzato – che acquista un significato pregnante riprendere il progetto maussiano di un *novum organum* delle scienze umane e sociali che abbia come centro

⁴¹ Sulle passioni nella Modernità, cfr. almeno: PULCINI 2001; PULCINI 2011; BODEI 1991.

⁴² MAUSS 1965b, p. 290.

⁴³ *Ivi*, p. 289.

⁴⁴ Sull'attualità della lezione di Mauss è tornato di recente Marco Aime: AIME 2013.

gravitazionale il ciclo del dono⁴⁵. D'altronde, si può dire che il lavoro critico del MAUSS, fin dalla sua nascita, si sia mosso in questa direzione⁴⁶. Qui vorrei solo per brevi cenni cercare di spostare in avanti la linea di ricerca del MAUSS di critica dell'economicismo generalizzato. Nella prospettiva di Mauss, infatti, essa non può essere compiuta limitandosi esclusivamente al piano dell'argomentazione scientifica, ma deve trasferirsi in una nuova visione della vita, in una filosofia civica, in una concezione del vivere-insieme e dello stare al mondo tale da innervarsi in credenze, abitudini e pratiche sociali alternative a quelle dominanti.

Su questo terreno ritroviamo il tema spinoziano degli affetti e delle passioni nel loro rapporto con la politica e, per usare una formula di Machiavelli, con il «vivere civile». Quando Mauss alla fine del *Saggio* pone l'accento sul fatto che la saggezza transculturale del dono consiste nel saper inventare una forma di convivenza in cui «contrapporsi senza massacrarsi», non possiamo dimenticare che egli come militante socialista, amico di Jaurès, dedicava una parte cospicua del suo tempo alla fondazione di cooperative di produzione e di consumo⁴⁷. In quest'impegno politico e sindacale egli scorgeva la costruzione di forme di vita comunitaria che non solo innalzano il «livello "sociale"» dell'economia, ma rafforzano, potremmo dire, anche la potenza di agire degli individui, cioè i sentimenti di «lealtà», di «laboriosità», di «rispetto» e di stima reciproca dei cittadini⁴⁸. Il socialismo associazionistico – d'ispirazione inglese, a cui Mauss guardava con simpatia - rappresentava per lui il referente ideologico di una prassi politica di questo tipo.

Ora, nell'orizzonte dell'età globale, per sconfiggere l'egemonia dell'utilitarismo generalizzato è necessario opporre una filosofia-mondo che, lungi dal proporsi come un sistema teorico compiuto, raccolga le

⁴⁵ Rinvio ad un discorso più articolato sviluppato altrove la trattazione di questo tema: F. FISTETTI, *Convivialità. Una filosofia per il XXI secolo*, in via di pubblicazione.

⁴⁶ Una sintesi efficace delle piste di indagine aperte dal MAUSS è in CAILLÉ 2016.

⁴⁷ Cfr. MAUSS 1997.

⁴⁸ MAUSS 1965b, pp. 284-85.

istanze, gli affetti e i valori socio-culturali comuni ai diversi movimenti sociali di resistenza e di lotta al capitalismo globalizzato in vista di un mondo post-neoliberale. E che soprattutto si preoccupi di porre al centro del dibattito critico nuove forme di organizzazione sociale rivolte a ridare slancio all'ideale democratico, una volta constatato che è ormai improponibile il mito della crescita illimitata delle forze produttive e con esso l'illusione dell'*homo faber* di trovare una soluzione tecnica ai rischi globali a cui è esposta l'umanità. Come se dalle catastrofi del progresso tecnologico si potesse uscire incrementandone illimitatamente la logica intrinseca senza mutare la direzione di marcia⁴⁹.

Beninteso, poco importa che questa visione del mondo si chiami convivialismo o con qualsiasi altro nome. L'essenziale è che essa incarni una cultura diffusa, un senso comune in gestazione, una coscienza collettiva *in fieri* che cammini sulle gambe di soggetti sociali concreti. Perché questo avvenga, è evidente non perdere di vista la lezione di Mauss, vale a dire collegare la dimensione *orizzontale* dei movimenti di critica del modello economicistico generalizzato con la dimensione *verticale* della re-istituzionalizzazione dello spazio pubblico affinché la riapertura del ciclo del dono produca sia la legittimazione di nuovi soggetti sociali, sia la rinormativizzazione dell'economico, completamente deregolamentato in seguito al trionfo del capitalismo finanziario⁵⁰. Dunque, una filosofia civica protesa a scandire il lessico di un nuovo possibile mondo in formazione e a sperimentarne qui ed ora la traducibilità in pratiche concrete di convivenza.

