

CONVIVALISMO

#7 | Anno 2013-2014

CARATTERIMOBILI

postfilosofie
RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE

postfilosofie
#7

CARATTERIMOBILI

Postfilosofie. Rivista digitale. Numero 7. Anno 2013/2014

ISSN: 1827-5133

www.postfilosofie.it

Direttori: Francesco Fistetti, Roberto Finelli, Francesca R. Recchia Luciani

Comitato scientifico: Bethania Assy, Giuseppe Cacciatore, Alain Caillé, Marina Calloni, Philippe Chaniel, Roberto Finelli, Marcel Hénaff, Barbara Henry, Fabrizio Lomonaco, Edoardo Massimilla, Natascia Mattucci, Stefano Petrucciani, Alberto Pirni, Elena Pulcini.

Segreteria di redazione: Arcangelo Di Canio, Rosi Lubes, Arcangelo Licinio, Grazia Turchiano.

Impaginazione e copertina: Clara Patella.

Questo numero è pubblicato con un contributo dell'Università degli Studi di Bari.

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Filosofia, Letteratura, storia e Scienze Sociali [FLESS]

Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I - 70100 BARI

Tel. 080 5714164

email: francescaromana.recchialuciani@uniba.it

oppure francesco.fistetti@uniba.it

©2014 CaratteriMobili

via Cardassi 85/87 Bari

www.caratterimobili.it

Indice

7 «Perché Postfilosofie»

SAGGI

- 13 Compendio del *Manifesto convivialista*
19 Dal mito della crescita all'*homo convivialis*
FRANCESCO FISTETTI
38 La natura dona veramente? L'etica della Terra
dal punto di vista del dono
PHILIPPE CHANIAL
51 Riflessioni sul "convivio": tra Kant ed Hegel
ROBERTO FINELLI
59 Au-delà du marxisme et du capitalisme
ALAIN CAILLÉ

PARAGGI

- 72 Appunti sulla genesi filosofico-politica della prospettiva convivialista.
FABIO CIARAMELLI
79 Fenomenologia del dono e del riconoscimento: un viaggio
attraverso gli epistolari di Cristina Campo, Virginia Woolf
e Antonio Gramsci
FIORENZA LOIACONO
100 Commento al *Manifesto convivialista*
ELENA PULCINI
102 Simone Weill, Albert Camus e la terapia del dovere
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI
113 Verso una civilizzazione di convivialità
MARC HUMBERT

FORUM

- 118 Insurgent Subjectivities and the Political Empowerment
of the Streets. *Notes on the Brazilian Protests*
BETHANIA ASSY

- 125 Filosofia scientifica e filosofia analitica: una discussione
con Michael Friedman e Diego Marconi sullo statuto della filosofia
FRANCESCO FISTETTI
- 139 Dal Dono per una nuova Convivialità a partire dal *Manifesto
del convivialismo*. Per un “convivialismo” in economia
GIULIO QUERQUES

Perché «Postfilosofie»

«Postfilosofie», che da questo numero diventa una rivista digitale, vuole continuare a essere un luogo aperto di interrogazione, di confronto e di critica delle scienze del nostro tempo, soprattutto di quelle scienze nei cui paradigmi epistemologici e nelle cui tradizioni di ricerca si è sedimentato il sapere dell'umano con le sue forme peculiari di razionalità. La scelta del digitale è dovuta non solo, come è facile intuire, a ragioni finanziarie (data la scarsità di risorse che affligge le Università italiane e gli investimenti soprattutto nel sapere umanistico), ma anche ad un'esigenza di maggiore comunicatività, pur senza minimamente rinunciare al rigore metodologico e all'etica dell'indagine scientifica. Pertanto, il progetto originario che animava «Postfilosofie» nella sua versione a stampa, che ha dato vita a numeri monografici eterogenei nei punti di vista e densi nella dimensione teorica (e che potrete trovare a disposizione nell'archivio online), resta immutato e tuttora valido.

Riteniamo, infatti, che oggi la pratica della filosofia non possa ridursi a una “ruminazione” storiografica fine a se stessa, ma debba incontrare sul suo stesso terreno gli archivi e le sfide del tempo. Sotto questo profilo, il prefisso “post-”, per quanto inflazionato, allude da un lato al pluralismo degli orientamenti e delle prospettive filosofiche come un dato di fatto incontestabile della nostra attualità, dall'altro a un movimento di torsione interna alla tradizione filosofica nella ricerca di nuovi linguaggi e di nuove categorie in grado di pensare e comprendere il nostro presente. Su questo punto siamo d'accordo con Deleuze e Guattari quando affermano che “non si può ridurre la filosofia alla propria storia, perché la filosofia non smette di divincolarsene per creare nuovi concetti che pur ricadendovi non ne derivano” (G. Deleuze – F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*).

Si tratta di intraprendere un lavoro di delimitazione critica della storia della filosofia (e, dunque, della metafisica) che non sia fine a stesso, vale a dire tale che non sfoci né in una ripetizione tautologica del Medesimo (come avviene in Heidegger), né in una mera ricostruzione delle branche speciali in cui la pratica filosofica si è via via strutturata (ontologia, gnoseologia, etica e così via) diventando così una disciplina accademica. Il lavoro di delimitazione critica consiste nell'accettare le sfide del pensiero e del mondo in cui viviamo sul terreno della sperimentazione filosofica facendo emergere volta per volta la fecondità e i limiti dei concetti che la pratica filosofica ci ha trasmesso.

Così intesa, la pratica filosofica conserva la sua connotazione intrinseca di sapere storico (per riprendere un'espressione cara a Eugenio Garin), ma in un'accezione pregnante rispetto al rischio sempre incombente di una sua museificazione o riduzione a mero reperto erudito. In questo orizzonte, il filosofo si troverà ad affrontare, a nostro avviso, almeno tre compiti:

1. riattraversare con un approccio critico-genealogico, e a partire dalle aporie del presente, il processo storico che dalla nascita della filosofia in Grecia ha condotto alla proliferazione delle conoscenze specialistiche proprie delle scienze naturali e delle scienze umane o sociali: dal politico al religioso, dal sociale al giuridico, dall'economico allo psicologico;

2. esplorare il retroterra filosofico (metafisico, scientifico, teologico-politico), da cui è sorta e si è sviluppata la concettualità diffusa della nostra epoca, a cominciare da parole-chiave come "democrazia", "cittadinanza", "diritti umani", "multiculturalismo", ecc.;

3. raccogliere ed elaborare sul piano della teoria le istanze di verità e di giustizia che provengono da un mondo "uscito fuori dai gangli", mantenendo accesa la debole luce della ragione e dell'utopia;

4. indagare le sfide del tempo presente e della complessità sociale, affinando gli strumenti della critica alla *hubris* economicistica del turbo-capitalismo di questo inizio del XXI secolo e, al contempo, provando a dare voce e problematizzare le domande di riconoscimento delle molteplici "differenze" a partire da

quelle sessuali e di genere, passando per quelle etniche e religiose, che vanno ridefinendo in forme inedite le soggettività contemporanee.

F.F.

R.F.

F.R.R.L.

SAGGI

1

Manifesto convivialista
Dichiarazione d'interdipendenza

postfazione di
Francesco Fiastetti

P I C C O L A
B O U L É
Collana di Filosofia e Scienze umane

Edizioni ETS



Compendio del Manifesto convivialista¹

Dichiarazione di interdipendenza

Mai come oggi l'umanità ha avuto a disposizione tante risorse materiali e competenze tecnico-scientifiche. Considerata nella sua globalità, essa è ricca e potente come nessuno nei secoli passati avrebbe potuto mai immaginare. Non è detto che sia anche più felice. Tuttavia, non c'è nessuno che desideri tornare indietro, poiché ognuno si rende conto che di giorno in giorno si aprono sempre maggiori e nuove potenzialità di realizzazione individuale e collettiva.

Eppure, nonostante ciò, nessuno è disposto a credere che questa accumulazione di potenza possa essere perseguita indefinitamente senza che, in una logica immutata di progresso tecnico, si ritorca contro se stessa e metta a repentaglio la sopravvivenza fisica e morale dell'umanità. Le prime minacce che incombono su di noi sono di ordine materiale, tecnico, ecologico ed economico. Minacce *entropiche*. Ma noi siamo molto più impotenti nell'immaginare delle risposte adeguate al secondo tipo di minacce. Alle minacce di ordine morale e politico. A quelle minacce che potremmo definire *antropiche*.

Il problema numero uno

Sotto i nostri occhi c'è un'evidenza accecante: l'umanità ha saputo realizzare dei progressi tecnici e scientifici sorprendenti, ma resta ancora incapace di risolvere

¹ Questo testo è il compendio del *Manifeste convivialiste*, pubblicato il 14 giugno 2013 presso la casa editrice Le Bord de l'eau (ora disponibile in traduzione italiana: *Manifesto convivialista*, edizioni ETS, Pisa 2014). I lettori che saranno d'accordo con i principi qui esposti potranno testimoniare dichiarando il loro appoggio (www.lesconvivialistes.fr). Trad. it. di Francesco Fistetti.

il suo problema fondamentale: come gestire la rivalità e la violenza tra gli esseri umani? Come convincerli a cooperare, pur consentendo loro di contrapporsi senza massacrarsi? Come contrastare l'accumulazione della potenza, ormai illimitata e potenzialmente auto-distruttiva, contro gli uomini e contro la natura? Se l'umanità non saprà trovare una risposta a questi interrogativi, è destinata a scomparire. E questo proprio quando si sono create tutte le condizioni materiali di un benessere generalizzato, purché si prenda coscienza della loro finitezza.

Abbiamo a disposizione molteplici elementi di risposta, che nel corso dei secoli sono stati apportati dalle religioni, dalle morali, dalle dottrine politiche, dalla filosofia e dalle scienze umane e sociali. Così pure, le iniziative che si muovono in direzione di un'alternativa all'attuale organizzazione del mondo sono innumerevoli, promosse da migliaia e migliaia di organizzazioni o associazioni, e da decine o centinaia di milioni di persone. Queste iniziative si presentano sotto varie denominazioni e ai più diversi livelli: la difesa dei diritti dell'uomo, del cittadino, del lavoratore, del disoccupato, della donna o dei bambini; l'economia sociale e solidale con tutte le sue componenti: le cooperative di produzione o di consumo, la mutualità, il commercio equo, le monete parallele e complementari, i sistemi di scambio locale, le innumerevoli associazioni di mutuo soccorso; l'economia cognitiva dei network (cfr. Linux, Wikipedia, ecc.); la decrescita e il post-sviluppo; i movimenti *slow food*, *slow town*, *slow science*; la rivendicazione del *buen vivir*, l'affermazione dei diritti della natura e l'elogio della *pachamama*; l'altermondialismo, l'ecologia politica e la democrazia radicale, gli *indignados*, *Occupy Wall Street*; la ricerca di indicatori alternativi di ricchezza, i movimenti della trasformazione personale, della sobrietà volontaria, dell'abbondanza frugale, del dialogo tra le civiltà, le teorie del *care*, la nuova concezione dei "beni comuni" (*commons*), ecc.

Perché queste iniziative così ricche possano contrastare con un'adeguata potenza le dinamiche letali del nostro tempo e non siano confinate nel ruolo di mera contestazione o di semplice palliativo, diventa decisivo unire le loro forze e le loro energie. Da qui l'importanza di sottolineare ed enunciare ciò che hanno in comune.

Sul convivialismo

In comune hanno la ricerca di un *convivialismo*, di un'arte di vivere insieme (*convivere*) che consenta agli esseri umani di prendersi cura gli uni degli altri e della Natura, senza negare la legittimità del conflitto, ma trasformandolo in un fattore di dinamismo e di creatività, in uno strumento per scongiurare la violenza e le pulsioni di morte. Per trovarlo abbiamo urgente bisogno di un corredo dottrinale minimo e condivisibile, che consenta di rispondere contemporaneamente, ponendole su scala planetaria, almeno a quattro questioni di base (più una):

- *La questione morale*: che cosa è lecito per gli individui sperare e che cosa devono proibirsi?

- *La questione politica*: quali sono le comunità politiche legittime?

- *La questione ecologica*: che cosa possiamo prendere (d)alla natura e che cosa dobbiamo restituirle?

- *La questione economica*: quale quantità di ricchezza materiale ci è lecito produrre, e in che modo, per essere coerenti con le risposte date alla questione morale, politica ed ecologica?

- Ognuno è libero di aggiungere, se vuole, a queste quattro questioni quella del rapporto con il sovrannaturale o con l'invisibile: *la questione religiosa o spirituale*. O *la questione del senso*.

Considerazioni generali

Il solo ordine sociale legittimo universalizzabile è quello che si ispira ad un principio di comune umanità, di comune socialità, di individuazione, e di un conflitto che bisogna saper tenere sotto controllo e, quindi, creativo.

Principio di comune umanità: al di là delle differenze del colore della pelle, di nazionalità, di lingua, di cultura, di religione o di ricchezza, di sesso o di orientamento sessuale, c'è una sola umanità, che deve essere rispettata nella persona di ognuno dei suoi membri.

Principio di comune socialità: gli esseri umani sono esseri sociali per i quali la ricchezza più grande è la ricchezza dei loro rapporti sociali.

Principio di individuazione: nel rispetto di questi due primi principi, la politica legittima è quella che consente ad ognuno di affermare nel modo migliore la

sua peculiare individualità in divenire, sviluppando la sua potenza di essere e di agire senza nuocere a quella degli altri.

Principio del conflitto tenuto sotto controllo e creativo: poiché ognuno tende a manifestare la propria peculiare individualità, è naturale che gli esseri umani possano contrapporsi gli uni agli altri. Ma è legittimo farlo solo nella misura in cui ciò non mette in pericolo il quadro della comune socialità che rende feconda e non distruttiva una tale rivalità.

Da questi principi generali discendono alcune:

Considerazioni morali

Ciò che ad ogni individuo è lecito sperare è di vedersi riconoscere un'eguale dignità con tutti gli altri esseri umani, di accedere alle condizioni materiali che gli permettano di realizzare la sua concezione della vita buona, nel rispetto delle concezioni degli altri.

Ciò che non gli è consentito è di travalicare nella dismisura (la *hubris* dei Greci), cioè di violare il principio di comune umanità e di mettere a rischio la comune socialità.

Concretamente, il dovere di ciascuno è di lottare contro la corruzione.

Considerazioni politiche

Nella prospettiva convivalista, uno Stato, un governo o un'istituzione politica nuova possono ritenersi legittimi solo se:

- rispettano i quattro principi – di comune umanità, di comune socialità, di individuazione e del conflitto tenuto sotto controllo – e se promuovono la realizzazione delle considerazioni morali, ecologiche ed economiche ad essi collegate.

Più specificamente, gli Stati legittimi garantiscono a tutti i loro cittadini più poveri un minimo di risorse, un reddito di base, quale che sia la sua forma, che li ponga al riparo dall'abiezione della miseria, e impediscono progressivamente ai più ricchi, attraverso l'instaurazione di un reddito massimo, di sprofondare nell'abiezione dell'estrema ricchezza oltrepassando un livello che vanificherebbe i principi di comune umanità e di comune socialità.

Considerazioni ecologiche

L'Uomo non può ritenersi padrone e possessore della Natura, e ciò sulla base del presupposto che, lungi dall'opporvisi, deve trovare con essa, almeno metaforicamente, una relazione di dono/contro dono. Per lasciare alle generazioni future un patrimonio naturale protetto, deve, dunque, restituire alla Natura quanto o più di quello che egli prende o riceve da lei.

Considerazioni economiche

Non esiste una correlazione accertata tra ricchezza monetaria o materiale da un lato e felicità o benessere dall'altro. La situazione ecologica del pianeta rende necessario ricercare tutte le forme possibili di una prosperità senza crescita. Perciò, è urgente, in una prospettiva di economia plurale, costruire un equilibrio tra Mercato, economia pubblica ed economia di tipo associazionistico (sociale e solidale), a seconda che i beni o i servizi da produrre siano individuali, collettivi o comuni.

Che fare ?

Non bisogna nascondersi che occorrerà affrontare potenze enormi e formidabili, sia finanziarie che materiali, tecniche, scientifiche, intellettuali, militari e criminali. Contro queste potenze colossali e spesso invisibili o non localizzabili, le tre armi principali saranno:

- L'*indignazione* di fronte alla dismisura e alla corruzione, e la *vergogna* che è necessario far sentire a coloro che direttamente o indirettamente, in modo attivo o passivo, violano i principi di comune umanità e di comune socialità.

- *Il sentimento di appartenere ad una comunità umana mondiale.*

- Al di là delle «scelte razionali» degli uni verso gli altri, la *mobilitazione degli affetti e delle passioni.*

Rottura e transizione

Ogni politica convivialista concreta e applicata dovrà necessariamente tener conto:

- dell'imperativo di giustizia e di comune socialità, che implica la riduzione progressiva delle diseguaglianze clamorose che a partire dagli anni Settanta sono esplose in tutto il mondo tra i più ricchi e il resto della popolazione.

- dell'esigenza di prendersi cura dei territori e dei luoghi, cioè di riterritorializzare e rilocalizzare ciò che la globalizzazione ha smisuratamente esternalizzato.

- L'assoluta necessità di tutelare l'ambiente e le risorse naturali.

- L'obbligo incondizionato di eliminare la disoccupazione e di offrire a ciascuno una funzione e un ruolo riconosciuti in attività utili alla società.

La traduzione del convivialismo in risposte concrete significa articolare, situazione per situazione, le risposte a partire dall'urgenza di migliorare le con-

dizioni di vita degli strati popolari e di costruire un'alternativa al modo di vita attuale, così gravido di minacce di ogni tipo. Un'alternativa che smetta di far credere che la crescita economica illimitata possa essere ancora la risposta a tutti i nostri mali.

Claude Alphanféry, Geneviève Ancel, Ana Maria Araujo (Uruguay), Claudine Attias-Donfut, Geneviève Azam, Akram Belkaïd (Algérie), Yann Moulrier-Boutang, Fabienne Brugère, Alain Caillé, Barbara Cassin, Philippe Chanial, Hervé Chaygneaud-Dupuy, Eve Chiapello, Denis Clerc, Ana M. Correa (Argentine), Thomas Coutrot, Jean-Pierre Dupuy, François Flahault, Francesco Fistetti (Italie), Anne-Marie Fixot, Jean-Baptiste de Foucauld, Christophe Fourel, François Fourquet, Philippe Frémeaux, Jean Gadrey, Vincent de Gaulejac, François Gauthier (Suisse), Sylvie Gendreau (Canada), Susan George (États-Unis), Christiane Girard (Brésil), François Gollain (Royaume Uni), Roland Gori, Jean-Claude Guillebaud, Paulo Henrique Martins (Brésil), Dick Howard (États-Unis), Marc Humbert, Éva Illouz (Israël), Ahmet Insel (Turquie), Geneviève Jacques, Florence Jany-Catrice, Zhe Ji (Chine), Hervé Kempf, Elena Lasida, Serge Latouche, Jean-Louis Laville, Camille Laurens, Jacques Lecomte, Didier Livio, Gus Massiah, Dominique Méda, Margie Mendell (Canada), Pierre-Olivier Monteil, Jacqueline Morand, Edgar Morin, Chantal Mouffe (Royaume Uni), Osamu Nishitani (Japon), Alfredo Pena-Vega, Bernard Perret, Elena Pulcini (Italie), Ilana Silber (Israël), Roger Sue, Elvia Taracena (Mexique), Frédéric Vandenberghe (Brésil), Patrick Viveret.

Dal mito della crescita all'*homo convivalis*

FRANCESCO FISTETTI

Il convivialismo: il principio-speranza del XXI secolo

Il manifesto sul convivialismo che qui presentiamo al lettore italiano, scritto da Alain Caillé, ha l'ambizione non di delineare una nuova dottrina filosofico-politica da affiancare a quelle che hanno dominato il secolo scorso (liberalismo, socialismo, comunismo, anarchismo), ma piuttosto di estrarre, per così dire, ciò che esse, senza saperlo, avevano in comune, pur essendo delle ideologie teoriche e delle esperienze pratiche tra loro molto diverse per provenienza storica, ispirazione ideale e finalità etico-politiche. Lungo la storia della modernità l'ideale democratico si è incarnato in queste quattro ideologie, che ora sono giunte a una sorta di esaurimento interno. Il problema fondamentale che il convivialismo solleva è sotto quali forme e a quali condizioni è possibile riattivare l'ideale democratico, tenuto conto delle trasformazioni intervenute su scala mondiale con l'ingresso nell'età della globalizzazione e considerata l'urgenza drammatica delle sfide da affrontare, la cui posta in gioco è la sopravvivenza stessa dell'umanità sul nostro pianeta.

Come ricorda Caillé, è esattamente il problema che Marcel Mauss pone a conclusione del suo *Saggio sul dono* (1923/24), quando spiega che il «segreto» della convivenza dei popoli e delle nazioni consiste nel saper trovare ogni volta delle modalità istituzionali attraverso cui possano «contrapporsi senza massacrarsi, e a “darsi” senza sacrificarsi l'uno all'altro»¹. Mauss suggeriva che per rompere il cerchio infernale della guerra di tutti contro tutti occorre affidarsi alla logica del dono, del donare/ricevere/ricambiare, che è la sola in grado di far «deporre le lance», di creare «rapporti stabili» e di trasformare in *socius* chi prima era considerato come nemico.

1 M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, p. 291.

Ora, il manifesto del convivialismo – proposto da Caillé come una traccia di discussione e, quindi, aperto a ulteriori integrazioni e revisioni – afferma perentoriamente che l’umanità attuale si trova in una situazione estrema o, per dirla con Jaspers, in una situazione-limite, in cui in pericolo è tutto il patrimonio materiale, morale, artistico, scientifico, tecnologico, filosofico, religioso, ecc., che l’umanità è riuscita finora ad accumulare nel corso della sua storia ultra millenaria. Si tratta di una crisi di civiltà in un’accezione assolutamente inedita rispetto a quelle che gli storici ci avevano descritto: si pensi, per intenderci, a Johan Huizinga di *La crisi della civiltà* (1935). Egli avvertiva giustamente che «crisi della civiltà» è un concetto storico, non una formula buona per tutti gli usi (e abusi) e, di conseguenza, è un criterio ermeneutico di cui ci serviamo per ricostruire i processi storici. E riferendosi al *Tramonto dell’Occidente* (1917) di Spengler osservava che, nonostante la diffidenza dei lettori verso le sue vedute, tuttavia quel libro li familiarizzava all’idea della «possibilità di un tramonto dell’odierna civiltà, mentre prima erano ancora rivolti in una indiscussa fede nel progresso»². Rispetto a questi precedenti, il manifesto proposto da Caillé ha una tonalità specificamente “apocalittica” in filosofia e nelle scienze sociali, nel senso che esprime la coscienza di una catastrofe imminente, ma al contempo non si lascia prendere la mano dal catastrofismo – né illuminato né oscurantista –, ma elenca tutti i segni, per quanto flebili, di un’euristica della speranza – l’esatto opposto dell’euristica della paura di Hans Jonas – che conduca alla (ri) costruzione dell’ideale di convivenza che Aristotele chiamava «vita buona»: non solo un’etica delle virtù, ma anche un’etica (cosmo)politica. Con Hölderlin si potrebbe dire: «Ma là dove c’è il pericolo, cresce/anche ciò che salva (*Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch*)»: il principio-speranza nel nostro caso è costituito ancora una volta dai valori dell’Occidente, che si tratta, come chiarisce Caillé, di «relativizzare per conferire loro un’autentica portata universale»³. L’euristica della speranza è qui affidata non già a una critica totalizzante del progresso, come tante ne abbiamo registrato nel Novecento, suscettibili, come sappiamo, di buttar via il bambino con l’acqua sporca, ma piuttosto alla condivisione di un nuovo progetto di civiltà che reincammini l’ideale della democrazia su una strada alternativa a quella finora battuta dalle grandi ideologie della moder-

2 J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1963, p.5.

3 A. Caillé, *Per un manifesto del convivialismo*, Pensa multimedia, Lecce 2013.

nità. Caillé dice chiaramente qual è la strada che la democrazia dei moderni ha praticato e che adesso è divenuta impercorribile. È una tesi molto originale, ma anche oltremodo realistica per la lucidità con cui viene analizzata la dinamica che ha alimentato la costruzione del modello occidentale di democrazia, specialmente nel ciclo storico-politico del welfare State o, come si esprime Caillé in relazione alla Francia, dei «trent'anni gloriosi» (*les Trente Glorieuses*). Ed è una tesi al contempo filosofica e antropologica. In primo luogo, con tutta una serie di autori, ai quali accenneremo in seguito, Caillé è convinto che siamo ormai entrati in un'«era post-democratica»⁴. Che cosa vuol dire? Sostanzialmente che l'ideale democratico non ha più la forza intrinseca di universalizzarsi secondo le direttrici che ha seguito fino a questo momento e che l'hanno condotta a un punto morto. Di che cosa, infatti, si era nutrita fino ad oggi la dinamica democratica, al punto da garantirne il successo nei Paesi occidentali e da raggiungere il suo apice in termini di capacità di attrazione quando determinò il crollo dei Paesi comunisti dell'Est europeo dopo il 1989? Mettendo a frutto le ricerche di René Girard, Caillé applica la tesi del «capro espiatorio (*boucle émissaire*)» alle società democratiche del secondo dopoguerra. Per scongiurare la violenza, fonte di distruzione del legame sociale, ci sono tre modalità di gestione del conflitto e, per adoperare il linguaggio freudiano-hegeliano, di sublimare/superare l'odio e la collera sociali per mettere capo a una vita in comune più o meno pacifica: la proiezione dell'odio, la sua introiezione o la sua dialettizzazione⁵. Come è noto, dall'esame di un ampio materiale etnologico e mitologico Girard giunge a stabilire un nesso strutturale tra la violenza e il sacro: il sacrificio con la sua catarsi impedisce la diffusione disordinata della violenza e riesce ad arrestarne il contagio. La minima scintilla di violenza può provocare un incendio catastrofico, dal momento che lo spettacolo della violenza è contagioso; e «non c'è regola universalmente valida, non c'è principio che riesca a resistere», poiché essa ha «straordinari effetti mimetici, a volte diretti e positivi, a volte indiretti e negativi»⁶. Girard definisce «crisi sacrificale» la «crisi delle differenze», cioè la dissoluzione di un ordine culturale storicamente determinato: venuta meno la linea di demarcazione tra il puro e l'impuro, tutte le altre differenze precipitano nel

4 Ivi, p. 9.

5 Ivi, p. 6.

6 R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pp. 49-50.

caos e scatta il meccanismo della violenza mimetica. «Questo ordine culturale – insiste Girard – [...] non è nient'altro che un sistema organizzato di differenze; sono gli scarti differenziali a dare agli individui la loro "identità", che permette loro di situarsi gli uni rispetto agli altri»⁷. Come dimostra lo studio delle cosiddette società primitive, ma anche dei tragici greci e moderni (come Shakespeare), sono le differenze culturali che garantiscono «l'ordine, la pace e la fecondità» e non sono le differenze, ma «la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società»⁸. La crisi sacrificale è la crisi dell'ordine culturale, generata dal crollo o dall'occultamento delle differenze. Girard individua il meccanismo della rivalità mimetica come motore della violenza distruttiva: il desiderio della violenza nasce non dall'impossibilità di ottenere l'oggetto desiderato, ma dal desiderare l'oggetto desiderato da un terzo, cioè dal rivale. «Desiderando questo o quell'oggetto, il rivale lo indica al soggetto come desiderabile. Il rivale è il modello del soggetto, non sul piano superficiale dei modi d'essere, delle idee, ecc., ma sul piano essenziale del desiderio»⁹. La collera, l'invidia e il risentimento sono i sentimenti che il meccanismo del desiderio del desiderio dell'altro e della rivalità mimetica possono innescare. Una tale situazione era stata magistralmente diagnosticata da Alexis de Tocqueville in *La democrazia in America*, là dove in pagine memorabili aveva descritto il valore dell'eguaglianza come una sorta di fata morgana, che gli uomini credono di aver raggiunto, ma sfugge continuamente loro dalle mani. È esattamente la legge della rivalità mimetica: il desiderio di eguaglianza «diventa sempre più insaziabile, a mano a mano che l'eguaglianza si fa più grande»; e «nelle democrazie gli uomini otterranno facilmente una certa eguaglianza; non possono però raggiungere quella desiderata: essa rincula ogni giorno davanti a loro, ma senza mai svelarsi ai loro occhi, e, ritirandosi, li alletta a inseguirla. Continuamente gli uomini credono di stare per afferrarla e continuamente essa sfugge alla loro presa»¹⁰. Per Girard, il desiderio mimetico e la violenza contagiosa a esso associata distruggerebbero la comunità se non ci fosse una «vittima

7 Ivi, p. 73.

8 *Ibidem*.

9 Ivi, p. 193.

10 A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in Id., *Scritti politici*, vol. II, UTET, Torino 1968, p. 630.

espiatoria» a spezzare questo meccanismo catastrofico e a ristabilire l'ordine culturale delle differenze.

Caillé rielabora liberamente i risultati delle ricerche di Girard. Egli distingue tre forme di gestione del conflitto e di canalizzazione/controllo del risentimento sociale. La prima pone in essere un dispositivo di proiezione che può avere a sua volta due modalità di espressione. La prima ha a che fare con la proiezione dell'odio e del conflitto su una «vittima sacrificale» o «capro espiatorio», che è un membro al contempo interno ed esterno alla comunità, la cui messa a morte placa le tensioni accumulate e rassicura le identità minacciate, purgandole delle loro componenti di ostilità reciproca. Nella seconda modalità la proiezione si dirige su un membro esterno alla comunità, marchiato come straniero, come nemico. La «singolarità parossistica e terrificante» dei totalitarismi del secolo consiste nel fatto che hanno utilizzato entrambi questi dispositivi socialpsicologici di proiezione bollando e sterminando come nemici dei particolari gruppi razziali come gli ebrei. Né va dimenticato che la relazione amico/nemico è stata teorizzata in termini di un'inimicizia «esistenziale», cioè ontologica, dal giurista filonazista Carl Schmitt, che la considerava come il tratto costitutivo e fondativo del politico *tout court*, giungendo così a una sorta di razionalizzazione filosofica in chiave moderna del meccanismo vittimario¹¹. La seconda modalità di neutralizzazione del conflitto risiede nell'introiezione dell'odio, che si manifesta attraverso l'instaurazione di un'istanza che è al contempo immanente e superiore al corpo sociale, tale che sia in grado di controllare tutte le spinte centrifughe e di stabilire una gerarchia dei soggetti in funzione del loro (presunto) valore, cioè, come chiarisce Caillé riecheggiando su questo punto Louis Dumont, «una scala graduata della legittimità, della visibilità, della dignità, della purezza o della potenza», in modo che l'odio si tramuti in deferenza verso i superiori, disprezzo per gli inferiori, ossequio del potere dominante. La terza modalità di gestione/neutralizzazione della violenza è costituita dalla dialettizzazione dell'odio, ed è propriamente la soluzione suggerita da Mauss: innescare il ciclo del donare/ricevere/contraccambiare là dove regna la guerra di tutti contro tutti e sorge un conflitto che può divampare nel contagio e nella furia della violenza «sacrificale».

11 F. Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi Editore, Perugia 2010, pp. 174-180.

Che è la soluzione che potremmo definire con Aristotele, peraltro richiamata da Mauss, della «giusta misura (*mesòtes*)»¹²: un equilibrio che va incessantemente ricercato e faticosamente ricostruito se si vuole evitare sbocchi (auto) distruttivi, soprattutto in un regime democratico, caratterizzato per sua natura da quello che Chantal Mouffe chiama un «pluralismo agonistico» di interessi e valori¹³. Nella democrazia moderna – comprese le forme di democrazia radicale che possono essere immaginate sulla scia di Castoriadis o di altri autori – ogni situazione e ogni soggetto, se non trovano la giusta bilancia tra interesse per sé e interesse per gli altri, tra diritti e doveri, tra cura di sé e apertura all'altro, corrono il rischio di degenerare in conflitti (neo)corporativi tali da dissolvere l'ordine sociale. Qui acquista tutta la sua forza la tesi di Caillé ispirata a Girard: la democrazia politica che nel secondo dopoguerra è stata edificata nel ciclo del *welfare State* ha fatto balenare davanti agli occhi di ognuno la prospettiva di un arricchimento materiale «ininterrotto per sé e per i propri figli» e di un cambiamento delle loro condizioni sociali e simboliche modellato dalla prosperità. Questo che è stato lo scopo ultimo (e primo) della *Affluent Society*, come ebbe a definirla John K. Galbraith in un libro famoso¹⁴, in cui tutti mirano a possedere e a consumare di più, ha funzionato come una sorta di «capro espiatorio, di sostegno a tutte le speranze e di esorcizzazione di tutte le sventure e di tutti gli odi»¹⁵: un capro espiatorio in positivo, perché ha dischiuso lo spazio dell'attesa del futuro e delle speranze condivise, che è lo spazio stesso della fede del progresso. Con Reinhart Koselleck potremmo dire, infatti, che il *welfare State* incardinato nella moderna democrazia politica ha determinato un «mutamento di esperienza» (*Erfahrungswandel*) straordinario, che ha aperto un «orizzonte di aspettative» (*Erwartungshorizont*) direzionato verso un futuro migliore¹⁶, dove l'ideale democratico si è identificato con l'esteriorizzazione/alienazione in un universo di cose materiali e di oggetti simbolici. Ora,

12 Ph. Chanial – F. Fistetti, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, il nuovo melangolo, Genova 2011.

13 Ch. Mouffe, *Pur un pluralisme agonistique*, in «La Revue du MAUSS», n. 2 /1993, pp. 98-105 e Id., *Le politique et ses enjeux*, La Découverte, Paris 1994.

14 J. K. Galbraith, *La società opulenta*, Bollati Boringhieri, Torino 1969.

15 A. Caillé, *Per un manifesto del convivialismo*, cit., pp. 12-13.

16 R. Koselleck, *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986, cap. III.

una volta che viene meno la crescita economica alla base del *welfare State*, e una volta che emerge una tendenza strutturale alla stagnazione dell'economia reale e all'ipertrofia dei mercati finanziari, che disegnano sempre più nettamente i contorni di un capitalismo speculativo largamente automatizzato, sarà l'ideale democratico in grado di resistere, e magari di trasformarsi, oppure sarà travolto in una spirale regressiva senza fine? Il dilemma di fronte a cui si trova l'umanità attuale è esattamente questo. Come ricorda Marc Humbert, il tema della società conviviale era stato sollevato da Ivan Illich in un libro del 1973, *La convivialité*, che insieme con pochi altri autori (come Ernst F. Schumacher di *Piccolo è bello* del 1973, Jacques Ellul di *La tecnica* del 1964, gli estensori del *Rapporto sui limiti dello sviluppo* commissionato dal Club di Roma, pubblicato nel 1972), «avevano messo in allarme l'opinione pubblica sul fatto che le evoluzioni mondiali in corso ci trascinano verso una catastrofe ed era ormai tempo di intraprendere cambiamenti radicali»¹⁷. Tre sono, secondo Humbert, le patologie che funestano le società moderne, a cui occorre dare una risposta liberandosi dall'illusione che possano essere il mito della crescita e l'idolatria della tecnica a risolvere i problemi della nostra convivenza: 1) «un funzionamento esclusivamente centrato sull'efficienza utilitaristica»; 2) «la focalizzazione su una crescita che minaccia la natura»; 3) «e una reificazione/mercattizzazione generalizzata che rende inumane le nostre società»¹⁸. Caillé, da parte sua, avanza una proposta di soluzione, molto articolata, che, per economia di spazio, merita di essere discussa almeno per quanto riguarda il rapporto tra economia e democrazia e la costruzione di una nuova cultura che chiamerò (cosmo)politica. Ma prima vorrei provare a fermare brevemente l'attenzione sulla crisi dell'ideale democratico incarnato dal *welfare State*.

L'eclisse dell'ideale democratico

In particolare, non bisogna sottovalutare il fatto che è andata in frantumi la forma-partito che abbiamo conosciuto nel ciclo politico del secondo dopo-

17 M. Humbert, *Introduction* a A. Caillé – M. Humbert – S. Latouche – P. Viveret, *De la convivialité. Dialogues sur la société conviviale à venir*, La Découverte, Paris 2011.

18 Ivi, p. 11.

guerra, perché non può sfuggire a nessuno che l'odierna disaffezione per la democrazia è una diretta conseguenza della perdita di attrazione del partito di massa tradizionale. Forse questa sorta di implosione è l'esito del nesso che come un nodo scorsoio si è venuto a stabilire tra l'ideale democratico e il mito della crescita funzionale all'arricchimento individuale. Se questa ipotesi di lettura ha un minimo di plausibilità, allora mi permetto di anticipare un corollario per la cui dimostrazione avremmo bisogno di un ragionamento più lungo e complesso. Il corollario è troppo importante sul piano della cultura e dell'organizzazione politica per non essere fin da subito enunciato, sia pure in termini abbreviati: per restituire vitalità all'ideale democratico, per aprire una nuova stagione della democrazia è necessario fare in modo che la forma-partito torni ad assolvere con uno spirito rinnovato e attraverso modalità inedite la funzione di pilastro del sistema democratico, che ad esempio non a caso la *Costituzione* italiana gli assegna nel processo di formazione della volontà politica. «Se i partiti politici non riuscissero a fare la loro rivoluzione interna, allora ciò vorrebbe dire che la forma-partito è superata»¹⁹. Ma, bisogna aggiungere, risulterebbe superato anche il modello di democrazia rappresentativa che, sia pure tra molteplici varianti, ha contrassegnato i moderni regimi liberaldemocratici.

Solo se sapremo alimentare la passione dell'essere-insieme in un'associazione volontaria come il partito politico, l'ideale democratico potrà riprendere vigore e con esso la coalescenza tra democrazia e partiti politici. Infatti, quando questa coalescenza o circolo virtuoso tra democrazia e partiti politici si è interrotto, siamo entrati in quella fase storico-politica delle società ipermoderne che possiamo definire con Colin Crouch «post-democrazia» per indicare un insieme variegato e contraddittorio di sintomi che segnalano una «parabola discendente della democrazia» o un allontanamento dall'«ideale più elevato di democrazia»²⁰: sintomi che comprendono «frustrazione» e «disillusione» come stato d'animo diffuso, l'affermarsi di minoranze potenti (élites economiche e lobby affaristiche) che condizionano il sistema politico ai loro scopi, la mutazione del ceto politico preoccupato principalmente di manipolare i bisogni della gente (attraverso la logica del marketing politico), la formazione di partiti

19 Patrick Braouezec, citato da A. Gorz in *Entretien avec André Gorz* in «Les périphériques», 1998, ora leggibile in: chaos@lesperipheriques.or

20 C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 26.

personali, l'astensionismo in ascesa, l'evaporazione dei contenuti programmatici dei singoli partiti, l'accentuarsi di rivalità politiche meramente estrinseche o di facciata, e soprattutto la riduzione della partecipazione dei cittadini alla vita pubblica ad «una partecipazione manipolata, passiva e rarefatta»²¹. Se a questi sintomi aggiungiamo gli effetti negativi indotti dalla globalizzazione (la deregolamentazione della produzione, lo smantellamento progressivo del *welfare State*, la precarizzazione del lavoro conseguente alla fine del fordismo, la frammentazione delle figure sociali e così via), ci rendiamo conto di come la fase post-democratica conservi sì tutti gli elementi formali della democrazia, ma all'interno di un quadro profondamente mutato. La prerogativa dominante di questo nuovo contesto epocale consiste nel fatto che il liberalismo si è staccato dalla democrazia con cui aveva convissuto per un intero periodo storico – che è stato quello dello Stato keynesiano/fordista (o Stato sociale di diritto che dir si voglia) – formando con essa un binomio indissolubile (la liberaldemocrazia).

Quando il compromesso tra capitalismo e democrazia si è rotto, il liberalismo si è rivoltato contro la democrazia manifestando insofferenza per le regole che erano state pattuite come fondamento della convivenza sociale e del modo capitalistico di produzione-accumulazione. Da Keynes a Hayek, per usare due nomi-simbolo con cui riassumere il passaggio dal contratto sociale keynesiano, inscritto nello spazio dello Stato nazionale e che sul piano temporale è durato fino all'Ottantanove, a quella che possiamo chiamare una nuova fase del capitalismo, il «megacapitalismo» per adoperare l'espressione di A. Caillé, connotata, oltre che dalla mondializzazione e dalla finanziarizzazione del capitalismo, dalla tendenza a sottomettere tutte le sfere dell'attività sociale (scienza, arte, cultura, compresa la politica) alla logica del mercato²². Questo passaggio non è senza rischi per la democrazia sociale di tipo interclassista che era stata costruita nel secondo dopoguerra. Essa era stata edificata garantendo l'universalismo dei diritti di cittadinanza e sulla base di un ethos solidarista che in Italia, ad esempio, raccoglieva l'eredità della cultura cattolico-democratica e della cultura del movimento operaio nelle sue diverse componenti. A ben guardare, la democrazia sociale, di cui stiamo parlando, registrava il protagonismo di una forma-partito che, per quanto ancorata a ispirazioni ideologiche differenti, aveva in

21 Ivi, p. 28.

22 A. Caillé, *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, La Découverte, Paris 2005, p. 261 e ss.

comune una concezione della politica come militanza, come fedeltà a determinati valori, come costruzione di una comunità democratica.

In breve, il partito politico portava i suoi aderenti a vedere la democrazia come un ordine politico da instaurare attraverso la dialettica tra i vari gruppi sociali, non già come una «realità già edificata che deve essere data e distribuita dallo Stato»²³. I partiti come costruttori di democrazia, dunque, in cui gli individui tessono un legame sociale che non è solo di parte, ma che allude a una solidarietà tra cittadini di diversa estrazione religiosa, culturale, ideologica, che si riconoscono in una storia più o meno comune. Alla luce del paradigma del dono, potremmo dire che i partiti politici, così come hanno funzionato dal secolo fino agli anni Ottanta del secolo, sono stati la forma più pacifica dell'«arte di associarsi», che ha dato una risposta di lunga durata al problema strutturale di ogni convivenza, che, come abbiamo visto, Mauss ravvisava nel problema di vivere insieme contrapponendosi «senza massacrarsi». Vi era un circolo in gran parte virtuoso di dare/ricevere/contraccambiare, i cui soggetti erano la società civile, le istituzioni statali e i partiti politici. La democrazia del secondo dopoguerra, nelle diverse varianti che essa ha registrato in Europa occidentale, si è nutrita di questo ciclo del dono, dove la legittimità politica dei governanti veniva garantita dallo scambio tra redistribuzione delle risorse e consenso. Il limite di questa forma-partito consisteva nel collateralismo, nel fatto cioè che le strutture della società civile – dai sindacati alle associazioni di categoria – godevano di scarsa autonomia d'azione, perché considerate delle “cinghie di trasmissione” dei gruppi dirigenti dei partiti e, quindi, degli strumenti di raccolta del consenso. Questo primato del sistema dei partiti incuberà dentro di sé i germi della sua degenerazione, poiché condurrà all'occupazione dello Stato da parte dei partiti e a una identificazione perversa tra sistema politico e istituzioni statali (comprese le istituzioni dell'economia pubblica come luoghi di finanziamento occulto dei partiti di governo). Con il passaggio all'economia-mondo globalizzata e con l'incrinarsi del contratto sociale fordista e delle sue regolazioni incentrate sullo Stato nazionale, il pericolo maggiore a cui la democrazia viene a trovarsi esposta è che essa si impoverisca al solo momento elettorale, cioè a mera democrazia rappresentativa, in cui peraltro le funzioni legislative e di controllo del Parlamento si assottiglino sempre di più a favore dei poteri dell'Esecutivo. In altre parole,

23 Id., *Malaise dans la démocratie*, in «La Revue du MAUSS», n. 25 / 2005, p. 9.

la democrazia sociale non era fondata soltanto, come alcuni credono sulla redistribuzione delle risorse, ma al contempo su un embrione di paradigma deliberativo che portava a interpretare i bisogni in chiave politica, nel senso cioè che i soggetti sociali in lotta si battevano sia per l'allargamento dei diritti di cittadinanza a strati sociali esclusi, sia per la partecipazione alla gestione degli affari pubblici di chi era fuori dallo spazio pubblico-politico. Per usare il linguaggio di S. Benhabib, la democrazia edificata nel secondo dopoguerra ha coniugato insieme la soddisfazione di «rivendicazioni di prosperità economica» e il «bisogno di un'identità collettiva», ma il suo limite è stata l'incapacità dei partiti di ancorare il fondamento normativo della democrazia in un modello di cittadinanza attiva che andasse al di là del benessere economico e/o della difesa corporativa dei partiti. In questo modo, la democrazia ha rafforzato i suoi tratti di verticalità, vale a dire tutte quelle caratteristiche che connotano il potere – compreso il potere democratico – come insieme di apparati e di sottosistemi del tutto autonomizzati fino a diventare autoreferenziali e sottratti a qualsiasi logica del controllo da parte del parlamento, della sfera pubblica o degli stessi cittadini. Tratti di verticalità che essa pur deve avere per poter funzionare, ma che hanno bisogno di combinarsi con i tratti di orizzontalità costituiti dalle pratiche dal basso. Vanno letti così i conflitti come quello delle donne (per la parità e per la differenza di genere) e, più in generale, le battaglie per la democratizzazione di tutti gli apparati (dalla scuola all'esercito) che si sono svolti negli anni Settanta-Ottanta del Novecento. Che questo processo abbia avuto come sua altra faccia della medaglia una riburocratizzazione del *welfare state*, tale che molto spesso ha convertito le rivendicazioni egualitarie di carattere universalistico e le richieste di solidarietà in prestazioni clientelari e parassitarie, non può destare meraviglia, se teniamo conto del fatto che l'ideale democratico sempre più si andava identificando con l'aumento della ricchezza materiale, l'allargamento dei consumi e l'acquisizione del capitale simbolico (Bourdieu). Di questo trend paradossale qui deve interessarci un esito specifico, vale a dire il fatto che quel processo ha contribuito all'«evaporazione» dello spirito pubblico o della – inclusi i beni pubblici – e al declino della solidarietà collettiva, tutti fattori che sono andati di pari passo, in una sorta di circolo vizioso, con la trasformazione del partito politico in una struttura post-democratica, descritta egregiamente da C. Crouch²⁴.