Riferimenti bibliografici

AIME, MARCO ET AL., 2013a

Dono, dunque siamo. Otto buone ragioni per credere in una società solidale, Utet, Torino.

⁴⁹ Cf. DUPUY 2011.

⁵⁰ Cfr. PENNACCHI 2015. E' appena il caso di rammentare l'enorme importanza che nel *Saggio* Mauss assegna al diritto come strumento di istituzionalizzazione e di re-istituzionalizzazione dei rapporti sociali.

ID., 2013b

“Eppur si dona”, in Aime et al. 2013a.

BENHABIB, SEYLA, 2008

Cittadini globali, trad. it. di V. Ottonelli, il Mulino, Bologna.

BODEI, REMO, 1991

Geometria delle passioni, Feltrinelli, Milano.

CAILLÉ, ALAIN, 2016

Anti-utilitarismo e paradigma del dono. Le scienze sociali in questione, ed. it. a cura di F. Fistetti, Diogene, Napoli.

CHATWIN, BRUCE, 1995

Le vie dei canti, trad. it. di S. Gariglio, Adelphi, Milano.

CRISTOFOLINI, PAOLO, 2009

La scienza intuitiva di Spinoza, Ets, Pisa.

DESCOMBES, VINCENT, 1996

Les institutions du sens, Éditions de Minuit, Paris.

DUPUY, JEAN-PIERRE, 2011

Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo, trad. it. di P. Heritier, Medusa Edizioni, Milano.

ECO, UMBERTO E SEBEOK, THOMAS A., 1983

Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce, Bompiani, Milano.

FAVOLE, ADRIANO, 2016

La bussola dell'antropologo, Laterza, Roma-Bari.

FISTETTI, FRANCESCO, 1992

Democrazia e diritti degli altri. Oltre lo Stato-nazione, Palomar, Bari.

HÉNAFF, MARCEL, 2008

Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens, Perrin, Paris.

ID., 2012

Les don des philosophes. Repenser la réciprocité, Éditions du Seuil, Paris.

LEFORT, CLAUDE, 1978a

Les formes de l'histoire. Essais d'antropologie politique, Gallimard, Paris.

ID., 1978b

“L'échange et la lutte des hommes” (1951), in ID. 1978a.

ID., 1978c

“Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes”, in ID. 1978a.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1965

“Introduzione all'opera di Marcel Mauss”, in Mauss 1965a.

MAUSS, MARCEL, 1965a

Teoria generale della magia e altri saggi, trad. it. di F. Zannino, Introduzione di C. Lévi-Strauss, Einaudi, Torino.

ID., 1965b

“Saggio sul dono”, in ID., 1965a.

ID., 1997

Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier, Fayard, Paris.

MERLEAU-PONTY, MAURICE, 1967

“Da Mauss a Lévi-Strauss” (1959), in ID., *Segni*, trad. it. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano.

MOUFFE, CHANTAL, 2015

Il conflitto democratico, a cura di D. Tarizzo, Mimesis, Milano.

PENNACCHI, LAURA, 2015

Il soggetto dell'economia. Dalla crisi a un nuovo modello di sviluppo, Ediesse, Roma.

PULCINI, ELENA, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

EAD., 2011

Invidia. La passione triste, il Mulino, Bologna.

SCUBLA, LUCIEN, 2014

Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan, “Revue du MAUSS permanente”, 6 octobre: <http://www.journaldumauss.net/?Le-symbolique-chez-Levi-Strauss-e>.

SPINOZA, BARUCH, 1992

Etica, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino.

TOTO, FRANCESCO, 2013

Amicizia, gelosia e gratitudine nell'«Etica» di Benedetto Spinoza, in “Consecutio temporum. Hegeliana/Marxiana/Freudiana”, n° 4, aprile.