24 C. Crouch, *Postdemocrazia*, cit., cap. IV.

In questo tipo di partito, con il declino della militanza e con i costi sempre più alti delle elezioni, è inevitabile che prenda corpo un ceto tendenzialmente neo-oligarchico e che si affermino pratiche lobbystiche: in una parola, che la politica acquisisca gli standard del mercato e che da parte sua il mercato subisca nei suoi meccanismi di funzionamento distorsioni da parte della politica, col risultato che si crei «una classe speciale di aziende con accesso alla politica assolutamente privilegiato»²⁵, con la conseguenza che lo Stato perda la sua dimensione pubblica e, per così dire, si rifeudalizzi²⁶.

Come far fronte allora alla crisi della militanza? Come rendere desiderabile la democrazia in presenza di un individualismo che, sia nei suoi aspetti positivi (autonomia del soggetto, affrancamento dai vincoli tradizionali spesso oppressivi, libertà di scegliere il proprio stile di vita e così via) sia nei suoi aspetti negativi (l'individualismo consumista ed edonista) è divenuto il tratto costitutivo delle società contemporanee?²⁷. Nella prospettiva convivialista, l'individualismo va sganciato dalla concezione della libertà che lungo la storia della modernità ha identificato il concetto di emancipazione con una trasgressione permanente dei limiti, dando così origine a quel soggetto mimetico che è l'*homo oeconomicus*, per il quale l'ideale democratico ha funzionato come strumento di acquisizione di ricchezza e di potere, e, dunque, come un mezzo per legittimare la tendenza all'illimitazione: quella che i greci chiamavano *hubris*, riferendosi agli effetti catastrofici che la violazione dei limiti recava con sé. L'*homo convivialis* si riconosce vulnerabile e bisognoso della "cura" dell'altro in una rete di reciprocità che investe tutta la società civile e le istituzioni: un esempio molto istruttivo è, a questo proposito, il reddito di base incondizionato, una questione ormai matura, perché oggetto di iniziative civiche in più paesi, e che, per questa ragione, dovrebbe essere affrontata in sede di Unione Europea. Pertanto, il vecchio modello di militanza del partito politico è obsoleto: lo scioglimento delle appartenenze comunitarie tradizionali – fondate su un'integrazione verticale, sulla delega del potere e sull'adesione acritica che arrivava al sacrificio totale di sé – rende datato e improponibile quel tipo di impegno. Al suo posto può suben-

25 Ivi, p. 105.

26 Ivi, p. 108 e ss.

27 Ph. Corcuff, *Le pari démocratique à l'épreuve de l'individualisme contemporain*, in «La Revue du MAUSS», n. 25 / 2005, p. 76.

trare solo un impegno, come è stato definito, «distanziato»²⁸, cioè un impegno riflessivo, «a geometria variabile» o legato a *issues* contingenti, che richiedono campagne di opinione e di mobilitazione transitorie e circostanziali. Ma un impegno del genere non basta a rivitalizzare il partito politico come pilastro della democrazia. Occorre valorizzare sì la istanza di riflessività e il bisogno di riconoscimento della soggettività, ma queste tendenze individualizzanti vanno inquadrare in un contesto solidaristico più ampio, in un “noi” non taylorizzato come i collettivi dei partiti di massa di stampo ideologico, ma che è costruito anche su una logica del dono e della gratuità al proprio interno, e dimensionato quanto è più possibile sugli elettori da considerare come persone e non astrattamente come clienti (nell’accezione commerciale o del clientelismo). Stiamo parlando di un modello di democrazia in cui il partito politico è parte integrante di una rete associativa molto articolata e differenziata che trova nella sfera pubblica allargata il medium di una reciproca comunicazione e discussione: il partito politico o diviene il “terminale” che riesce ad annodare i fili di interessi e valori diasporicamente disseminati nella società civile e a esprimerli in volontà e rappresentanza politica o è destinato a diventare una pura macchina di potere e un coagulo di interessi – non sempre leciti – che lottano in competizione tra loro per farsi Stato. Ma ciò presuppone il superamento della figura dello Stato-nazione, che nell’età della globalizzazione è già deperito, se non proprio estinto nelle sue funzioni tradizionali di sovranità, ma non ancora sostituito da un principio alternativo di regolazione. Su questo punto, Caillé sottolinea che sono ormai mature le condizioni per costruire una democrazia, che io chiamo cosmopolitica, vale a dire mondiale e locale al contempo, che faccia della pluralità delle culture il nuovo «*nomos* della Terra» (H. Arendt) e al contempo si riconosca nella cultura condivisa di una «comune umanità», articolata in un «nuovo capro espiatorio positivo»: non più quello dell’accumulazione senza fine di oggetti di consumo materiale e di capitale simbolico, ma quello della «moltiplicazione delle possibilità di azione, di libertà effettiva e, quindi, di riconoscimento offerte agli esseri umani»²⁹.

28 J. Ion, in Ph. Corcuff, *Le pari démocratique à l'épreuve de l'individualisme contemporain*, cit., p. 70.

29 A. Caillé, *Per un manifesto del convivialismo*, cit., p. 45.

Quale deve essere il rapporto, se ne esiste uno, tra economia e società che possa essere considerato favorevole all'espansione della democrazia? Lo sviluppo dell'ethos democratico può essere considerato un fattore, una condizione o un pre-requisito della crescita economica, del benessere materiale e della coesione sociale? Sono le domande che A. Caillé si poneva nella sua *Introduzione* al volume collettaneo, *La démocratie au péril de l'économie*³⁰. Così pure, per Caillé, le questioni politiche fondamentali delle nostre società restano ancora oggi quelle relative al rapporto tra mercato e democrazia: se l'autonomizzazione dell'economia di mercato da qualsiasi vincolo sociale costituisce la «condizione necessaria e sufficiente» del buon funzionamento della democrazia (come ritengono i liberali o, meglio, gli ultraliberali) oppure se la giustizia sociale non richieda che la democrazia debba subordinare il libero gioco del mercato a delle regole sociali. A questo riguardo, vale la pena osservare che uno dei più grandi paradossi del mercato è che esso sempre più funziona contraddicendo la logica della “concorrenza perfetta” e secondo meccanismi invisibili e intrasparenti. Infatti, al giorno d'oggi accade che il mercato venga invocato come un valore positivo che la *governance* politica deve salvaguardare e imporre rispetto alle distorsioni monopolistiche, alle rendite di posizione, ai cartelli finanziari di varia natura che tendono a violare la concorrenza “leale” e a conquistare dolosamente posizioni di dominanza. La “buona” politica in questo caso è chiamata a vigilare perché siano rispettate le regole della libera concorrenza da parte di tutti gli attori economici: a far sì, cioè, che il mercato sia, come direbbe Wittgenstein, un gioco dotato di regole ben precise e universalmente valide (quanto questo tema sia importante per le democrazie dei cittadini-consumatori, vale a dire per quelle democrazie dove la qualità, l'efficienza e la fruibilità dei servizi collettivi sono una componente cruciale del loro funzionamento, basti pensare soltanto alla problematica delle cosiddette “liberalizzazioni”, quando non li si vuole risolvere in pure e semplici privatizzazioni e, quindi, in uno smantellamento dei beni comuni).

Il convivialismo pone il problema a cui nessuna comunità politica può sfug-

30 A. Caillé, *Introduction* à A. Caillé – M. Humbert (a cura di), *La démocratie au péril de l'économie*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2006, p. 31.

gire, tanto meno la società planetaria in cui siamo ormai entrati: creare un equilibrio tra economia, società e democrazia. Il fatto è che questo problema oggi è diventato drammatico rispetto alle aspettative ottimistiche che l'Ottantanove aveva aperto, quando molti si erano illusi che Mercato e Democrazia marciassero «mano nella mano, anche se non proprio allo stesso ritmo e con lo stesso passo»³¹, come se Mercato e Democrazia fossero termini equivalenti e non, invece, due grammatiche assolutamente differenti.

Il grande tema che Caillé solleva nella sua proposta di manifesto del convivialismo è quello di una prosperità senza crescita. In verità, più che di una proposta si tratta di una strada obbligata, una volta che si sono esaurite le condizioni di una crescita illimitata ed è, invece, sopravvenuta come una tendenza strutturale una situazione di vera e propria decrescita o di stagnazione economica.

Nella terza parte del *Manifesto* Caillé illustra per rapidi accenni quello che egli, riprendendo un'intuizione formulata da John Stuart Mill nei suoi *Principi di economia politica*, chiama uno «stato stazionario dinamico e progressista» dell'economia. Nel capitolo del secondo Libro dei *Principi* Mill critica aspramente l'ideale di vita modellato sulla lotta per l'esistenza, cioè sulla logica della concorrenza promossa dal mercato, come se questo fosse «la sorte maggiormente desiderabile per il genere umano»³². Mill afferma che quell'ideale di vita, che assume il mercato come il bene supremo, può andar bene ancora per i Paesi che oggi chiameremmo in via di sviluppo, ma non per i Paesi industrialmente progrediti. Quell'ideale di vita corrisponde a «una fase necessaria del progresso della civiltà», ma l'«incremento della produzione e della accumulazione» non può essere considerato come il «modello definitivo» di esistenza³³. Mill sembra riprendere un motivo tipico della cultura Sei-Settecentesca, messo in luce da Albert O. Hirschman, secondo cui i commerci e l'interesse per l'arricchimento hanno sedato le passioni che avevano acceso gli animi trascinandoli, agli inizi dell'età moderna, in crudeli e devastanti guerre civili³⁴. Mill ritiene, infatti, che la lotta per accumulare ricchezza va bene finché serve ad aguzzare gli ingegni e a mantenere vive «le energie degli uomini» e il loro sentimento di libertà, ma solo

31 Ivi, p. 32.

32 J. S. Mill, *Principi di economia politica* [1848], UTET, Torino 1983, vol. II, p. 999.

33 Ivi, p. 1000.

34 A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979.

«finché menti migliori non riescano ad educare gli uomini a ideali migliori»³⁵. Mill, dunque, come nota Caillé, rovescia in senso ottimistico la previsione pessimistica di Smith, Ricardo e Malthus, secondo la quale lo «stato stazionario» dell'economia sarebbe una iattura verso cui l'umanità andrebbe incontro, qualora ci fosse un aumento della popolazione tale da superare quello del capitale e le condizioni delle classi inferiori peggiorassero³⁶. Al di là della misure concrete di carattere redistributivo che Mill propone come ad esempio «un sistema di legislazione che favorisca l'eguaglianza delle fortune»³⁷, ciò che conta è sottolineare che lo «stato stazionario», da lui abbozzato, è, come chiarisce Caillé, stazionario «finanziariamente», ma «economicamente e socialmente dinamico e progressista»³⁸. Una domanda che questa definizione solleva è fino a che punto essa coincide con la teoria della decrescita di Serge Latouche, che, come è noto, costituisce una critica radicale della razionalità tecnico-economica dominante e dell'immaginario utilitarista occidentale.

Senza dubbio, tra i due autori vi è una convergenza su molti aspetti della critica del modello di civiltà imperante, ma almeno un punto molto netto di differenziazione va segnalato: Caillé non nasconde la sua adesione a una socialdemocrazia radicalizzata nei suoi postulati originari e integrata da un'acuta coscienza ecologica, mentre Latouche appare non salvare nulla della tradizione politica occidentale nella sua formulazione del socialismo associazionista. Ma è un discorso che non può essere sviluppato in questa sede. Per tornare a Mill, egli non esita a prospettare lo «stato stazionario» come un «miglioramento notevole» rispetto alle condizioni attuali. «(L)a condizione migliore per la natura umana – egli scrive – è quella per cui, mentre nessuno è povero, nessuno desidera diventare più ricco, né deve temere di essere respinto indietro dagli sforzi compiuti dagli altri per avanzare»³⁹. Tuttavia, Mill resta all'interno dell'orizzonte filosofico dell'utilitarismo, per quanto emendato in direzione di uno sgravo per i soggetti dalle «fatiche più pesanti» e di «un tempo libero sufficiente

35 J. S. Mill, *Principi di economia politica* [1848], cit., p. 1000.

36 Ivi, p. 999.

37 Ivi, p. 1001.

38 A. Caillé, *Per un manifesto del convivialismo*, cit., p. 24.

39 J. S. Mill, *Principi di economia politica* [1848], cit., p. 1000.

a potersi dedicare alle cose amene della vita»⁴⁰. Si tratta, invece, di sfondare quest'orizzonte attraverso una ridefinizione dell'ideale democratico tale da reinserirlo entro un progetto di civiltà in cui l'Occidente non solo relativizzi i suoi valori universalistici aprendosi alle altre culture e dismettendo la burbanza di una sua presunta superiorità, ma soprattutto riscopra il suo duplice ruolo di donatore/donatario nel ciclo dei rapporti con le altre civiltà e le altre culture. Ciò vuol dire che gli esseri umani intendono essere riconosciuti per il fatto di esistere e per l'importanza dei loro doni (del loro contributo passato e attuale) agli altri (popoli, nazioni, istituzioni o l'umanità) e non per gli oggetti o prodotti che producono e accumulano. Torna qui il tema girardiano del «capro espiatorio positivo»: per scongiurare la perdita delle differenze e il precipitare nella guerra di tutti contro tutti, occorre un modello di democrazia che non sia alimentato dal desiderio mimetico e che mantenga viva una dimensione di gratuità, o, come si esprime Caillé, che coniughi insieme un certo benessere materiale degli individui e la preservazione dei beni comuni, in primo luogo la difesa dell'ambiente naturale dalle aggressioni distruttive dell'uomo. Va da sé che un modello di democrazia così concepito richiede un'idea alternativa di ricchezza, non più identificata con la ricchezza monetaria e con il . E contestualmente l'adozione di una qualche variante di quello che Rawls chiama il «Principio di Differenza»: sono giuste le diseguaglianze che consentono di migliorare la posizione dei più sfavoriti.

A questo riguardo, illuminante è un'osservazione di L. Canfora sull'ex-Unione Sovietica⁴¹: l'Unione Sovietica, nel lasso di tempo che va dalla liberazione dell'Europa orientale e dall'entrata a Berlino nel maggio del 1945 alla dissoluzione dell' nel 1991, ha dissipato il patrimonio di credibilità di cui godeva per aver «portato la libertà» in Europa nella seconda guerra mondiale. Un processo analogo sta avvenendo dopo l'Ottantanove nei rapporti tra Occidente e gli altri Paesi, nel senso che si va registrando, per ragioni diverse, una perdita di fede nella «speranza democratica» sia nei paesi occidentali che nei paesi non occidentali. È molto calzante, su questo punto, l'analogia da un lato con Atene e l'Impero ateniese dopo le guerre persiane e dall'altro con la condotta dell'esercito «liberatore» francese dalla fine del Direttorio alla fine dell'Impero.

40 Ivi, p. 1001.

41 L. Canfora, *Esportare la democrazia. Il mito che ha fallito*, Mondadori, Milano 2007, p. 35.

Infine, va segnalato un paradosso inerente al rapporto tra capitalismo e democrazia, che possiamo formulare più o meno così: numerose evoluzioni a cui al giorno d'oggi noi intendiamo opporci, cioè molti dei fenomeni sociali patologici, derivano da motivazioni che originariamente sono democratiche (come il desiderio di migliorare le proprie condizioni materiali di vita e aumentare il proprio livello di consumi). L'esempio più istruttivo è quello delle industrie inquinanti e delle industrie delle armi (conflitto tra effetti negativi e l'occupazione). Caillé è anche convinto che il nesso storico tra capitalismo e democrazia registra la priorità temporale della democrazia sul capitalismo, nel senso che è stata la nascita dei Comuni e il corroboramento di luoghi di democrazia negli "interstizi" del potere feudale e monarchico a favorire la costruzione del mercato: è stato il movimento democratico moderno a dare impulso al capitalismo e non viceversa. Ma ciò che è vero sul piano della genesi storica non lo è più nella nostra contemporaneità, una volta cioè che il capitalismo ha guadagnato con la globalizzazione una dimensione planetaria di storia universale: ora sono i regimi autoritari e dispotici che garantiscono uno sviluppo senza intoppi al capitalismo.

Così pure, le due caratteristiche peculiari del capitalismo si riflettono sui suoi rapporti con la democrazia: a) esso è un sistema di produzione finalizzato al mercato; b) esso è fondato su una dinamica di espansione o di accumulazione infinita e senza limiti. Ora, come tenere sotto controllo in uno «stato stazionario dinamico e progressista» dell'economia queste due caratteristiche peculiari? Oppure: in che modo attingere un simile «stato stazionario», se il capitalismo ha questi tratti distintivi? Come «civilizzare» il capitalismo? È importante ricordare, a questo proposito, che la definizione da parte di Tocqueville della democrazia come il processo tendenziale e inarrestabile verso l'eguagliamento delle condizioni di vita (la «passione dell'eguaglianza») suggerisce che il desiderio del soggetto umano di accrescere quella che Spinoza chiamava la propria «potenza» (o capacità di essere e di agire) – e che Sen chiama *capabilities* – entra in collisione con la logica immanente del capitalismo, qualora la promessa di avere di più e di aumentare il livello di consumo non venga mantenuta. Il matrimonio tra democrazia e capitalismo può essere virtuoso a una sola condizione: se il capitalismo si sottomette volontariamente a una legge etica (o etico-politica) o, come mi piace chiamarla, a una clausola antisacrificale, simile, come abbiamo detto, a quella formulata da J. Rawls in *Teoria della giustizia* con il

Principio di Differenza, ma estesa a livello cosmopolitico. Il che significa: integrare all'interno della comunità democratica, compresa la comunità internazionale, coloro che ne sono esclusi restringendo l'accrescimento di potenza dei più ricchi a vantaggio dei meno favoriti.

Non c'è chi non veda che lo scenario odierno è contrassegnato dallo scioglimento di quel matrimonio sul piano degli Stati nazionali e dall'indebolimento di ogni sollecitazione all'autolimitazione da parte del capitalismo della sua tendenza strutturale alla finanziarizzazione dell'economia e alla mercificazione di tutti i mondi della vita. Perciò, la proposta del *Manifesto del convivialismo* vuole anche essere il primo passo per la formazione di una coscienza politica sovranazionale e di una nuova grammatica dell'ideale democratico.

La natura dona veramente?
L'etica della Terra dal punto di vista del dono
PHILIPPE CHANIAL

La miseria umana sembra un capriccio infantile
se si esamina con quanta costanza e prodigalità
si provvede al nostro sostentamento e al nostro
piacere su questa sfera verde che ci fa fluttuare
attraverso i cieli.
{Ralph Waldo Emerson}

In breve, tutto quello che i peggiori uomini commettono
contro la vita o la proprietà dei loro simili
viene perpetrato su scala più vasta dagli agenti
naturali. L'anarchia e il regno del terrore sono
superati in ingiustizia, rovina e morte, dagli uragani
e dalle pestilenze.
{John Stuart Mill}

Non potremmo essere, come gli uccelli e le api,
buoni cittadini della comunità biotica, vivendo
onestamente di ciò che essa ci offre e restituendole
altrettanto se non più di ciò che prendiamo da lei?
{John B. Callicott}

Ancor più dei romantici francesi, inglesi o tedeschi, i trascendentalisti americani, come Emerson e Thoreau, sono stati i poeti, i predicatori e i filosofi incantati da una natura in perpetua donazione, una natura in cui tutto è vita, tutto è esuberante e diffuso, niente è conservato e ripiegato in se stesso, dove tutto abbonda, munificamente e graziosamente. D'altronde, con un'evocazione del genere Emerson introduceva il suo famoso discorso alla Facoltà di teologia di Harvard nel 1838, invitando gli ascoltatori a una passeggiata in una natura lussureggiante e prodiga dove, dagli effluvi del pino al canto dell'usignolo e alla

generosità dei vigneti, si rende visibile e sensibile il dono di Dio fatto all'uomo¹. Dono di Dio. O di una Dea. *Dame Nature, Mater Generationis* o *Mother Earth*: sono tante, infatti, le rappresentazioni femminili di una natura generosa, amorosa e protettiva. Attraverso le figure di una Dea Madre – Ecate, Eurydome, Demetra, Rea –, tutta una tradizione dell'ecofemminismo non c'invita forse a ricollegarci all'antica visione "gaiana" del mondo, attestata, come sembra, in alcuni culti del neolitico²? La visione di un mondo prima del patriarcato, prima della vittoria degli dei maschili – soprattutto il tonitruante (e machista) Zeus – sulle divinità femminili della Terra che li avevano preceduti. Come se, richiamandosi a queste antiche divinità, potessero così liberare la donna dalla dominazione maschile, ma anche affrancare la natura dalla dominazione umana.

Tuttavia, pur così identificata con la bontà divina o con la fecondità e la sollecitudine di una qualunque figura femminile o materna, è proprio sicuro che la natura sia, naturalmente e spontaneamente, generosa e donatrice? Come tutti sanno, «il Signore dà e il Signore toglie». Egli dà la vita, come dà la morte. D'altro canto, come la psicanalisi ci insegna a diffidare dell'amore delle madri, non dimentichiamo che Pandora, la prima donna, quella che ha ricevuto tutti i doni degli dei (*pandora*), è anche quella che, aprendo il famoso vaso, scatenò sul mondo tante calamità.

Questa ambivalenza fondamentale si coglie, ancor più, attraverso le altrettanto numerose figure – maschili e profane – di una natura violenta, teatro di una sanguinosa lotta per l'esistenza, più un mondo della predazione generalizzata che un mondo del dono. «Mangiare *ed essere mangiati*, vivere e *morire*»: questo è, secondo John Baird Callicott, l'erede contemporaneo dell'etica della Terra di Aldo Leopold³, «il rumore di fondo, il ronzio

1 R. W. Emerson, *Discorso alla facoltà di teologia (1838)*, in Id., *Teologia e natura*, Marietti, Genova 1991; Id., «Natura» (1836), in Id., *Natura*, a cura di I. Tattoni, Donzelli, Roma 2010. Il suo amico Thoreau, nel suo «Journal», nel dicembre del 1841 osservava: «Questi movimenti, ovunque nella Natura, sono certamente la pulsazione divina. La vela che si gonfia, il ruscello che scorre, l'albero che ondeggia, il vento che erra... da dove proverrebbero questa eccellenza e questa libertà infinite?».

2 Per una critica delle teorie del matriarcato primitivo e della fascinazione verso il preteso antico culto della «Grande Dea», cfr. A. Testart, *La Déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques*, Errance, Paris 2010, e, per una breve critica della critica, A. Simonet, *La prohibition des Venus*, in «Journal du MAUSS» 2012, www.journaldumauss.net/spip.php?article931.

3 Cfr. A. Léopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), Flammarion, Paris 2000.

che accompagna sempre la comunità biotica», la legge della natura di questo mondo di predatori e di prede in cui la vita degli uni presuppone la morte degli altri⁴. In questa forma, la natura, a differenza di ciò che suggeriva Thoreau, non è affatto una «bontà cristallizzata». Come ricordava John Stuart Mill, la Natura toglie la vita «su vastissima scala e con la più incalcolata indifferenza», «impala gli individui». Per questa ragione, diversamente dagli Antichi e dalla loro teleologia, noi, Moderni, non potremmo ricevere da essa alcuna lezione. Tanto meno una lezione di morale. Perché dovremmo vivere in conformità con la natura, come ci invitavano a fare stoici ed epicurei, se essa non è per nulla sinonimo di bene?

«O è giusto dire che dovremmo uccidere perché la Natura uccide, torturare perché la Natura tortura, rovinare e devastare perché la Natura fa altrettanto; oppure non dovremmo considerare per nulla ciò che la Natura fa, ma ciò che è bene fare»⁵.

Allora, perché dovremmo onorare la natura, rispettarla, darle – o restituirla – a nostra volta alcunché? Per realizzare «la felicità del maggior numero», la natura, sottolinea Mill, non è nostra amica:

Tutti approvano e ammirano i numerosi e grandi trionfi dell'Arte sulla Natura: congiungere con ponti dei lidi che la Natura aveva separato, bonificare paludi naturali [...], deviare i fulmini con parafulmini, le inondazioni con argini, l'oceano con dighe. Ma lodare queste ed altre consimili gesta, significa riconoscere che le vie della Natura sono da sottomettere, non da obbedire, e che i suoi poteri stanno spesso di fronte all'uomo in posizione ostile⁶.

4 J. B. Callicott, *I fondamenti concettuali della Land Ethic*, in AA.VV., *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Medusa, Milano 2005, p. 119.

5 J. S. Mill, *La Natura*, in Id., *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 29 e p.30.

6 Ivi, pp. 23-24 (traduzione leggermente modificata). Riecheggiando questo motivo, ma su un registro risolutamente anti-utilitaristico e sottilmente paradossale, Proudhon in *Les Systèmes des contradictions économiques* (1846) scriveva: «L'uomo non fa niente secondo natura: egli è, se posso azzardare quest'espressione, un animale-che-forgia (*animal façonnier*). Non gli piace nulla se non vi aggiunge qualcosa di artefatto: tutto ciò che tocca, lo deve sistemare, emendare, epurare, ricreare. Per il piacere dei suoi occhi, inventa la pittura, l'architettura, le arti plastiche, la decorazione, tutto un mondo di *hors-d'oeuvre*, di cui non potrebbe mostrare la ragione e l'utilità».

In questo modo, non appare in tutta la sua evidenza il nostro rapporto utilitaristico con la natura? Non è vero piuttosto che la natura non elargisce alcun dono?

Ciò che la natura ci dona (e ciò di cui avremmo fatto volentieri a meno)

Sviluppiamo questo punto. Perché, in fin dei conti, bisognerebbe concepire la natura come una generosa donatrice? Non è anzitutto così parsimoniosa, persino avara, che siamo costretti a strapparle ciò che rifiuta di darci in abbondanza, graziosamente e senza sforzo? Lavorare senza tregua, produrre instancabilmente i nostri mezzi di sussistenza⁷. La natura è malfatta o maliziosa. Forse, anche crudele, come suggeriva Hume:

A prima vista sembra che la natura si sia mostrata più crudele con l'uomo che con tutti gli animali che popolano il pianeta, in quanto lo ha sovraccaricato di innumerevoli bisogni e necessità, mentre gli fornisce solo dei mezzi esigui per soddisfare queste necessità⁸.

Peggio ancora, non ci elargisce soprattutto dei mali e delle sofferenze piuttosto che dei beni e dei benefici? Morte, malattie, epidemie, pandemie, fame, tifoni, tsunami. La lista è lunga. *Nature is not fair*. La natura non fa regali. Specialmente a noi umani.

«La natura – sottolinea Mill – impala gli individui, li spezza in due come la ruota della tortura, li getta in pasto alle belve feroci, li brucia vivi, li lapida con pietre come i primi martiri cristiani, li fa morire di fame o di freddo»⁹. E tutto ciò, egli prosegue, «lo fa con il più altezzoso disprezzo sì della pietà come della giustizia»¹⁰.

7 Ma anche contare, calcolare, economizzare queste risorse rare. E poi scambiare, commerciare, contrattare. Che strano dono quello di fare di noi stessi, nostro malgrado, degli *Homo laborans* e degli *Homo oeconomicus*!

8 D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1740), Libro III, in Id., *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 512.

9 J. S. Mill, *La Natura*, in Id., *Saggi sulla religione*, cit., p. 29.

10 Ivi, p. 29. è vero che essa ci dà la vita, e non solo la morte. Ma la vita, dopo tutto, non siamo stati noi a chiederla. E bisognerà andare avanti. E talvolta, pur quando la chiediamo, quando vogliamo

E pur quando le riconosciamo una natura donatrice, i doni della natura non mirano forse a schiacciarci sotto la sua potenza? È del tutto evidente che la natura è più forte di noi. Ci prende in giro¹¹. I suoi doni non sono forse dei doni avvelenati che celebrano il suo potere e ci pongono sotto la sua tutela, ci indebitano e fanno di noi degli esseri perennemente obbligati nei suoi confronti? Se le dobbiamo tutto, in primo luogo la vita, come saldare questo debito della vita se non consegnandoci in suo potere, se non divinizzandola e trasformandoci in sue creature deboli, docili e riconoscenti¹²?

Alla domanda: «Che cosa dona la natura?» bisognerebbe allora rispondere, alla rinfusa: la scarsità, l'economia e lo scambio, ma anche la violenza, la sofferenza e la morte, e infine l'alienazione, la dominazione e la religione. Ne avremmo fatto volentieri a meno. Ma come affrontare questa potenza se non cercando di appropriarcela e di piegarla alle nostre dipendenze? Non ringraziarla per ciò che ci elargisce, ma metterla al nostro servizio. Occhio per occhio, dente per dente. È questa, secondo Callicott, l'immagine occidentale moderna dell'uomo-Davide e di una natura-Golia, di un «eroe pieno di speranza che si arma dello strumento prometeico della scienza nella sua lotta contro una natura titanica»¹³.

Appare, dunque, molto irenico un approccio alla natura – e, ancor più, alle relazioni uomo/natura – declinato sul registro del dono. O la natura dona (troppo) poco, o dona (il) male, o dona solo per meglio soggiogarci. In questo senso, per riprendere la formula di Mill, essa «spesso è in posizione ostile di

che la vita arrivi, quella di un bambino a lungo desiderato, essa ci oppone un netto rifiuto. *Mater generationis* non dispensa regali.

11 Il marinaio non fa il furbo con il mare. Lo stesso si dica di chi passeggiando si è perso nella foresta. Essi non hanno nei confronti della natura un atteggiamento di superiorità. Il contadino si sottomette docilmente al ciclo delle stagioni, a questa Provvidenza capricciosa che, come motteggiava Marx in *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, «gli invia dall'alto la pioggia e il bel tempo». Léopold notava, nello stesso spirito: «Un altro ostacolo altrettanto serio a un'etica della terra: l'atteggiamento del fattore per il quale essa è ancora un avversario o un tiranno che lo tiene in schiavitù», A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), cit., p. 282.

12 «Quando sarà che tutte queste ombre d'Iddio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura!», F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Libro III, aforisma 109, in Id., *Idilli di Messina, La gaia scienza e Scelta di frammenti postumi 1881-1882*, Mondadori, Milano 1971, p. 115. Per una critica nietzscheana di una certa idea della natura, cfr. il testo classico di C. Rosset, *L'anti-natura*, Puff, Paris 1973.

13 J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, Wildproject, Paris 2010, p. 235 e p. 217.

fronte all'uomo». D'altronde, che cos'è il lavoro umano se non il mezzo per trasformare in abbondanza la parsimonia che essa ci impone? E la Scienza e la Ragione cos'altro sono se non il mezzo per proteggersi e combattere la sua dominazione e la sua violenza fino a voler vincere la malattia e sfidare la morte, e per emanciparsi dalle superstizioni e dalle altre favole per bambini con cui essa ci aliena? L'uomo non ha altra scelta che sottrarsi alla natura e affermare, contro di essa, la nostra legittima potenza di agire?

Perché, dopo tutto, prendersi cura della natura?

Perciò, pur pretendendo di essere Davide o Prometeo, nella misura in cui dipendiamo dalla natura e dalla natura dei nostri scambi con essa, il nostro interesse bene inteso non ci impone forse di rispettarla? Non perché sarebbe di per sé rispettabile, come una dea generosa, ma perché ne va della nostra sopravvivenza. *Gaia* non si prende cura di noi, lo sappiamo bene. Come ci ricorda Isabelle Stengers, «i batteri continueranno, qualunque stupidaggine noi possiamo commettere»¹⁴.

Allora, perché, malgrado tutto, prendersi cura della natura? Non è forse per una ragione altrettanto utilitaristica? Non è in nome del nostro interesse bene inteso che bisognerebbe «mettere fine alle nostre sciocchezze» e prenderci cura della natura e del nostro ambiente? Evidentemente, noi abbiamo tutto l'interesse a combattere lo sconvolgimento climatico se vogliamo prolungare il nostro soggiorno su questo pianeta, ma anche a preservare la biodiversità, soprattutto per quanto riguarda le risorse mediche che essa offre all'uomo o la capacità di resistenza alle epidemie di specie geneticamente modificate. Lo stesso concetto di sviluppo sostenibile non simboleggia questo moderno trattato di pace tra gli uomini e la natura? O, in nome della «felicità del maggior numero il più a lungo possibile», l'affermazione di una «concezione utilitaristica della gestione razionale delle risorse naturali», dove la «conservazione» di queste ultime è al servizio dello «sviluppo» della (più grande) felicità degli uomini¹⁵.

14 I. Stengers, *Faire avec Gaïa. Pour une culture de la non-symétrie*, in «Multitudes», n. 24 / 2006, p. 10.

15 J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, cit., pp. 206-207.

Una tale concezione prudentiale e utilitaristica delle relazioni uomo/natura non è illegittima¹⁶, non più della concezione estrinseca – o strumentale – del valore della natura che essa presuppone. Se la natura non ha bisogno di noi – ma è proprio così? –, noi abbiamo bisogno di lei. Tuttavia, incontriamo qui uno strano paradosso. Callicott lo formula in questi termini:

A meno che non sviluppi un'etica ambientale non antropocentrica, *Homo Sapiens* rischia fra non molto di scomparire¹⁷.

In breve, solo se l'*Homo Sapiens* accetta di subordinare i propri interessi al bene dell'insieme della comunità biotica – cioè, di sacrificare la sua posizione di Padrone dell'Universo per adottare una prospettiva ecocentrica –, potrà paradossalmente garantire la sua vita e la sua sopravvivenza sulla Terra.

Ci sono due modi per superare questo paradosso. Il primo può essere enunciato nel linguaggio del calcolo utilitaristico: di fronte alla natura, l'uomo avrebbe interesse a essere disinteressato, dal momento che, a conti fatti, sarebbero numerosi i vantaggi che egli ricaverebbe dal manifestare rispetto nei suoi confronti. Certo, sia pure a malincuore, bisogna sacrificare il nostro interesse immediato, ma per soddisfare meglio il nostro interesse a lungo termine, quello della nostra sopravvivenza, o, meno drammaticamente, per massimizzare al meglio il nostro benessere "sostenibile". Il secondo modo si può enunciare nel linguaggio del dono: l'uomo garantirà durevolmente il suo soggiorno e la sua felicità sulla Terra, solo se la rispetterà incondizionatamente, sinceramente e

16 Anche Emerson riconosceva la straordinaria ampiezza con cui la natura provvede, in primo luogo, ai *comfort* dell'uomo attraverso i molteplici «vantaggi», i «benefici» e i «profitti», di cui essa ci gratifica. Perciò, non ne inferiva una relazione meramente utilitaristica tra l'uomo e la natura: «Il vento semina il seme; il sole fa evaporare il mare; il vento soffia il vapore verso il campo; il ghiaccio condensa la pioggia all'altro del pianeta; la pioggia nutre la pianta; la pianta nutre l'animale; e così la circolazione infinita della carità divina nutre l'uomo», R. W. Emerson, «Natura» (1836), cit., cap. II, p. 25. Qualunque siano le difficoltà che attraversiamo, questa relazione è anzitutto una relazione di gratitudine. Ora, se alla natura e alle sue grazie dobbiamo gratitudine, lo è perché il suo valore estrinseco, che tutti gli uomini hanno la possibilità di "comprendere" apre la strada al riconoscimento del suo valore intrinseco. Analogamente, questo tema della "pietà naturale" o della pietà ordinaria dell'uomo per la natura è fondamentale nella filosofia del pragmatista John Dewey, formatosi soprattutto alla duplice scuola del trascendentalismo e del darwinismo.

17 J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, Wildproject, Paris 2011, p. 328.

senza alcun calcolo¹⁸. O, per dirla con le parole di Catherine e Raphaël Larrère, più valorizzeremo la natura in sé e per sé, ancor meglio (e non meno) potremo usarla a nostro vantaggio¹⁹.

L'etica della Terra e il paradosso del dono

Non sono poche le ragioni che militano a favore di questa seconda alternativa. Anzitutto, se non è illegittimo né inutile misurare l'impatto ecologico di ciò che facciamo della natura alla luce delle conseguenze sul benessere degli uomini, questa concezione antropocentrica e utilitaristica non impedisce di valutare moralmente e di limitare le azioni umane che distruggono l'ambiente senza per questo avere effetti negativi sugli esseri umani. A che pro, allora, lottare contro l'estinzione, di origine antropica, di queste molteplici specie minacciate – come il rospo di Houston, *Bufo houstoniensis* –, che per l'uomo non hanno alcun valore utilitaristico²⁰? Queste specie minacciate sono una legione e, in realtà, protette da tutto un complesso di legislazioni nazionali e internazionali.

Ora, perché le proteggiamo? Perché attribuiamo un valore alle entità naturali non umane che va al di là della loro utilità? Perché valorizziamo certe specie e, più in generale, certi ecosistemi, gli oceani, l'atmosfera, la biosfera, ecc., per se stessi, indipendentemente dai servizi che essi possono restituirci?

È qui che ogni etica conseguente dell'ambiente, soprattutto l'etica della terra, incontra l'etica del dono. Come affermava con forza il pioniere della *land ethic*, Aldo Léopold, «mi pare inconcepibile che possa esistere una relazione etica con la terra senza amore, senza rispetto, senza ammirazione per essa, e senza una grande considerazione del suo valore». «Per valore – precisava – intendo senza

18 Sta qui il cuore del paradosso del dono. Se il dono – il disinteresse o la generosità – è vantaggioso, tuttavia, non deve essere fatto con quest'intento. Secondo il paradosso di Carnegie formulato da Jacques Godbout, avere degli amici è molto utile per riuscire nella vita. Ma a condizione di amarli sinceramente e disinteressatamente. «Si guadagna, – rileva l'autore – a condizione di non essere interessati a guadagnare, di non adottare lo schema dell'interesse individuale, di non farsi dei calcoli». J. Godbout, *Le Don, la dette et l'identité*, réédition Le Bord de l'eau, Lormont 2013, p. 167.

19 C. Larrère – R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Flammarion 2009, p. 270.

20 J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, cit. p. 38.

dubbio qualcosa che supera enormemente il valore economico»²¹.

Se riconosciamo un tale valore – intrinseco – alla natura, è perché essa suscita in noi tali sentimenti morali. Un sentimento di comune umanità. O di comune naturalità. Perfino di comune divinità. Poco importa. L'importante è che la nostra relazione “moderna” con la natura – strumentale, utilitaristica, antropocentrica, fondata sul dualismo soggetto/oggetto – non ha nulla di naturale e di universale. Essa contraddice non solo quasi tutte le rappresentazioni tradizionali e religiose²², ma anche alcune rappresentazioni delle nostre più essenziali intuizioni morali ordinarie – in questo senso, per riprendere la formula di Latour, «non siamo mai stati (totalmente) moderni»²³ –, come contraddice anche ciò che ci hanno insegnato la teoria dell'evoluzione e l'ecologia scientifica contemporanea.

Infatti, queste rappresentazioni, intuizioni e teorie scientifiche ci invitano a riconoscere, nelle forme più diverse, una certa unità – e non una perfetta esteriorità – tra l'io e il mondo, e a considerare che l'*Homo Sapiens* fa parte del paesaggio, è un membro – perfino un cittadino – della comunità-Terra, un compagno di viaggio, tra gli altri, nell'odissea dell'evoluzione. In una parola, ciò che è risulta dalla molteplicità degli scambi che si sono intrecciati e continuano ad intrecciarsi nel seno della comunità allargata degli umani e dei non-umani a cui appartiene.

Allora, se dobbiamo manifestare rispetto, e anche gratitudine, per questa comunità come per l'insieme dei suoi membri, non è solo per interesse personale – dal momento che la nostra sopravvivenza come specie dipende dall'integrità della biosfera –, ma anche perché da essa dipende il nostro Sé, la nostra identità individuale (e collettiva)²⁴. Se da un punto di vista ecologico «ogni entità (com-

21 A. Léopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), Flammarion, Paris 2000, p. 282, cfr. anche pp. 266-270.

22 Come suggerisce Callicott nel suo recente viaggio attraverso le grandi tradizioni e religioni del mondo: «Per numerose culture indigene la natura era abitata da spiriti quando addirittura non era semplicemente divina, e di conseguenza essa era un oggetto diretto di rispetto e di reverenza; per certe culture tradizionali essa era la creazione di Dio, per cui andava utilizzata con attenzione e trasmessa intatta; per altre culture ancora, l'uomo faceva parte della natura, sicché una vita buona doveva essere in armonia con essa», J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, cit., p. 35.

23 B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009.

24 Callicott sottolinea molto lucidamente questo punto fondamentale: «Gli utilitaristi ritengono che il sé e gli altri siano chiaramente e definitivamente differenti» J. B. Callicott, *Pensées de la*

preso se stesso) è un nodo in una matrice di relazioni interne», se «una persona è una rete di fili nella tela della vita»²⁵, allora la qualità di queste relazioni, dei fili di questa tela, ha esattamente un valore intrinseco. Non è quanto noi già riconosciamo nelle nostre relazioni interumane? Teniamo a esse – che si tratti delle nostre relazioni amorose, familiari, amicali, professionali, ecc. – non solo per i benefici che ci offrono, ma anche e soprattutto perché ci fanno essere la persona che siamo. Un sé adeguatamente allargato per la ricchezza degli scambi che vi si intrecciano, per la qualità dei doni che vi circolano e che ci invitano a donare a nostra volta per alimentare queste relazioni²⁶.

Da questo punto di vista, l'etica della Terra, suggerendo di estendere le frontiere delle nostre comunità di appartenenza alle entità non umane con cui viviamo e interagiamo, richiede in qualche modo di estendere le frontiere del dono.

Per concludere: le nuove frontiere del dono

Tuttavia, come pensare il dono quando si varca così la barriera delle specie? Che cosa significa questo all'interno di una comunità allargata alla terra, all'aria, alla fauna, alla flora? Si pensa in questo modo di ingrandire la famiglia in ragione del fatto che tutti gli esseri viventi sono "parenti" sia perché, dai batteri all'uomo, si sono evoluti insieme, sia perché saremmo tutti creature di un Dio creatore, oppure i figli e le figlie, i fratelli e le sorelle dell'unione del Padre Cielo e della

terre, cit., p. 331. Questa è anche una delle intuizioni più importanti dell'ecologia profonda (*deep ecology*), difesa da Arne Naess in *Ecosofia. Ecologia, Società e Stili di Vita*, Red, Bellaria (Rimini) 1994. Marie Gaille la riassume così: «Se l'uomo prende coscienza di non poter esistere senza la natura né vivere separato da essa e, distruggendola, di impedire la sua autorealizzazione, comprenderà anche che quest'ultima ha un senso fondamentalmente relazionale e la natura non è mai un semplice mezzo», M. Gaille, *De la «crise écologique» au stade du miroir moral*, in S. Laugier (a cura di), *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement*, Payot, Paris 2012, p. 226. Per un approccio relazionale, in chiave di *care*, all'etica ambientale, cfr. anche il saggio di Raïd nello stesso volume.

25 J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, cit., Paris 2010, p. 328.

26 Ph. Chanial, *La sociologie comme philosophie politique. Et réciproquement*, La Découverte/MAUSS, Paris 2011.

Madre Terra, o di uno stesso antenato totemico²⁷?

Questa estensione dell'ambito del dono deve essere, quindi, misurata e circoscritta con cautela. Se in seno a questa comunità allargata circolano doni di vario tipo, è solo in senso metaforico che la natura, come totalità, (ci) elargisce dei doni. Deriva da qui tutta l'importanza dei linguaggi religiosi e mitologici, ma anche poetici, per simbolizzare questa natura donatrice. L'essenziale, comunque, è che la maggior parte delle società umane si sono comportate "come se" la natura fosse un (quasi) soggetto e, di conseguenza, "come se" essa elargisse dei doni agli uomini²⁸.

D'altronde, non dimentichiamo l'ambivalenza della natura, che abbiamo richiamato in precedenza. Questa ambivalenza rinvia a quella del dono stesso. Come ogni dono può sfociare nella dominazione o nella predazione, la natura può essere tanto una buona madre quanto una madre cattiva, per dirla con Melanie Klein. Può darci il peggio come il meglio. La vita come la morte. Dei benefici come dei mali. In essa si dispiega indissociabilmente il ciclo del donare/ricevere/contraccambiare e il suo contrario: prendere/rifiutare/conservare. Infine, per dialettizzare di più le cose, non dimentichiamo che in seno alla natura la morte può essere fonte di vita. E questo vale anche per i doni degli uomini alla natura²⁹.

27 Per dare un esempio amerindio, tra tanti altri, la cosmologia degli Indiani Lakota delle Grandi Pianure concepisce la natura come una vasta famiglia, strettamente solidale. Il cielo ne è il padre, la terra la madre e «tutti gli esseri viventi che hanno zampe, ali o radici» i loro figli [J. Callicott, *Pensées de la terre*, cit., p. 201]. Sotto altre forme, questa metafora familiare è molto diffusa anche in Polinesia e in Amazonia. Anche il totemismo, soprattutto australiano, esprime un senso profondo della parentela tra tutti i membri, umani e non umani, discendenti da uno stesso antenato epónimo e che s'incarna in tanti luoghi sacri. D'altro canto, l'etica stoica non è anzitutto un'etica del prossimo [*oikeiosis*], vale a dire un'etica della parentela e della familiarità [C. Larrère – R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Flammarion, Paris 2009, p. 49; p. 310]? Ciò nondimeno, questo registro metaforico non esaurisce affatto i molteplici modi che raffigurano la comunità degli umani e dei non-umani.

28 Precisiamo anche che, in cambio, il dono degli uomini alla natura e ai suoi diversi spiriti è raramente diretto. Infatti, tutta la letteratura antropologica sottolinea l'importanza del ruolo mediatore degli sciamani.

29 Come scrive Léopold, «il primo dei nostri antenati che inventò il badile divenne anche lui un donatore: capace di piantare un albero...» [A. Léopold in *Almanach d'un comté des sables* (1949), cit., p. 95]. Il nostro rapporto con la natura si fonda, così, su questa «coppia primitiva». Come il Signore, l'uomo dà e l'uomo toglie. E, potremmo aggiungere, è bene che sia così. Se questa immagine della scure, «la sua firma sulla faccia della Terra» non manca di evocare la nostra impronta ecologica, consente anche di ricordare quanto l'intervento distruttivo dell'uomo possa essere an-

In questa prospettiva, se bisogna donare alla natura, tutelarla e prendersi cura di essa, non è né per mero calcolo utilitaristico, né per compassione. Non si tratta anzitutto di proteggerla perché sarebbe fragile e vulnerabile. Come se i ruoli si fossero rovesciati e non ci resterebbe che prestare delle cure a Gaia, questa Madre Natura che, un tempo, ci proteggeva e che noi abbiamo reso fragile. Come suggerisce Catherine Larrère, «ciò che è fragile e vulnerabile, non è Gaia, siamo “noi” [...], il “noi” che formiamo con la totalità delle relazioni che abbiamo con i non-umani, animali, piante, insiemi naturali con cui condividiamo un mondo comune»³⁰.

Ora, se partiamo dall'ipotesi che le relazioni interumane reggono solo grazie alla dimensione del dono, questo «noi» allargato ai non-umani non richiede anch'esso il dono? O, detto altrimenti, via via che si va scatenando la nostra capacità di distruzione del nostro ambiente, in che modo preservare questo mondo comune nella sua pluralità e nella sua integrità se non scommettendo sul dono? Instaurare relazioni di dono con la natura – e non solo di sfruttamento e di predazione – spetta, dopo tutto, solo a noi. Per esprimerci nel linguaggio del paradosso del dono, «solo la gratuità manifesta, l'incondizionalità possono stringere l'alleanza che gioverà a tutti e quindi in fin dei conti a colui che ha preso l'iniziativa del disinteresse»³¹.

Non è forse sul registro dell'incondizionalità condizionale che bisognerebbe ripensare – e ristabilire – l'alleanza tra uomo e natura? Entrare incondizionalmente in una relazione di dono/contro-dono con la natura e, quindi, valorizzarla in sé e per sé – attribuirle, cioè, un valore intrinseco –, ma, nel quadro di questa incondizionalità prioritaria, al contempo riconoscere – per quanto riguarda il suo valore estrinseco – ciò che noi umani perdiamo o guadagniamo in questa alleanza.

A questo titolo, l'etica del dono, sviluppata in chiave di etica della terra, non potrebbe pretendere di sacrificare l'umanità a una qualunque necessità ecologica.

che creativo. È la stessa saggezza del giardiniere che maneggia la scure per dare meglio la vita al suo giardino. D'altro canto, Léopold non fa dell'etica della caccia il modello della sua etica della Terra?

30 C. Larrère – R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, cit., pp. 255-257.

31 A. Caillé, *Né olismo né individualismo metodologici. Marcel Mauss e il paradigma del dono* (1996), in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 41.

Come ricorda Callicott, l'etica della terra non sostituisce, ma integra le «buone e antiche etiche dell'umanità»³². Questo allargamento dello spazio delle nostre lealtà e delle nostre simpatie – questa estensione del dominio del dono – presuppongono di accettare le nostre diverse “parentele”, che a volte si armonizzano e altre volte confliggono reciprocamente. Di fronte a queste dispute di famiglia, l'etica del dono, così allargata, è anzitutto *oikeiosis* – un'etica del prossimo, del familiare. L'umanità viene prima di una parentela animale più lontana, come i nostri bambini vengono prima dei nostri cugini all'altra estremità del mondo³³. Pertanto, per risolvere questi conflitti di lealtà non basta una semplice etica personale. Questa capacità di convivere con le tensioni provocate dalle nostre molteplici appartenenze, di bilanciare, misurare e temperare le nostre diverse lealtà non dipende forse, come sottolineava Mauss nelle ultime righe del *Saggio sul dono*, da quell'«arte suprema, la *Politica*, nel senso socratico del termine»? O, come oggi potremmo dire, da una cosmopolitica?

32 J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, cit., p. 161.

33 C. Larrère – R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, cit., p. 311; J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, cit., pp. 160-167.

Riflessioni sul “convivio”: tra Kant e Hegel

ROBERTO FINELLI

Un cosmopolitismo kantiano

Ritornare da Hegel a Kant: questo appare, a parere di chi scrive, il valore più significativo del manifesto convivialista nel proporre una soluzione ai problemi della contemporaneità. La globalizzazione economica, attraverso la diffusione e l'egemonia dell'impresa capitalistica, nelle sue varie forme, ha infatti progressivamente sottratto autonomia e capacità d'iniziativa all'ambito dello Stato-nazione e alle sue pretese valorizzazioni etiche. Tanto da potersi affermare che sia finita ormai l'era moderna della *teologia politica*, per lasciare la scena della realtà alla *teologia economica*¹: ossia all'epoca della nostra contemporaneità nella quale una tipologia di pratiche e funzioni economiche s'è venuta progressivamente costituendo come ciò che impregna di sé e dà senso all'intera vita sociale,

1 Questa espressione viene qui usata in un senso assai diverso e lontano dall'uso che recentemente ne ha fatto Giorgio Agamben. Questi ritrova nell'economia moderna la presenza e persistenza di un lontano significato teologico del termine *oikonomia*, sviluppatosi con la patristica, e significante la gestione della casa e dell'ordine delle cose divine: nel passaggio dalla natura unica e monistica di Dio alla sua articolazione trinitaria, dove Dio si occuperebbe oltre che di Sé, anche del Figlio e dello Spirito Santo. Ne deriverebbe, con la persistenza dell'*oikonomia* nell'*economia*, una pervasività gestionale dell'economico coincidente con il governo dei corpi e della vita, con la biopolitica di Foucault. Il mio uso di teologia economica presuppone invece una radicale discontinuità tra l'*oikonomia* antica e l'economia moderna e una concezione teologica dell'economico, originalmente specifica di Karl Marx, la quale fa riferimento ad Hegel e al suo concetto del *Geist* come processo di totalizzazione che pervade l'interezza del reale, strutturandone la superficie come dissimulazione dell'interno (cfr. il mio *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Bulzoni, Roma 1987). Da questo punto di vista qui teologia economica è usata in un senso più vicino al Walter Benjamin del frammento su *Kapitalismus als Religion*, perché in questo testo la «struttura religiosa del capitalismo» viene vista «non solo, come intende Weber, come una formazione condizionata dalla religione, ma piuttosto come un fenomeno essenzialmente religioso». Anche se l'argomentare di Benjamin, con la riflessione su colpa/debito, si allontana poi di gran lunga dalla teoria marxiana del *Capitale*.

non solo sul piano della tecnica, cioè dell'asse produttivo *soggetto-oggetto*, ma anche sul piano dell'asse relazionale *soggetto-soggetto* e della sua coniugazione culturale-simbolica e pratico-morale.

La diffusione dell'economia ad accumulazione di capitale come unica forma possibile di produzione della ricchezza e della riproduzione materiale del genere umano sta mettendo in atto una sorta di monismo spinoziano in cui i diversi *modi della sostanza capitale* – siano essi il capitale produttore di merci, il capitale produttore di rendite finanziarie, il capitale produttore di rendita fondiaria, il capitale produttore di reddito commerciale – realizzano l'identica legge dell'accumulazione attraverso modalità merceologiche, tecnologiche, giuridiche, politiche fortemente differenziate. Ma appunto con una tale diffusione estensiva ed intensiva da proporsi oggi come un Assoluto, che, non condizionato e limitato da un Altro da sé, si può costituire a totalità, per una fecondità produttiva che, non limitata al solo piano della materialità di merce, è in grado di produrre anche il simbolico e il culturale.

La teologia economica contemporanea mette così in campo un singolare effetto di *Nachträglichkeit*, di azione retroattiva e di *feed back*, sul *Capitale* di Marx, perché dà pregnanza di realtà all'ipotesi teorica concettualizzata da Marx con la sua critica dell'economia politica. Traduce cioè la verità originaria di Marx in realtà, perché solo oggi stiamo vivendo un'esperienza collettiva e di massa di quanto e come l'accumulazione di una ricchezza astratta stia svuotando di senso il nostro mondo concreto, di sentimenti, di relazioni e di manufatti, colonizzandolo di una logica del *quantitativo* che corrode dall'interno il *qualitativo*, lasciandone solo un simulacro di superficie e di apparenza. Di quanto e come cioè la teoria economica del valore di Marx solo oggi dimostri di non essere solo un *presupposto* (*vorausgesetztes*) mentale ed ipotetico della mente fantasiosa di un pensatore di Trier ma il prodotto, il *posto* (*gesetztes*) dell'azione di massa di un genere umano costretto ed attraversato dal rapporto capitalistico di produzione. Con la considerazione, che da tutto ciò non può non derivare, che tale dispositivo di *Nachträglichkeit*, di verifica storica *a posteriori*, ci insegna che la dimensione di senso più fondante la storia moderna e il suo percorso non vada letto nel senso della secolarizzazione, nel verso, cioè, della traduzione e della conferma del mondo religioso premoderno nelle categorie laiche e profane del moderno (a muovere dalla derivazione weberiana del capitalismo dallo spirito del protestantesimo), bensì nel verso invece della produzione dello specifico

ed originario Assoluto della modernità, qual è appunto la valorizzazione di una ricchezza astratta, capace di mettere in atto processi di totalizzazione dell'esperienza a partire unicamente dalle leggi della propria interiorità quantitativa. E che dunque l'essenza del moderno di ieri e dell'ipermoderno di oggi vada ritrovata, non tanto nella teologia politica quale presunta autonomia del politico e quale presunta capacità del politico di dettare ordine, valore e limiti all'economico, quanto all'opposto nell'affermarsi progressivo di un Assoluto economico che per principio non può non aspirare a fare del politico un altro modo della sua monistica sostanza.

Né contraddice tale orizzonte unitario e *monotono* del mondo presente il fatto che lo stesso mondo sia caratterizzato da una pluralità di culture, da un ampio spettro di differenze tra luoghi dello sviluppo e luoghi del sottosviluppo: insomma dalla presenza e dalla persistenza degli Stati-nazione e dalla storia dell'affermarsi e dell'avvicinarsi di supremazie ed egemonie. La natura *spiritualistica* dell'economico moderno – nel suo essere mai tesoro ma sempre accumulazione di una ricchezza astratta tendenzialmente illimitata – lo dispone infatti a dislocarsi e trasferirsi in qualsiasi luogo venga garantito il massimo della sua profittabilità e della sua espansione. Vale a dire che il *tempo astratto* di lavoro che marxianamente continua a costituire, per chi scrive, la sostanza della ricchezza moderna, proprio in quanto tempo astratto-quantitativo, può accogliere dentro di sé i diversi *tempi storici* della relazionalità umana ed usare le forme più avanzate del diritto e della politica come quelle meno avanzate, fino a includere rapporti di lavoro schiavistici o semiservili, come forme autoritarie, partitico-burocratiche, oligarchico-mafiose, della politica: purché appunto il tempo astratto pieghi alla sua logica il tempo concreto e venga così garantita ad ogni modo riproduzione e accumulazione di ricchezza nelle varie forme possibili di capitale.

La natura unitaria della ricchezza astratta non è contraddetta dunque dal *multiversum* della culture e della molteplicità degli Stati-nazione e delle aree sovranazionali. Come non viene contraddetta dal passaggio di egemonia mondiale, che stiamo verosimilmente vivendo, nel transito del comando dall'area atlantico-statunitense a quella cinese-“del Pacifico”. Perché ciò che conta è quanto e come un luogo storico-geografico si faccia massimo contenitore, attraverso le condizioni sociali e politiche che presenta sul mercato mondiale, di una vastità e accelerazione di accumulazione, che altri luoghi non sufficientemente

egemoni, od ormai non più tali, non sono in grado di mettere a disposizione.

Ma appunto di fronte ad un orizzonte storico che, pur in modo differenziato, a macchie di leopardo e con picchi egemonici, vive di una sostanziale omogeneità di logica di produzione della ricchezza, il manifesto convivialista ha il merito di proporre questioni antropologiche ed etico-politiche all'altezza di tale orizzonte e della sua globalità. Ha il merito di proporre di fronte all'unificazione astratta del genere umano, realizzata oggi dall'economico, la necessità di pensare, impostare e risolvere, ogni problema della nostra contemporaneità, sia individuale-esistenziale che sociale e politico alla luce di un genere umano kantianamente assunto: che valga cioè come criterio di distinzione tra il bene ed il male, tra il giusto e l'ingiusto, tra il legittimo e l'illegittimo, con una generalizzazione di verità generalizzabile a tutti i luoghi e a tutti i tempi possibili della modernità.

Kant ha magistralmente condotto a maturazione e concluso la civiltà dell'Iluminismo, introducendo appunto l'universalità del genere umano quale criterio per eccellenza, quale principio aureo secondo cui valutare la qualità e lo spessore morale di ogni possibile azione: un'azione cioè che, quale che sia il suo contenuto, sia replicabile e generalizzabile all'intero genere umano e che faccia di tale orizzonte inclusivo il valore costitutivo e costruttivo della storia contemporanea. Ha identificato il trascendentale teoretico e l'universale pratico con l'universalizzazione di un genere umano che non tollera esclusione alcuna dall'estensione del suo principio. E ha fatto in tal modo della *cosmopolis* – e non più della *polis* dilatata a Stato-nazione – il criterio di valutazione di un agire illuminato e moderno, che in tanto è efficacemente razionale in quanto assume come scopo del suo fare la ri/produzione di una *societas universalis*, costituita dalla partecipazione di ogni possibile essere umano, senza discriminare ed esclusione di alcuna individualità o gruppo sociale o etnia o identità culturale-religiosa.

Ora in tale prospettiva convivialismo ha da significare, appunto, io credo, nella radicalità del significato etimologico del termine, che nessuna comunità o individualità umana possa rimanere in una condizione di esclusione e di non partecipazione, ogni qual volta si propone, anche e soprattutto in una sede deliberativa locale, una soluzione etico-socio-antropologica di qualsiasi natura o contenuto essa sia. *Convivialismo ha da significare cioè propriamente kantismo:* nel senso che qualsiasi risoluzione e valore proposto non debba entrare in contraddizione con la totalità del genere umano, presente e futuro, ma che al contra-

rio estenda la sua valenza di riconoscimento a ogni individualità possibile, senza discriminanza o rimozione d'alcun genere.

In termini economici tutto ciò dovrà significare che ogni possibile valore d'uso economico dovrà essere valutato e mediato nella considerazione della sua utilità non dal riferimento alla valorizzazione del capitale e della sua ricchezza astratta, ma dal riferimento alla sua destinazione e valorizzazione per l'intero genere umano. Appunto quale valore d'uso usufruibile e condivisibile a una mensa conviviale, a un'agape universale, che proponga il suo universalismo di contro all'universalismo della globalizzazione economica, come possibile via d'uscita dagli orrori e dalla barbarie della nostra contemporaneità.

Un incrocio postkantiano di due assi

Ma tale prospettiva di una diversa messa in valore del valor d'uso – tale orizzonte di una valorizzazione economico-morale diversa e antagonista rispetto a quella economico-capitalistica – non può limitarsi a riproporre universalismi e cosmopolitismi kantiani. Giacché accanto al valore della universalizzazione del genere umano deve riuscire a garantire il valore, a quello consustanziale ma pure di diversa natura, dell'*individualizzazione*. Altrimenti è come se si rimuovesse l'intera storia della critica che dalla Romantica in poi è stata rivolta a Kant e all'Illuminismo, quali impostazioni di formule e valori universali troppo generici e astratti nella loro lontananza da storie e antropologie concrete, radicate invece sempre in corpi emozionali spazio-temporalmente definiti. Nella prospettiva di una mondializzazione alternativa a quella oggi dominante ciò che deve essere garantito è non solo la messa in scena dell'intero genere umano, su un asse possiamo dire orizzontale di inclusione-esclusione, ma anche, e contemporaneamente, del valore dell'*individualizzazione*, quale capacità da parte di ciascun essere umano di confrontarsi e godere, col livello minimo di repressione e censura, della propria interiorità.

Individuazione, come valore, rimanda al diritto di ogni essere umano “di non aver paura di rimanere solo con se stesso”, ossia di aver la capacità di trarre la configurazione e la direzione del proprio progetto di vita a muovere dal proprio sentire di sé: cioè dalle verità e dai verdetti del proprio corpo emozionale, quale fonte primaria e tribunale d'ultima istanza del senso. Individuazione significa

dunque il responsabilizzarsi dell'essere umano rispetto al proprio asse di costituzione, non orizzontale, ma verticale: quale capacità appunto di rispondere, prima che alle ingiunzioni dell'altro/i, alle ingiunzioni del Sé.

All'agape del manifesto convivialista, affinché sia un vero e proprio *convivium* (*cum-vivere*), possono giungere così solo esseri umani in grado di percorrere entrambi i due assi costituzionali del loro vivere: quello orizzontale delle relazioni con l'Altro *da sé* e quello verticale delle relazioni con l'Altro *di sé*, dove l'Altro *da sé* rinvia alla società esteriore che struttura l'essere umano mentre l'Altro *di sé* rimanda alla sua società interiore, quale stratificazione e *multiversum* di memorie, di rimozioni, di affetti, e di pulsioni biologiche non riducibili a cultura.

Del resto, alla civiltà dell'Illuminismo, com'è noto, e in particolare al kantismo, con la sua impellenza di ridurre Leibniz a pensatore della vecchia scuola di logica formale e del principio di identità e non contraddizione, la dimensione dell'asse verticale, quale asse imprescindibile di costituzione della soggettività, è rimasta essenzialmente estranea. Non potendo accogliere Kant la fecondità in tal senso della monade leibniziana e della sua identità intrinsecamente verticale, vissuta nel passaggio da rappresentazioni inconscie a rappresentazioni conscie. E costruendo così Kant, quale filosofo fondativo della modernità, un'ipotesi di mondializzazione che, pure imprescindibile nel suo superamento degli Stati-nazione, rimane monca di una teoria della soggettivazione che vada oltre la centralità della coscienza e della responsabilità di ragione.

Ma appunto l'*alter*mondializzazione, se vuole contrapporsi come egemonica rispetto alla globalizzazione attuale, non può non integrare dentro di sé entrambi gli assi costituzionali della soggettività e *alterare* il mondo contemporaneo secondo le due dimensioni dell'*Alter*. Col problema, evidentemente ineludibile, di come coniugare insieme universalizzazione e individualizzazione: ovvero riconoscimento dei diritti e delle istanze della totalità del genere umano da un lato e riconoscimento dei diritti e delle istanze di ciascuna individualità, nella sia unicità e irripetibilità rispetto al genere umano, dall'altro.

Giacché questo è il nodo evidentemente, almeno per noi, alla cui risoluzione l'etica del convivio non potrà non lavorare in un futuro più o meno prossimo. Come conciliare cioè la responsabilità della ragione con la responsabilità dell'emozione? Ovvero come conciliare un progetto irripetibile di vita, quale deve essere lo svolgimento di un'esistenza che risponde al proprio sentire, con il pro-

getto dell'intera umanità, quale orizzonte altrettanto ineliminabile di senso e di valore?

Ancora Hegel, dopo Kant

Per altro il problema della connessione tra universale e individuale è il problema per eccellenza, sempre riproponentesi, della filosofia: che qui rivive sotto la dimensione specifica della connessione tra antropologia ed etica. E proprio per questo può tornare a esserci utile, al di là di Kant, Hegel, con la sua concezione della filosofia come *scienza della mediazione* e del superamento di ogni possibile dualismo.

Lo Hegel cioè non quale pensatore del presupposto ontoteologico e del *Logos* astratto, come l'ha voluto leggere e disegnare una tradizione semplificatrice che muove dalla lettura assai infedele di Feuerbach e che si perpetua attraverso il giovane Marx e molti marxismi. Ma lo Hegel che presuppone invece le durezze e le aporie dei dualismi, delle scissioni e delle opposizioni e su quelle medita alla ricerca di come, all'interno di ciascun opposto e senza presupposizione esteriore d'alcun genere, si possa dare processo di mediazione e unificazione.

In tal senso è lo Hegel delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e delle *Lezioni sulla filosofia della storia* che ci può essere quanto mai utile. Perché è lo Hegel che riflette sulla modernità e sui modi possibili in cui la libertà moderna del singolo si possa conciliare con la libertà etica e comunitaria degli antichi. Lo Hegel cioè che ha riflettuto, a muovere dall'Impero di Roma, sulle patologie che i *molti uno* patiscono proiettando e collocando la loro unità perduta nell'*Uno* dell'autocrate e del despota, e soprattutto lo Hegel che si rifiuta di pensare la connessione società civile-Stato moderno secondo la mediazione della rappresentanza, immediata e senza corpi intermedi, dei molti uno nell'Unità superiore dell'istituzione politica.

Da questo Hegel, al di là delle soluzioni storicamente inadeguate che egli adotta, possiamo trarre infatti l'indicazione feconda che solo una dimensione terza di *gruppo* – una dimensione intermedia - può mediare tra individuale e universale e che le istituzioni della rappresentanza, per non essere istituzioni dell'alienazione e della separatezza, devono articolarsi e radicarsi secondo corpi intermedi. E forse ciò su cui dobbiamo filosoficamente interrogarci oggi è pro-

prio l'orizzonte del gruppo, del corpo intermedio, come luogo di un riconoscimento che permetta, insieme, la formazione di un'identità comunitaria e di un'identità personale.

Il convivio può essere infatti l'orizzonte del futuro, di una democrazia dell'avvenire, solo se il riconoscimento che il singolo compie dell'universale sia accompagnato, *eodem tempore*, da un riconoscimento che l'universale compia a sua volta del singolo, riconosciuto appunto e accettato nella ineguagliabile differenza e specificità della propria potenza e capacità di vita. Ossia una sorta di *doppia negazione* alla Hegel, secondo la quale un polo nega la sua astrazione e separatezza riconoscendo l'altro solo se contemporaneamente il polo dell'universale nega la sua astrazione d'istituzione separata ed eguale uniformemente per tutti a favore di regole e pratiche dell'individuazione.

Ma tale doppia negazione può verosimilmente darsi solo in una dimensione di gruppo, di corpo intermedio, capace di riconoscere al suo interno il ritmo e il progetto di vita di ciascuno e di produrre, in tal modo, un'individualità che, conciliata al massimo grado possibile con se medesima e capace di percorrere e dialogare con il proprio asse verticale, non abbia necessità di manipolare essere alcuno fuori di sé e di ridurre con ciò l'altro a oggetto e compensazione delle sue frustrazioni e censure interiori. Da questo punto di vista è piuttosto la *φιλία*, l'amicizia, il sentimento che maggiormente si propone nello stringere i membri di un gruppo che si riconoscono simili in una finalità e in una identità comuni – ma appunto secondo il rispetto dei tempi e dei modi d'ognuno, – che non l'amore o uno spirito solidaristico di classe con le loro pretese diverse, ma pure omologhe, di fusionalità.

Giacché di questo, a mio parere, si dovrà discutere, nel prossimo futuro, tra gli aderenti e i simpatizzanti del manifesto convivialista: ovvero su quali affetti e passioni del sentire, anziché su contratti e convenzioni del volere, poter promuovere l'uscita dell'umanità dallo stato di natura che stringe il presente per farla entrare nello stato civile del nuovo convivio.

Au-delà du marxisme et du capitalisme¹

ALAIN CAILLÉ

André Gorz, dont la mémoire nous réunit ici, peut-être considéré comme un des principaux penseurs de la sortie du capitalisme. La possibilité et la désirabilité de cette sortie, il tente de les établir à la fois en prolongeant et en actualisant Marx, mais tout autant en le critiquant et en le dépassant. Il nous revient en effet pour lui être fidèle et reconnaissant, de prolonger son cheminement en le critiquant pour le dépasser à son tour, comme il l'aurait certainement fait lui-même s'il ne nous avait pas quittés il y a cinq ans. Il nous faut donc désormais radicaliser la critique de Marx et préciser le statut même de l'idée d'une sortie du capitalisme. Ces deux tâches vont de pair. Je voudrais suggérer en effet que nous ne pourrions trouver les voies d'un après-capitalisme qu'en allant résolument au-delà du marxisme. Encore faut-il comprendre que c'est plus facile à dire qu'à faire.

Cinq types de pensées de l'émancipation

Pour situer les enjeux de cette quête d'un au-delà du marxisme, il convient tout d'abord d'observer que toutes les grandes pensées modernes de l'émancipation, ou, si l'on préfère, de la révolte contre la domination, de la quête de l'autonomie contre l'hétéronomie, sont issues d'une manière ou d'une autre, du marxisme ou, au minimum, se situent par rapport à lui. Il est possible d'en distinguer cinq grandes composantes.

1. Celles qui s'inscrivent encore explicitement et directement dans le sillage

1 Questo saggio è il contributo dell'autore al *Colloquio Internazionale autour de la pensée d'André Gorz*, svoltosi il 15 e il 16 ottobre 2012 presso il Nouveau Théâtre de Montreuil.

de Marx (p. ex. Negri, Balibar, Rancière ou Anselm Jappe, et certains économistes, dont J.-M. Harribey).

2. Celles – très allemandes en cela - qui conservent du marxisme la critique de l'aliénation ou de la réification, mais qui critiquent et rejettent en définitive à peu près toutes les autres composantes du marxisme; je pense à l'École de Francfort.

3. Toutes les analyses ou les styles de pensée issus du structuralisme ou du post-structuralisme français, de Lacan, d'Althusser, à Foucault ou Derrida, tous devenus mondialement célèbres après leur passage sur les campus américains et leur relookage sous les traits de la *French Theory*.

4. Issus des trois composantes précédentes, toutes les pensées déconstructionnistes modernes ou postmodernes, les *cultural*, *gender*, *post-colonial* ou *subaltern studies*.

Enfin, 5. Le bloc de ceux qui allient une visée d'autonomie ou de démocratie radicales non seulement à une réflexion philosophique aigüe, explicitement développée à partir de Marx et contre lui, mais aussi à de véritables analyses économiques, sociologiques et historiques comme à une extrême sensibilité à la question de la finitude et aux risques écologiques majeurs. Dans ce bloc, les trois noms principaux me semblent être ceux de André Gorz et de son ami Ivan Illich, ainsi que celui de C. Castoriadis. Et, en arrière-plan, Hannah Arendt, Marcel Mauss et Karl Polanyi.

Bien sûr, entre ces cinq blocs principaux de pensées de l'émancipation, il existe de multiples passerelles et recoupements. Et bien sûr, également, il faudrait dépasser ce repérage purement empirique pour mieux faire apparaître les enjeux et les apports propres à chacun d'entre eux. Ce n'est pas le lieu de le faire. En revanche, il convient de compléter ce tableau très sommaire par deux observations importantes.

La première, est que toutes ces pensées ont en commun de ne pas ou de mal s'inscrire dans le champ des disciplines académiques instituées, qu'elles subvertissent. Elles ne relèvent, en effet à proprement parler ni de la philosophie, ni de l'Histoire, ni de la science économique ni de la sociologie, au moins sous sa forme actuellement dominante. C'est à la fois leur force et leur faiblesse. Leur force, puisqu'elles donnent à voir et à penser ce que les disciplines académiques instituées ne veulent ni voir ni penser. Leur faiblesse puisqu'elles ne parviennent pas, du coup, à conquérir une légitimité suffisante pour peser effectivement sur

le cours du monde. Plus spécifiquement, elles ne parviennent pas à faire le poids face à la pensée économique standard généralisée qui est pourtant leur ennemi commun.

La seconde observation est que l'éclatement de cette galaxie post marxiste en ces cinq blocs qui ne communiquent guère et qui ne savent pas bien penser le statut de leurs différences contribue à leur commune faiblesse et à notre commune impuissance face au capitalisme et au néo-libéralisme. Impuissance théorique mais aussi pratique. Pratique parce que théorique. Pour tenter d'en sortir il nous faut tenter de mieux comprendre, d'une part, à la fois ce que nous pouvons et devons garder du marxisme, et ce qu'il nous faut définitivement en abandonner, et, de l'autre, à quelle sortie du capitalisme nous devons effectivement aspirer. Vaste programme! Que je ne vais certainement pas remplir dans les... quelques minutes qui me restent. Je voudrais pourtant indiquer ce qui me semble être les idées principales à débattre. Je le ferai sous la forme de onze thèses, que je ne pourrai qu'énoncer sans avoir le temps de les justifier.

Douze thèses

⊙1. *Contradictions du marxisme.* Si Marx peut être considéré comme le penseur par excellence de la contradiction, c'est qu'il a été lui-même traversé par les contradictions au plus haut point. Et leur victime. On peut en effet tout aussi légitimement le percevoir comme celui qui de tous les modernes s'est montré le plus empreint d'économisme ou/et le plus anti-économiste, le plus utilitariste ou/et le plus anti-utilitariste, le plus humaniste ou/et le plus anti-humaniste, le plus individualiste ou/et le plus holiste, le plus scientiste ou/et le plus anti-scientiste, le plus libertaire ou/et le plus autoritaire etc. Et surtout, à la fois le plus nihiliste et le plus optimiste. Nous avons besoin quant à nous d'une pensée radicale du milieu qui sans renoncer au tranchant de chacune de positions extrêmes parvienne à penser leur médiation et leur équilibre dynamique.

⊙2. *L'économisme.* Dans ce système d'alternance ou de balancier c'est en dernière instance l'économisme qui aura imprimé au marxisme hérité sa tonalité dominante. D'où son incapacité à s'opposer victorieusement et en profondeur au libéralisme et, aujourd'hui, au néo-libéralisme. Il partage en effet

avec eux l'idée que c'est l'économie qui mène le monde, parce que les Hommes sont avant tout des êtres de besoin, affrontés à la rareté matérielle et que, en conséquence, le seul moyen de les satisfaire et d'établir l'harmonie entre eux est de développer la production matérielle au-delà du point de satiété. Cet économicisme se transforme ainsi en un productivisme désormais dévastateur.

Θ3. *Vers une anthropologie alternative.* Au-delà de cette anthropologie économiciste il nous faut tirer les conséquences du fait que les êtres humains ne sont pas tant des êtres de besoin que de désir. Ou, si l'on préfère, que le désir procède du besoin mais l'excède et s'étaye sur lui et l'englobe. Précisons: le désir est désir de reconnaissance. La lutte des classes économiques n'est qu'un cas particulier, aussi important soit-il, d'une réalité plus générale, la lutte pour la reconnaissance. Spécifions encore davantage: *la lutte pour la reconnaissance est lutte pour être reconnu comme donateur (de biens ou de maux).*

Θ4. *Le capitalisme comme hubris du marché.* C'est dans le cadre de cette anthropologie alternative qu'il faut poser la question du statut de la visée d'abolir le capitalisme ou d'en sortir. Après pas mal d'hésitations, l'idée qui semble s'imposer dans les courants de pensée alternatifs est qu'il nous faut sortir du capitalisme mais conserver, voire développer le marché. Telle quelle, cette idée est intenable. Il ne peut pas exister de marché sans capitalistes. Et, donc, sans capitalisme. Un capitalisme dont il faut, bien sûr distinguer différentes variantes, largement irréductibles et conflictuelles: un capitalisme rural ou artisanal, industriel, commercial ou financier. Un capitalisme de petites moyennes, grosses, très grosses ou immenses entreprises. Mais là n'est sans doute pas l'essentiel. Si l'on compare les différentes définitions possibles du capitalisme on s'aperçoit que leur seul trait commun est l'insistance sur un désir d'accumulation infini. On doit donc concevoir le capitalisme comme la démesure ou l'illimitation de l'économie. Comme l'*hubris* du Marché. Sortir du capitalisme c'est rompre avec l'*hubris* économique, marchand et financier.

Θ5. *De l'hubris économique comme sous-ensemble de l'hubris général.* De même que le besoin, et notamment le besoin matériel, n'existe qu'englobé dans un désir de reconnaissance qui l'excède et l'exacerbe, de même l'*hubris* économique et financier n'est qu'un sous-ensemble, aussi important, dévastateur et

démessuré soit-il de l'*hubris* en général. Nous ne parviendrons à lutter contre le néo-libéralisme et à sortir du capitalisme, tel que défini à l'instant, que si nous trouvons les moyens de lutter contre l'*hubris* en général, sous toutes ses formes, contre le désir de toute-puissance qui est la perversion du désir de reconnaissance. Pour cela nous n'avons pas seulement besoin de scénarios économiques, écologiques ou techniques alternatifs – définissant *les cadres d'une possible prospérité sans croissance* – mais autant ou plus d'une *philosophie politique alternative*.

⊙6. *La question du désirable*. Au cœur des contradictions non résolues du marxisme, les condensant toutes, tout en restant la plus invisible, peut-être *parce que* la plus invisible, il y a le télescopage entre le nécessaire et le désirable. C'est parce qu'il y aurait une logique nécessaire de l'histoire, indépendante de toutes les volontés, comme mécanique et inexorable, qu'il faudrait absolument désirer y prendre part. C'est parce que le capitalisme est voué à l'auto-destruction, dont il ne peut résulter que le communisme, que celui-ci devrait être l'objectif le plus désirable. Ou encore, c'est parce qu'il doit advenir nécessairement, qu'on le veuille ou non, que tous devraient le vouloir. C'est le nécessaire qui est désirable, et il est nécessaire de le désirer. On retrouve un raisonnement de même type dans une partie des discours écologiques radicaux ou de la décroissance, quelques que puissent être leurs mérites par ailleurs. C'est parce nous allons nécessairement vers la catastrophe écologique, et donc économique, qu'il nous faudrait absolument désirer une société décroissante. [Aller au-delà du marxisme pour sortir du capitalisme, et donc de l'*hubris*, implique au contraire de définir clairement le type de société que nous désirons voir naître et, en son sein, la place qu'y devra occuper l'économie, au lieu, comme on le fait trop souvent, presque toujours en fait, de dessiner à grands traits les contours d'une économie alternative possible en restant dans le flou le plus total sur le type de société qui pourrait y correspondre.

⊙7a. *Au-delà de la révolution permanente*. Un corollaire du télescopage entre le nécessaire et le désirable, est celui de l'avenir et du passé, de la fin et du début de l'histoire (ou de la pré-histoire). Le communisme terminal, qui doit nécessairement advenir, est désirable parce qu'il retrouve les traits essentiels du communisme primitif. Il est le *Gemeinwesen* perdu et retrouvé. Mais pour le retrouver il faudrait se débarrasser absolument de tout ce qui est survenu entre temps. D'où

l'appel à la révolution permanente (ou ininterrompue), et le déconstructionnisme radical si caractéristique de la pensée postmarxiste et postmoderne. Ainsi conçu, le marxisme doit en rajouter sur la bourgeoisie et sur le capitalisme tels que décrits dans *Le Manifeste du parti communiste*: «Tout ce qui était solide, bien établi, se volatilise, et à la fin les hommes sont forcés de considérer d'un œil désabusé la place qu'ils tiennent dans la vie et leurs rapports mutuels» (trad. Rubel, légèrement modifiée: désabusé/détrompé. Or face à un néocapitalisme qui réalise au moins cette dimension du projet à la fois marxiste et bourgeois en détruisant tout ce qui semblait établi, tout ce qui existe, nous sommes tenus de changer radicalement la perspective de l'émancipation. Notre but ne peut plus être en effet de seulement changer le monde: il doit être aussi de le conserver et de le sauver. D'abord d'assurer sa survie physique et matérielle. C'est le combat des écologistes. Mais aussi de sauver les valeurs qui ont permis à l'humanité de vivre et de progresser, à commencer par les valeurs de l'humanisme et de la démocratie. En un mot, il nous faut sauver à la fois la nature et la culture, en les adaptant à la société que nous voulons construire.

⊙7b. *Au-delà du socialisme et du communisme*. Pour lutter à la fois contre l'*hubris* économique et contre l'*hubris* général, pour nous donner les moyens théoriques et éthiques de sauvegarder la nature et la culture, nous avons besoin d'un corpus doctrinal, d'une idéologie si l'on préfère qui, comme le marxisme en son temps, à la fois permette de porter un diagnostic le plus réaliste possible sur l'état et l'avenir probable du monde, et sur son avenir désirable plausible, sans confondre l'existant, le nécessaire et le désirable. Une doctrine qui explicite ce à quoi nous tenons absolument et pour quoi il vaut la peine de se battre. Une doctrine qui puisse mobiliser en énonçant le désirable comme l'ont fait en leur temps les quatre grandes idéologies de la modernité démocratique: libéralisme, socialisme, anarchisme et communisme. Aucune d'elle ne mobilise encore véritablement (sauf le libéralisme sous sa forme néo, pour faire du fric, ou sous sa forme déconstructionniste pour parachever un processus d'individualisation). La raison en est, en premier lieu, qu'elles ne sont plus à l'échelle, désormais globale, du monde, et, par ailleurs que toutes ont reposé sur la perspective d'un enrichissement matériel sans fin et donc d'une exploitation perpétuelle de la Nature. Or il nous faut désormais inventer un monde commun viable dans le rejet de ces deux postulats. Je propose d'appeler *convivialisme* la doctrine qui se cherche

dans cette direction à travers de multiples courants de pensée ou d'action. Elle représentera une *Aufhebung* à la fois des quatre grandes idéologies modernes et des morales universalisables héritées des traditions religieuses.

⊙8. *Du parcellitarisme.* Cette pensée commune d'un monde commun viable et désirable qui se cherche, devra s'atteler à la reformulation et à l'actualisation des idéaux humanistes et démocratiques qui ont animé la dynamique de la modernité. Cette tâche est d'autant plus urgente, nécessaire et difficile qu'ils ont été dévoyés par la nouvelle organisation dominante du monde qui prévaut depuis une trentaine d'années et dont le néo-libéralisme représente la face la plus visible. Ce qui fait sa force, presque irrésistible, c'est qu'il se présente comme l'instrument de la réalisation ultime de la démocratie et des droits de l'homme. C'est en réalité leur destruction qu'il consomme. Ce qu'il met effectivement en place c'est un *totalitarisme à l'envers*, perversion de la démocratie symétrique à celle des totalitarismes d'hier. Là où ceux-ci voulaient tout (re)conjoindre – hommes, pratiques, idées, savoirs et institutions – dans le grand corps du parti, de l'État ou de la Race, le totalitarisme à l'envers entend tout disjoindre – hommes, pratiques, idées, savoirs et institutions – dans le Marché généralisé. Les totalitarismes d'hier voulaient tout fusionner dans des unités organiques, le totalitarisme à l'envers contemporain entend tout diviser en parcelles. Il se présente comme un parcellitarisme.

⊙9a. *De l'individualisme.* Cette situation engendre une grande ambiguïté contemporaine des idéaux individualistes, déjà présents chez Marx, comme l'a particulièrement bien montré Michel Henry, et qui sont au cœur de la philosophie de Gorz et de sa pensée de l'autonomie. Si l'on ne précisait pas attentivement le statut de cet idéal l'individu autonome risquerait fort de se confondre avec le simple *homo oeconomicus* ou avec l'agent parfaitement adapté au parcellitarisme. Le convivialisme ne peut pas être une politique de l'individu mais du sujet, en entendant par ce mot l'équilibre dynamique à rechercher entre les figures de l'individu, de la personne, du citoyen et de l'Humain.

⊙9b. *Quelle morale à venir?* À partir du moment où l'on cesse de télescoper l'existant, le nécessaire et le désirable, et où donc la question du souhaitable se pose dans toute son ampleur et en pleine clarté, pour elle-même, il devient impos-

sible d'échapper à la question des règles que chacun doit respecter pour que ce désirable puisse effectivement advenir. À la question de l'éthique et de la morale, donc. N'ayons pas peur de ces gros mots. Une morale à la fois énonce ce que l'on doit s'interdire («un homme ça s'empêche»), les renoncements à effectuer, et ce qu'il y a à gagner à ce renoncement. Individuellement et collectivement. À quelle morale post-marxiste et post-capitaliste, individuelle et collective, devons-nous donc nous référer? C'est là la question la plus difficile à affronter. Qu'est-ce qui peut justifier des interdits si Dieu n'existe plus, et s'il n'existe non plus ni Enfer ni Paradis? La crainte de l'enfer sur terre, sans doute. Mais ce n'est pas suffisant, il faut aussi alimenter le principe-espérance et montrer à chacun ce qu'il aurait à gagner, psychiquement et matériellement, à l'avènement d'une société post-hubris. Vastes questions! À traiter en suivant au moins les trois pistes suivantes:

1. Prendre au sérieux la thèse de Marcel Mauss selon laquelle c'est dans le respect de la triple obligation de donner, recevoir et rendre que se trouve «le roc de la morale éternelle».

2. Est donc immoral ce qui prétend s'exclure des règles de la réciprocité: l'*hubris* et la corruption.

3. L'idéal démocratique, travesti par le néo-libéralisme et le parcellitarisme, n'est plus conçu que comme une conquête permanente de nouveaux droits individuels. Or les droits des uns sont les devoirs des autres. Il ne peut pas exister de démocratie viable sans devoirs de tous envers elle.

Θ10. *Quel sujet collectif?* La leçon la plus importante à retenir du marxisme est peut-être que les idées ou les valeurs n'ont aucune force, qu'elles sont incapables de devenir effectives si elles ne sont pas portées et défendues par des classes ou des groupes sociaux qui s'en emparent, les font leurs, les défendent et les portent. Par ce que Max Weber appelait les Träger, les groupes supports de telles ou telles valeurs. L'invocation du prolétariat, sujet métaphysique, surchargé par la théorie de tâches multiples et irréalisables, a représenté une réponse fautive, imaginaire, à un vrai problème. Plus aigu que jamais aujourd'hui: qui a intérêt, matériel et idéal, à faire naître une société convivialiste, fondée sur un projet de prospérité sans croissance? André Gorz avait esquissé une réponse à cette question en appelant à «la non classe des sans-statuts», ou encore à «la non-classe des prolétaires post-industriels». Mais une telle référence est trop négative. On ne bâtira pas un monde humain post-croissance viable uniquement

avec des «sans» qui n'auraient rien à perdre que leurs manques. On voit bien, ou on devine qui aurait intérêt à dépasser le capitalisme. Peut-être sont-ils même déjà les 99%, à cela près, qui est énorme, qu'à court terme chacun a davantage intérêt à préserver l'existant, son emploi et ses sources actuelles et à peu près garanties de revenu. Mais encore leur faut-il pouvoir énoncer ce qu'ils partagent et à partir de quoi ils peuvent bâtir un monde commun. Si une partie des motivations à une sortie effective du capitalisme, et donc de l'*hubris*, doit procéder du souci de sauver le monde, du *care* au sens le plus large du terme, alors le lien entre les activistes d'une prospérité sans croissance sera nécessairement un lien moral qu'il ne faut pas avoir peut d'affirmer comme tel.

⊖II. *Quelle organisation?* Restera alors à affronter l'autre problème classique du marxisme, celui du type d'organisation susceptible de transformer la classe en soi en classe pour soi. En un ensemble de sujets désormais conscients de ce qui les unit et effectivement rassemblés. Car il est trompeur de laisser entendre que les évolutions souhaitables pourraient se dérouler d'elles-mêmes, sans affrontement avec le capital et les institutions existantes, comme si un nouveau monde pouvait se développer seul et librement au sein du monde actuel et faire tomber celui-ci, comme un fruit mûr, hors de toute logique d'affrontement. Il est clair que le schéma classique de la révolution, -celui-là même dont A. Gorz avait fortement contribué à dissiper le mirage – est totalement obsolète, celui de la prise de pouvoir à un moment donné, dans un pays déterminé, par un groupe déterminé opposé à une classe déterminée, présente et visible. Non seulement les 99% potentiels ne forment-ils pas une classe, non seulement sont-ils très inégalement répartis selon les pays et les moments, non seulement n'ont-ils pas encore conscience de ce qui pourrait les réunir au-delà de leurs indignations spécifiques, mais leurs ennemis sont à la fois insaisissables, illocalisables et redoutables. Comment lutter contre des capitaux, condensés de toutes les puissances, qui peuvent se déplacer en quelques nanosecondes, qui peuvent s'acheter toutes les fidélités, et jusqu'aux complicités actives du crime organisé? Déjà, en se posant la question des modalités possibles de constitution d'une nouvelle internationale post-marxiste.

⊖I2. *Concrètement: lutter contre les inégalités et contre la corruption.* De ce qui précède il n'est possible de déduire directement aucun projet politique

déterminé. Mais les deux orientations qui peuvent faire consensus à l'échelle mondiale, dès lors qu'on les prendrait au sérieux et à cœur sont: 1°) la lutte contre la corruption, endémique, aux États-Unis, comme en Chine ou en Russie, au Moyen-Orient comme en Afrique et en Amérique latine et qui suscite un sentiment de révolte générale. 2°) La lutte non égalitariste contre les inégalités, résultat le plus immédiat de l'*hubris*. Elle implique de déclarer aussi obscènes et indignes l'extrême misère que l'extrême richesse, et d'instituer en conséquence un revenu minimum et un revenu maximum. Le reste suivra.

PARAGGI

Appunti sulla genesi filosofico-politica della prospettiva convivialista

FABIO CIARAMELLI

Egoismo e pluralismo

La «cultura dell'egoismo»¹ va considerata una caratteristica generale della nostra epoca, connessa alla “crisi dello spirito pubblico nel mondo occidentale”², a patto di togliere alla nozione di egoismo la sua accezione moralistica e vedervi invece, come suggeriva Kant nell'*Antropologia*, l'opposto del *pluralismo*, cioè di «quel modo di pensare per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta soltanto come cittadini del mondo»³.

La cultura dell'egoismo ha difficoltà radicali a rispettare il pluralismo perché, incentrata e come imprigionata sul primato dell'ego separato mirante esclusivamente alla sua solitaria indipendenza, non riesce a pensare la pluralità umana e perciò la riduce a una funzione della forma dell'io. Insomma, a conti fatti, la cultura dell'egoismo considera l'ego, nel suo sostanziale isolamento, unico e universale punto di partenza.

Ne consegue coerentemente che tutto debba essere ricondotto all'ego, alle esigenze dell'io singolo, ai suoi punti di vista, in definitiva alla sua dimensione privata. Una dimensione, questa, che inevitabilmente risulta falsata, proprio per l'exasperazione della sua unilateralità, dal momento che il fondamento della stessa individualità dell'io, nel caso degli esseri umani, proprio in quanto esseri parlanti, è inevitabilmente la relazionalità, cioè il riferimento alla pluralità umana. Questa dimensione relazionale e comunitaria è una dimensione sempre fungente o operante, anche nei casi in cui non sia tematizzata. Solo tra gli esseri

1 Cfr. C. Castoriadis – C. Lasch, *La cultura dell'egoismo (l'anima umana sotto il capitalismo)*, con una post-fazione di J.P.Michéa, Elèuthera, Milano 2014.

2 S. Maffettone, *Narcisismo virus dell'Occidente*, «Il Sole 24 ore», 16 marzo 2014, p. 30.

3 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 12.

umani, per riprendere un celebre passo di Fichte, ciascuno di noi è diventato umano: cosa che diviene intuitiva se ci si riferisce al modo, sempre e solo interattivo e conviviale, con cui *l'infans* impara a parlare, apprende cioè la lingua determinata del gruppo sociale concreto in cui vive.

La cultura dell'egoismo, cioè in definitiva la dimensione solpisticistica del discorso filosofico, non è adeguatamente superata neanche dal suo opposto simmetrico, cioè dal sociologismo, implicante un approccio di tipo socio-centrico, consistente nell'adattamento alla stabilità dell'ordine costituito, considerato come un'invariante in fin dei conti imm modificabile. Una simile impostazione cerca tutte le ragioni dell'umano nella società positiva, nella sua datità empirica, costituita così e non altrimenti, e perciò – come ha scritto Aldo Masullo – «finisce, più o meno consapevolmente, per considerare questa come il fenomeno necessario dell'assoluta unità dell'essere; e comporta così, obiettivamente anche se non sempre esplicitamente, una metafisica del fondamento. Il socio-centrismo è perciò anche un'espressione ideologica di situazioni in cui il Potere esercita fortemente la sua azione repressiva»⁴.

Ciò che fuoriesce davvero dalla cultura dell'egoismo non è dunque il sociologismo dell'adattamento all'ordine costituito ma la consapevolezza esplicita della dimensione comunitaria che nella sua originarietà caratterizza l'umano ben prima della stabilizzazione dell'ordine costituito. Qui ha luogo la genesi inevitabilmente relazionale e pluralistica del senso, cioè dell'ordine simbolico e istituito dei significati sociali. Concluderò questa prima parte della mia riflessione con una breve citazione tratta da un testo ancora inedito di Nancy sulla fraternità, che mi sembra ben riassumere il senso di questa prima parte del percorso: «L'ordine sociale, giuridico e politico non può assumere e far suo il registro del senso. Può solo prepararne i contorni. Ma è essenziale che lo faccia e che per farlo sappia indicare da se stesso che oltre la legge scaturisce il senso»⁵.

4 A. Masullo, *Il senso del fondamento* (1967), nuova edizione a cura di G. Cantillo, Napoli 2007, p.160.

5 J. L. Nancy, *Fraternité*, inedito.

La nozione di interdipendenza, cardine d'un pensiero adeguato alla pluralità originaria dell'umano

Nel corso di un'intervista sul *Manifesto del convivialismo*, di recente tradotto in italiano da Francesco Fistetti⁶, il sociologo e filosofo francese Alain Caillé, cofondatore del MAUSS (Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali) e teorico del dono, chiarisce che la pretesa della prospettiva convivialista consiste in un rinnovamento radicale della filosofia politica attraverso la riflessione sulla «interdipendenza», nozione cardine che implica un superamento tanto dell'egoismo quanto del sociologicismo, di cui abbiamo appena parlato. Entrambi hanno dato luogo nella moderna civiltà occidentale a un antropocentrismo individualistico, di cui vanno superate unilateralità, parzialità e autoreferenzialità. Nel passaggio dall'età moderna all'età globale è divenuto evidente che gli enormi problemi della convivenza umana non possono essere affrontati adeguatamente senza tener conto delle innumerevoli interdipendenze che caratterizzano il radicamento degli esseri umani in contesti comunitari, sociali e naturali, che la modernità ha troppo in fretta rimosso, nell'ansia di accelerare la “dissoluzione” – già evidenziata da Marx – di tutto ciò che si presentava come solido, stabile e di conseguenza limitante l'espansione delle iniziative individuali. Infatti, riconducendo tutto alla prospettiva del soggetto singolo, che si presume indipendente e autonomo perché isolato, la versione dominante della filosofia moderna finisce col perdere la complessità delle relazioni umane alla base dei processi reali; la conseguenza operativa di questo disconoscimento dell'interdipendenza degli esseri umani tra di essi e con l'ambiente naturale che li ospita è l'aumento esponenziale del rischio di autodistruzione. Come precisa Caillé nell'intervista citata, «noi siamo gli eredi delle grandi filosofie politiche della modernità: il liberalismo e il socialismo, con i loro derivati che sono l'anarchismo e il comunismo. Queste quattro dottrine non sono più all'altezza dei problemi attuali. Perché tutte e quattro si basano su una visione erronea dell'uomo, visto come un “*homo œconomicus*”. Le quattro dottrine avevano infatti in comune l'idea che il problema principale dell'umanità fosse la mancanza di mezzi per soddisfare i bisogni materiali. Che l'uomo è un essere di bisogni mosso dalla

6 Cfr. A. Caillé, *Per un manifesto del convivialismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2013. Se ne può leggere il compendio pubblicato in questo numero, infra pp. 13-18.

rarità e che, quindi, la soluzione primaria è la crescita. Ora, questa visione antropologica è sbagliata – gli uomini non sono esseri di bisogni ma di desideri, e la soluzione proposta è diventata impossibile, anzi pericolosa: la crescita regolare, permanente, del PIL non può più essere una soluzione. Perché in primo luogo non c'è già più nei paesi ricchi – non conosceremo mai più il tasso di crescita dei “trent'anni gloriosi” [ndr. del dopoguerra] – e in secondo luogo, nei paesi emergenti essa rallenterà e non sarà più ecologicamente sostenibile»⁷.

La prospettiva convivialistica non è, dunque, caratterizzata, come ben mostra Fistetti nella parte conclusiva della sua recente ricostruzione storiografica della filosofia novecentesca, né dall'utopismo à la Bloch né dal prometeismo spesso ingenuo delle filosofie che riponevano aspettative palingenetiche nel progresso della tecno-scienza. Al contrario, scrive Fistetti, «il convivialismo cerca di dare una risposta al fallimento della “speranza utilitaristica” coltivata dall'Occidente di superare il “conflitto tra gli uomini” attraverso l'incremento della crescita materiale per tutti»⁸. Ma non si tratta nemmeno di riabilitare nostalgie premoderne, che si rivelano scorciatoie improponibili e autoritarie.

Occorre invece lavorare per un approfondimento della rivendicazione moderna circa la dignità umana, allargandone tuttavia il significato e – valorizzando la nozione cardine di interdipendenza – cessare di riferire la dignità alla sola dimensione della razionalità. È perciò necessario anzi indispensabile un allargamento della dignità umana fino a ricomprendere dentro la razionalità le esperienze della sensibilità e della vulnerabilità, essenzialmente legate alla relazionalità umana. Una preoccupazione del genere ha spinto Stefano Rodotà all'inizio del suo ultimo libro dal titolo fortemente arendtiano⁹ a considerare come caratteristica dell'età globale una vera e propria «rivoluzione della dignità»¹⁰, attraverso la quale la «rivoluzione dell'uguaglianza», promessa ereditata dall'età moderna e purtroppo non mantenuta nel secolo breve, ha conosciuto una decisiva radicalizzazione. Questa nuova declinazione dell'uguaglianza sulla base del

7 A. Caillé, *Il convivialismo, un'idea nuova per evitare la catastrofe*, intervista a cura di O. Nouailas, 28 giugno 2013, <http://www.gruppolaico.it/2013/06/28/il-convivialismo-unidea-nuova-per-evitare-la-catastrofe/> (consultato il 14 marzo 2014).

8 F. Fistetti, *Il Novecento nello specchio dei filosofi*, D'Anna, Messina-Firenze 2013, p. 249.

9 S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 14.

10 Per un'analisi più dettagliata della questione, cfr. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 183 e ss.

decisivo riferimento alla dignità consente di evitare il rischio di omologazione universalistica e di dispotismo connesso storicamente alla rivendicazione d'uguaglianza¹¹, orientandosi viceversa verso il riconoscimento e il rispetto della *diversità* degli esseri umani¹².

Ed è ancora una radicalizzazione (verso la sensibilità) e un allargamento (alla pluralità) della razionalità moderna che si ritrova al centro dei movimenti filosofici che hanno preceduto e preparato la prospettiva convivialista, essenzialmente le filosofie della cura, provenienti dal femminismo, e la teoria del dono, assurto a partire da Marcel Mauss a vero e proprio paradigma delle relazioni sociali. Ciò che le accomuna, come ha mostrato Fistetti, è la considerazione di una prassi sociale determinata – la attività di cura con cui ci si preoccupa di mantenere il mondo delle relazioni umane, sensibili, corporee che ci costituisce come individui incarnati, lo scambio di doni in quanto struttura relazionale che inaugura l'ordine del senso – come origine istituyente del sociale. Considerazione importante perché permette di superare l'acosmismo in cui culminava la teoria dell'azione di ispirazione aristotelica elaborata da Hannah Arendt. Qui invece il mondo comune degli esseri umani, nella loro concreta sensibilità corporea, è considerato fin dall'inizio l'orizzonte della prassi di cui la cura e il dono colgono caratteristiche decisive. Va infine notato che la conflittualità non è assente da questa concezione della prassi sociale, che però non la riduce alla sola dimensione degli interessi economici.

Il riferimento esclusivo alle motivazioni economiche e la fine del primato indiscutibile della crescita

L'immaginario dello sviluppo economico e del progresso sociale e civile, sia nella cultura liberale sia in quella marxista, è stato sempre accompagnato da una sua giustificazione ideale – certamente anche ideologica – che esprimeva dei contenuti in base ai quali la crescita economica veniva valorizzata come via d'accesso

11 Dall'analisi di questo rapporto tra rivendicazione democratica dell'uguaglianza e deriva verso dispotismo e unanimità muove la brillante e profonda ricostruzione del contributo di filosofi e giuristi all'avvento della democrazia di massa, proposta di recente da Biagio de Giovanni (*Alle origini della democrazia di massa. I filosofi e i giuristi*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013).

12 G. Hotois, *Dignité et diversité des hommes*, Vrin, Paris 2009.

al raggiungimento di determinati obiettivi sociali. Ma con la crisi delle ideologie le cose sono cambiate. L'immaginario del progresso «sopravvive ormai soltanto come un guscio vuoto, privato di qualsiasi contenuto di valore, di qualsiasi contenuto che le persone possano valorizzare senza riserve. Questo immaginario e le ideologie che ne hanno tratto profitto costruivano la storia umana come una marcia verso una libertà, una verità e una felicità sempre maggiori. Certo, era orribile e derisorio quel *sempre maggiori*, ma non si riferiva a una cosa di poco conto: riguardava oggetti che nella società tutti sarebbero stati d'accordo a valorizzare»¹³. Ciò che, grosso modo a partire dal diffondersi del benessere negli anni che Pasolini aveva chiamato della «mutazione antropologica» degli italiani, ha preso il posto dell'ideale del progresso, come tendenza orientata alla realizzazione di una dimensione dell'esistenza umana valorizzata insindacabilmente da tutti, è stato senza dubbio l'espansione indefinita dei consumi. In questa aspettativa, negli anni della "speranza utilitaristica" la maggioranza degli individui ha visto la principale conferma della propria libertà e l'unico modo sensato e plausibile di accrescere la propria felicità.

Ciò che è accaduto negli ultimi dieci, quindici anni rappresenta uno scenario ancora diverso. Gradualmente il costituirsi su scala planetaria di un unico mercato competitivo, il predominio del capitalismo finanziario, la bolla speculativa e il crack del 2008 hanno rivelato che, dal punto di vista del sistema economico-finanziario e della sua logica di autoriproduzione, l'incremento dei consumi non è l'obiettivo del sistema economico, ma deve a sua volta ritenersi finalizzato alla massimizzazione dei profitti. È quest'ultima l'unico, vero e inderogabile imperativo di sistema: al tempo stesso la ragione della sua tenuta e il mezzo principale della sua riproduzione.

Ma perseguire con coerenza e razionalità la massimizzazione dei profitti, nel contesto planetario dell'odierna economia di mercato, non garantisce in alcun modo la tenuta degli equilibri sociali e delle garanzie giuridiche conquistati nei Paesi occidentali negli anni del boom economico e della creazione della società del benessere. La massimizzazione dei profitti entra in rotta di collisione brutale con i desideri e i progetti di espansione dei consumi, con le aspettative economiche individuali e le stesse aspirazioni sociali e politiche miranti a incrementare la

13 C. Castoriadis, *Quale democrazia?* (1990), in Id., *La rivoluzione democratica*, Elèuthera, Milano 2001, pp. 119-158.

democrazia, ad allargare lo spazio dei diritti, e rendere effettive le rivendicazioni di dignità. È come se a un certo punto qualcosa nel meccanismo auto-propulsivo del sistema finanziario, allargatosi su sfera planetaria, si fosse inceppato. La massimizzazione dei profitti come fine ultimo e valore esclusivo s'è rivelata una minaccia per i livelli di benessere e di sicurezza sociali dell'Occidente, colpiti duramente dalla recessione. In tal modo, minacciando l'espansione dei consumi, oggetto privilegiato se non unico dei desideri di massa e movente fondamentale del sostegno individuale all'economia capitalistica, la crisi finanziaria ha messo a nudo le contraddizioni sociali e politiche dei nostri sistemi democratici.

Come era stato già mostrato a sufficienza da Zygmunt Bauman in uno dei suoi primi libri sulla globalizzazione¹⁴, la crisi finanziaria degli ultimi anni comporta che le conseguenze della globalizzazione sulla vita della maggioranza degli individui che si collocano per così dire sul versante passivo della stessa, vadano oltre gli effetti devastanti della recessione e comportino l'aumento dell'insignificanza e dell'esclusione: esclusione non tanto e non solo dal processo produttivo di benessere e di ricchezza, ma dalla produzione dei significati sociali

A partire dal crack del 2008 la crisi finanziaria fa venire a galla l'insostenibilità del primato indiscutibile della crescita economica come motivazione culturale, morale e politica¹⁵. I Paesi che conoscono ora lo sviluppo economico che noi abbiamo conosciuto negli anni del boom non sono automaticamente destinati alla democrazia. Le motivazioni sociali e politiche non sono la conseguenza immediata dello sviluppo delle forze produttive. La prospettiva convivialista si presenta perciò come non solo come un punto di vista intellettuale ma anche come una presa di posizione e un impegno etico e politico e perciò che non la collocano affatto di fuori della modernità, ma la configurano come una radicalizzazione della sua razionalità. Lavorare nella prospettiva d'un nuovo paradigma di razionalità che escluda la deriva economicistica d'una crescita slegata dal progresso civile è il modo migliore per liberare la nostra epoca dalle nostalgie paralizzanti e autoritarie delle tradizioni premoderne.

14 Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1999.

15 M. Á. Lorente – J. R. Capella, *El crack del año ocho. La crisis. El futuro*, Mínima Trotta, Madrid 2009. Del solo Capella si può vedere anche *La nuova barbarie. La globalizzazione come controrivoluzione conservatrice*, Dedalo, Bari 2008.

Fenomenologia del dono e del riconoscimento: un viaggio attraverso gli epistolari di Cristina Campo, Virginia Woolf e Antonio Gramsci

FIorenza LOIACONO

I testi che aiutano a vivere sono quelli in cui ci si riconosce,
ci si riconosce anticipando, si scopre di sé quel che non era tutto formato
{M.Pieracci Harwell}

A R. e alle lettere che hanno segnato il nostro incontro

Ad A., εις ἀεὶ.

Esiste una dimensione dell'esperienza umana e letteraria attraverso la quale le dinamiche del dono e del riconoscimento assumono consistenza, fino a essere intraviste e indagate dall'esterno: le lettere fra individui – scrittori, poeti, filosofi – dotati di profonda conoscenza di sé e dell'altro, capaci di riversare in questo luogo dell'anima la propria essenza, raggiungendo vertici elevatissimi di riconoscimento reciproco. Il valore umano di simili corrispondenze epistolari – perché di queste si tratta – non resta confinato ai testi, ma si estende ai lettori che con amore e sensibilità si accostano a questo genere di opere, spesso considerate, a torto, il prolungamento “di nicchia”, il surplus, di una produzione letteraria già sufficientemente riconosciuta. Esse possono in realtà costituire un saldo modello di riferimento in rapporto alla cura, all'*attenzione*¹ di cui può essere capace una creatura umana nei confronti di un'altra. Il lettore si accosta intellettualmente ed emozionalmente al senso, profondo, di dedizione che si compie quando un individuo si accorge di un altro, vede in lui o in lei parti della propria anima e glieli affida, attraverso le emozioni, i vissuti di gioia e di sofferenza, portando in dono la sua esistenza: gli interessi, le passioni, le preoccupazioni, le notizie sul mondo esterno, in un gioco scambievole in cui il riconoscimento di chi si è e di chi è l'altro ne risultano approfonditi ed esaltati. Dal nostro specifico punto di

1 S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.

vista, l'aspetto preminente di questi epistolari è rappresentato da un darsi che pone al centro non solo la propria vita ma anche quella dell'interlocutore, dove il racconto implica sempre la presenza di sé in relazione all'altro, al suo sguardo, ai suoi bisogni, mentre si dipanano i movimenti dell'anima.

Le lettere (1953-1967) di Cristina Campo ("Vie") a Leone Traverso ("Bul") – cui era stata legata da un rapporto sentimentale –, quelle all'amica Margherita "Mita" Pieracci (nel periodo 1955-1975), le lettere di Virginia Woolf alla «dearest creature» Vita Sackville-West (dal 1923 al 1941) e, infine, di Antonio Gramsci ai figli durante gli anni del carcere, illuminano e rimandano, nella complessità di scambi non sempre costanti, la portata del reale coinvolgimento emotivo e del senso di appartenenza a se stessi e al mondo.

In riferimento ai tre piani del riconoscimento citati da Honneth², gli epistolari sembrano richiamare in particolare quello dell'amore, che qui appare come fulcro del rapporto, ma diventano anche un utile mezzo per comprendere come si sviluppi e si esprima l'attenzione verso l'Altro, dato che le autrici e gli autori furono coinvolti in cause di impegno sociale riguardanti i diritti degli ultimi e i doveri della società nei loro confronti. Le espressioni intellettuali e sentimentali che qui osserviamo rimandano spesso ad altre esistenze e ai problemi che le affliggono: chi legge può entrare in un universo sentimentale che richiama subito un altro, dove lo sguardo afferra, esplora e si scopre solidale.

Offrendo degli esempi di impegno nei confronti dell'umanità, un'opera letteraria può costituirsi come stimolo di attenzione – intesa nell'accezione data da Simone Weil, quale forma più pura e rara di generosità – e di riconoscimento³, indispensabili per una rifondazione delle società umane in senso più democratico ed egualitario.

Riconoscere gli altri è innanzitutto riconoscere se stessi, e non a caso, fra i filosofi e gli scrittori che svilupparono una profonda conoscenza di sé, la spinta all'azione ebbe spesso come orizzonte il destino degli ultimi, degli sventurati – i *malheurs*, le creature dei diritti e dei doveri negati.

Cristina Campo, mentre lavora intensamente alle traduzioni di alcune opere di Simone Weil, sulle cui fondamenta eresse gran parte del suo pensiero⁴, scrive

2 A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2003.

3 A. Caillé, *Riconoscimento e sociologia*, in «Postfilosofie», n. 5/2008.

4 Cfr. M. Pieracci Harwell, *Cristina Campo e i due mondi*, postfazione a C. Campo, *Lettere a*

lettere in cui, accanto agli interessi intellettuali e alla ricerca di sé, allunga lo sguardo sul mondo esterno e si impegna, contro l'arresto di Danilo Dolci a Partinico⁵ o per la causa libertaria di Cipro⁶. Così Virginia Woolf, nel pieno dello scambio amoroso, della condivisione dei vissuti profondi e del riconoscimento reciproco che caratterizza la sua corrispondenza con l'amica Sackville-West, tiene nel frattempo delle conferenze e scrive un saggio sulla condizione femminile, invitando le donne a battersi perché la società riconosca loro un ruolo che non le confini fra le mura domestiche come era avvenuto per secoli⁷. Antonio Gramsci scrive dal carcere ai figli Delio e Giuliano, lontani da lui migliaia di chilometri, lettere sui ricordi dell'infanzia, sul mondo della natura e degli animali, da cui filtra il dovere della responsabilità, del rispetto, dell'attenzione verso gli esseri umani e le altre creature viventi.

In un percorso che dalla dimensione privata si estende a quella pubblica, la capacità di vedere l'altro viene a configurarsi come esercizio e modello di pratica esistenziale, in cui vita e impegno coincidono. Il lettore si trova di fronte alle espressioni più intime – e dunque più autentiche – di molteplici esistenze che con le parole si muovono attraverso spazi permeati dal senso della presenza-assenza: si scrive quando la persona non è lì, ma è ben presente nella mente, a tal punto che sullo sfondo si scorge un movimento del sentire e del rappresentare continuamente oscillante tra sé e l'altro: «Davvero scrivendo mi sembrava di averla qui, seduto compostamente sul divano a fiori, o addirittura, quando parlavo di Shakespeare, in cucina mangiando le mie frittelle sbilenche...»⁸ – scriverà Cristina Campo a un amico.

Lo spazio appare condiviso *a priori* e le azioni di autoreferenzialità si perdono nella considerazione costante del punto di vista altrui. Il tempo è quello dell'*attesa*, e l'attesa per Campo (e ancor prima per Weil) non è altro che atten-

Mita, Adelphi, Milano 2008, p. 395.

5 Danilo Dolci era stato arrestato nel 1956 mentre lottava a fianco degli abitanti di Partinico, devastati da condizioni di estrema povertà.

6 Nel 1956 C. Campo incontrò I. Silone per una petizione intesa a salvare un poeta cipriota, Kranidiotis, condannato a morte durante la guerra di Cipro.

7 Il 1929 è l'anno di uscita del saggio *Una stanza tutta per sé*, basato su due conferenze tenute nel 1928 dalla scrittrice a Newnham e Girton, college femminili dell'Università di Cambridge.

8 C. Campo, *Un ramo già fiorito. Lettere a Remo Fasani*, Marsilio, Venezia 2010, p. 35.

zione, speranza, «la forma più assoluta di immaginazione»⁹, dove il movimento verso l'altro e dall'altro si inserisce in uno spazio-tempo di possibilità e potenzialità di idee e sentimenti, in cui, con libertà, il vuoto viene percorso per poter essere colmato¹⁰. L'Altro è immaginato, ri-pensato, ri-scoperto, e reso più prezioso, perché di lui o di lei si sente il desiderio; solo nello spazio dell'assenza può maturare, infatti, quel tipo di pensiero in grado di sopperire alla mancanza¹¹.

Si tratta di possibilità ben diverse da quelle attualmente offerte dai social network, luoghi di scrittura breve e massiva, di profondità smarrita, dove il linguaggio si uniforma, il contatto avviene velocemente e in superficie, fagocitando l'ampiezza delle vite, dei pensieri e dei sentimenti. Lo sguardo non è più uno "sguardo dell'anima" e lo spazio dell'immaginazione si contrae e ritira. L'Altro è sostituito dagli *altri*, colti attraverso le espressioni dell'apparenza: le fotografie, le frasi a effetto, i video; il desiderio di riconoscimento, comunque presente e spasmodico, si situa in un universo fittizio, fissandosi intorno ad una dimensione narcisistica: si ricerca attenzione attraverso il sensazionalismo, per confermare il proprio sè; o la si sperimenta nei confronti degli altri come mera curiosità. Su immagini superficiali, costruite in senso bidirezionale, il riconoscimento autentico appare improbabile se non impossibile. Non esiste spazio per l'attesa; meccanicamente e nel tempo di un istante, evitando di percorrere il vuoto, ci si ritrova innanzi a una distesa sconfinata di frasi e volti che si mostrano senza donare, di fatto, nulla. Non c'è reale desiderio né vera mancanza; il bisogno permane in uno stato di inappagamento e "non pensabilità", alla mercè dei soliti gesti, reiterati all'infinito.

In questo scenario l'estinzione degli epistolari, il diffondersi di forme di comunicazione veloce e di sollievo apparente al dolore, alla solitudine, al turbamento, alla paura della morte, immutati da millenni, appaiono a dir poco catastrofiche. Anche quando i social network sembrano configurarsi come il luogo della mobilitazione solidale, viene piuttosto da chiedersi se non si stia compiendo in essi un mutamento del concetto stesso di *umanità* e una scissione tra vita e impegno, dove la prima è abbandonata alla realtà concreta, e il secondo disperso nell'altra, virtuale, imprigionato in miliardi di sterili "click". Una

9 Ivi, p. 154.

10 Cfr. C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 70.

11 W. R. Bion, *A theory of thinking*, in «International Journal of Psycho-Analysis», n. 43/1962.

condizione non certo vicina alla dimensione *solitaire et solidaire* che era stata di Weil, Camus, e della stessa Cristina Campo, che aveva già colto, peraltro, nell'avvento della televisione l'elemento mostruoso dell'anima che si distacca dal corpo.¹²

Cristina Campo, Virginia Woolf e Antonio Gramsci, da luoghi e in condizioni molto differenti scrissero per gran parte della vita a molte e ad alcune persone in particolare. E sempre nelle loro lettere emergeva un intreccio inestricabile fra la profonda conoscenza di sé e quella del mondo, restituita a coloro ai quali o alle quali si affidarono, o decisero di raccontare, obbedendo alle leggi dell'affinità intellettuale e dei sentimenti. Sulla base di simili presupposti, in queste lettere si costituì generalmente una spontanea e mutua attenzione, una partecipazione di sé alla vita dell'altro, uno scambio di doni dell'anima, e in certi momenti anche di veri e propri oggetti concreti, come i libri (gli *Inni di Hölderlin* da parte di Campo a Mita, *Pinocchio* da parte di Gramsci ai figli) o le preziose derrate alimentari che l'aristocratica Sackville-West fece pervenire all'amica in tempo di guerra:

Se la mia ammirazione per te potesse crescere ancora, sarebbe per il fatto che il tuo burro divino è arrivato la mattina di Natale [...] Oh che regalo! Oh Vita, che Cornucopia d' Abbondanza sei!¹³

La gioia, l'attesa e l'impazienza che gravitano intorno all'arrivo delle lettere, lasciano ravvisare in esse la prima espressione del dono reciproco, e l'esigenza di reciprocità si manifesta come dato incontrovertibile, esprimendosi nella difficoltà a significare l'assenza:

Perché non scrive, Mita? Il silenzio si è fatto assordante in questi giorni.¹⁴

Non capisco perché non mi scrivi, ma forse tocca a me, solo che tu sei in una situazione migliore di me, per scrivere lettere.¹⁵

12 Cfr. C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 31.

13 V. Woolf in V. Sackville-West – V. Woolf, *Adorata creatura. Le lettere di Vita Sackville-West a Virginia Woolf*, La Tartaruga, Milano 2002, p. 446.

14 C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 42.

15 V. Woolf in V. Sackville-West – V. Woolf, *Adorata creatura*, cit., p. 62.

Non mi avete più scritto, perché? Da tanto tempo. [...] Scrivetemi tante cose, tutt'e due.¹⁶

La protesta sorge infatti spontanea nel momento in cui lo scambio di vissuti, che qui continuamente si rinnova, genera un legame dove l'altro diventa parte di sé, indispensabile a ritrovare il proprio centro, e dove tuttavia persino il silenzio può assumere i connotati della pienezza:

Non l'ho lasciata un attimo sola in questo tempo terribile e prezioso [...] nel quale, dal visibile, il rapporto tra due creature deve trasferirsi nell'invisibile.¹⁷

Nella densità di senso che viene a raccogliersi in uno spazio ristretto, i gusti, i caratteri, l'essenza di entrambi gli interlocutori vengono alla luce, guidando il lettore verso una migliore conoscenza di sé, in una sorta di effetto di rispecchiamento.

Nel caso di Cristina Campo, il rapporto epistolare con Leone Traverso si snoda attraverso gli interessi letterari, le conoscenze comuni, le espressioni e gli atti di solidarietà a supporto delle cause sociali che condividevano. I doni scambiati consistono quasi sempre di libri; e anche quando ne è sprovvista, Cristina dà l'impressione di ricambiare tenendo fede alla bellezza e al suo valore:

Accetta per il momento da me questo pezzetto di broccato; è una cosa molto piccola certo, ma la più bella che abbia.¹⁸

Nelle varie fasi del riconoscimento sono compresi alcuni passaggi critici, che nello svelare la conoscenza di sé e dell'altro, conducono anche alla constatazione di essere a tal punto differenti da non poter più procedere insieme come era stato sin dall'inizio:

Quella, Vie, è la gente del tuo paese – come dicevi – non io: quell'impeto raccolto, quella perseveranza oltre la speranza, quel respiro anche nell'angustia più tremenda,

16 A. Gramsci, *Fiabe*, Clichy, Firenze 2013, p.37.

17 C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 268.

18 C. Campo, *Caro Bul. Lettere a Leone Traverso (1953-1967)*, Adelphi, Milano 2007, p. 66.

voluta. [...] Vedi, Vie, tu mi socchiudi ogni volta altri cieli, fai vibrare in me l'illusione di altre possibilità, che poi basta una grave stanchezza a distruggere.¹⁹

Nonostante le divergenze, il dialogo non si interrompe, prosegue lo scambio delle opinioni sugli autori e le autrici, l'ammirazione reciproca per i rispettivi talenti, *l'attenzione* nei momenti di sofferenza. Soprattutto in questi, «quando tutti i demoni sembrano scatenati sulle mie orme», Vie ne fa esplicita richiesta: «È troppo tempo che non ci “parliamo” – che non ci “ascoltiamo”»²⁰.

La spinta al dono e l'entusiasmo permarranno, ruotando intorno al mondo delle lettere, fulcro del loro incontro:

Caro Leone,

tu non mi hai mandato un regalo ma un intero albero di Natale! [...] Ecco le favolose *Predelle* a togliermi la parola! [...] Hai ricevuto l'ultimo libro, intitolato *L'Aleph*? [...] Il più bel libro da molti mesi a questa parte, insieme a un altro che ti ho mandato – (da persona orgogliosa e squattrinata cerco di imitare Potëmkin, che ricambiava un principato con un grappolo d'uva o uno storione del Baltico).²¹

Proprio a Leone, infine, Cristina chiederà aiuto per mantenere incognita la sua identità e preservare se stessa dalle «maglie del mondo ufficiale»²²:

Ti ho già detto molte volte, credo, che la letteratura (parola orrenda) non è un fine per me, non uno scopo, ma solo un mezzo, uno dei modi (infiniti) di vivere con libertà e *solitudine*. [...] Aiutami a rimanere nel silenzio e nella pace che sono la sola libertà a cui io tenga²³.

Nel caso del rapporto con Mita, la dedizione, l'attenzione e il darsi di Cristina Campo appaiono esprimersi in un senso assoluto, incondizionato, avulso da qualsiasi supposta legge o regola del *do ut des*, dove il desiderio della presenza si

19 L. Traverso in C. Campo, *Caro Bul*, cit., p. 72.

20 C. Campo in *ivi*, p. 78.

21 *Ivi*, pp. 96-97.

22 *Ivi*, p. 118.

23 *Ibidem*.

fa intenso e pressante:

Io le parlo di continuo, lo sente? [...] Butti giù quel che le viene, su un qualsiasi foglietto, una busta vuota, e me lo spedisca [...] Se non manteniamo ora alla vita ciò che la vita promise alla nostra amicizia non saremo più molto degne di possederla²⁴.

La loro amicizia nasce nel segno di Simone Weil, guardando con amore la stessa cosa²⁵, discorrendo per le strade della vecchia Firenze, durante le lunghe passeggiate sull'Arno e il cambio di colori delle stagioni. «Eravamo così contente di stare insieme perché ridevamo moltissimo, per mesi non finivamo di stupirci di come ci facessero ridere le stesse cose»²⁶. Cristina ama vivere autenticamente e interamente, stabilendo con gli scrittori e le scrittrici amate un rapporto fra viventi. La letteratura doveva contribuire a illuminare l'esistenza, a renderla trasparente e limpida, e in questo percorso, ricopiando le pagine l'una per l'altra, «la piccola Mita»²⁷ divenne la creatura eletta, con la quale vivere «tante cose», «la sola persona attenta»²⁸ che Vie conoscesse. Esclusivamente «un'altra attenzione, cioè un altro destino» poteva decifrare, infatti, i modi attraverso cui si esprimeva Cristina Campo, nella «scomposizione e ricomposizione del mondo su due piani diversi e ugualmente reali»²⁹. Se gli altri amici disertavano *in corpore*, Mita restava: «Nessuno del resto mi ha frequentato per me, salvo lei e Margherita Dalmati; ma tutti sempre per amor di sé, quando io potevo dare, risolvere, animare, contribuire»³⁰.

«Eις ἀεὶ» furono le parole che le due amiche scrissero su due triangoli, ricavati da un minuscolo quadrato di legno, «un symbolon» trovato durante una passeggiata oltrarno che doveva suggellare *per sempre* la loro amicizia.

Nei primi anni del rapporto, il donarsi totale di Vie sembra non concedere sconti e tentennamenti, irrompendo con forza:

24 C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 238.

25 Ivi, p. 259.

26 M. Pieracci Harwell, *Cristina Campo e gli ultimi anni fiorentini*, www.cristinacampo.it.

27 C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 234.

28 Ivi, p. 60.

29 C. Campo, *Un ramo già fiorito. Lettere a Remo Fasani*, Marsilio, Venezia 2010, p. 154.

30 C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 54.

So bene che il mio concetto dell'amicizia può apparire mostruoso. Ma solo questo può spiegare la mia violenza di certi attimi. Solo chi senta gli strappi come totali mutilazioni può arrivare a certe forme di volontà distruttrice. [...] Mi creda, per favore – questa non è *pesanteur* in cammino. È un voltare il viso alla parete, disperato e fedele³¹.

Nonostante il dolore, il desiderio di dare *ancora* si fa strada nella riparazione: «Vorrei offrirle qualcosa di bello e puro, per ringraziarla e chiederle perdono. Non ho niente, purtroppo. Ma le mani che ho potuto stringere alle sue rimarranno, calde e sicure. E di quelle lei aveva bisogno, non di me. Anche a me resta di lei tutto ciò che mi ha dato – ma vede, a me non importa niente, niente di tutto questo. A me importava lei personalmente, lei anima e corpo, i suoi occhi e le sue parole»³².

Vie scrive questa lettera il giorno del suo compleanno; poco più tardi l'amica andrà a trovarla, restituendole la spinta vitale, e facendo della pazienza e dell'attenzione reciproca, della capacità di calarsi nei bisogni altrui e della stessa ricerca di un equilibrio, gli elementi imprescindibili nel tener saldo il legame:

Grazie di essere venuta, cara. Ora *tutto* è così diverso – posso scrivere lettere e immaginare trasmissioni, e desiderare di correr fuori, nel sole. Vorrei darle mille cose bellissime – persone, libri, luoghi, a lei che ha il *dovere* di goderli e comprenderli – anche per me, ogni momento³³.

Cristina conduce Mita nel suo universo labirintico, denso di domande in attesa di risposta, la porta con sé sulla “scala” da cui cercare la verità, e la sprona a restarvi, donandole il meglio:

Lavori. Bisogna lavorare con cura, un po' per giorno, pensando sempre, sempre alla bellezza³⁴.

31 Ivi, p. 99.

32 Ivi, p. 100.

33 Ivi, p. 101.

34 Ivi, p. 105.

Nelle lettere Vie riversa l'esistenza, permettendo a chi le riceve e a chi le legge di coglierne il sentimento – *come il suo spirito si muova*³⁵ –, di accostarsi a un modo profondo di vivere la vita, dove è sempre presente *la spinta in avanti*, la ricerca di un centro, sia che si tratti di tradurre una frase di Simone Weil che di opporsi alla morte dei minatori a Marcinelle:

E per centro intendo vita, attenzione, risposta, tentativo di ricondurre tutto quanto è possibile verso la vita e la risposta alla vita, dallo stato di narcosi che stringe tutto sempre più da vicino³⁶.

È sempre presente un'attenzione, l'amore che Campo – sulla scia di Weil, di cui in quegli anni traduceva e leggeva alcuni scritti come *L'Iliade o il poema della forza e Attesa di Dio* – riservava in modo particolare agli amici (il caso di Penati, confinato in un ospedale psichiatrico) e a quegli ultimi, i «senza-lingua»³⁷, *les muets* di cui parla Camus nello stesso periodo, accanto ai quali avrebbe voluto vivere:

Penso al mio chiodo fisso, da tanti anni: un lavoro “retribuito” in un ospedale psichiatrico, oppure in un riformatorio femminile, dove che sia... [...] Nient'altro mi fa vivere ormai – ed è ancora una vita di prigioniero dietro le sbarre della libertà. Solo *nel* riformatorio, solo *nel* manicomio sarei libera veramente...³⁸

La sua anima sarebbe dovuta restare aperta a questo «muto grido»³⁹ fino a che non l'avesse conosciuto fino in fondo.

Le acquisizioni e illuminazioni riguardanti il bello e il bene, raggiungibili oltre la finitudine di questo mondo ma ravvisabili attraverso la realtà quotidiana, vengono condivise con la creatura più amata, verso la quale Cristina rinnova le espressioni di gratitudine:

35 Cfr. M. Pieracci Harwell, *Cristina Campo e i due mondi*, cit., p.396.

36 C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 98.

37 Ivi, p. 49.

38 Ivi, p. 41.

39 Ivi, p. 49.

Vi sono giorni nei quali non posso neppure toccare la penna tanto soffro [...] Ma ci sono momenti in cui solo il 'fiore della presenza' può tergere il sudor di sangue. [...] Cristo [...] volle il fiore della presenza e lo mendicò due, tre volte. Per mostrarci che cosa è quel fiore e farci comprendere (lui che lo mendicò invano) che cosa riceviamo ricevendolo dai nostri amici. A lui i suoi amici, troppo stanchi, negarono quel fiore; glielo portarono gli angeli. Per mostrare che coloro che accettano di 'vegliare un'ora con noi' sono, più che amici, angeli⁴⁰.

Nonostante le migliaia di chilometri di distanza, il rapporto epistolare era proseguito senza interruzioni, e le lettere e i sentimenti continuavano a essere offerti come preziosi smeraldi⁴¹:

non so dirle quanta gioia mi diano le sue piccole lettere. Vi passa un vento di mare, pieno di petali che non conosco, ma illuminato di luci che abbiamo entrambe alle spalle. La memoria investe tutto, a primavera, e, strano a dirsi, non sciupa nulla di tante cose nuove, ma le intreccia di fili preziosi, come una volta si intrecciavano i fiori⁴².

Attraverso le lettere Mita vegliò con Cristina dopo la morte dei genitori di quest'ultima – un periodo cupo, denso di angoscia e sofferenza, dove però la ricerca della verità e della bellezza permanevano intatte. Con Mita, Cristina “traverserà” i giorni più duri:

Non so altro di me, di noi, del futuro. Non so nulla del presente, se non che non c'è limite a questa lotta con l'orrore⁴³.

In un mondo che appare in dissoluzione, «così fragile, sotto nubi così pesanti»⁴⁴, i piani del presente e del passato si fondono, e ritornano i ricordi delle primavere trascorse e del tempo dell'infanzia. Il bisogno della presenza, della vicinanza

40 Ivi, p. 271.

41 Ivi, p. 272.

42 Ivi, p. 77.

43 Ivi, p. 195.

44 Ivi, p. 221.

dell'amica si fa stringente e commovente. Vie scriverà a Mita di sentirla dentro di sé, con sé, intrecciata a ogni attimo della sua giornata; vorrebbe averla vicina per toccare il male senza ferirsi⁴⁵; sa che la sua presenza può riportarla a sé, curarla, sollevarla, consolarla e proteggerla:

Avrei molto bisogno di lei, gliel'ho già detto, in questo momento della mia vita. Bisogno estremo della sua tenerezza perché, oltre che energia supplementare, essa è già il principio dell'ordine: ravviare i capelli, le vesti, i pensieri di una persona, con tenerezza... E poi la tenerezza è esorcistica, sventa i fantasmi, le larve che si fanno credere (e non sono) pensieri, sentimenti, ispirazioni⁴⁶.

Con attenzione, per sempre, Cristina Campo indicò a Mita – e ai lettori – la strada:

punti tutto su ciò che conta per lei, *e lo dica*. Il mondo d'oggi ha un fiuto infallibile nel tentar di schiacciare ciò che è più inimitabile, inesplicabile, irripetibile. Tutto ciò che non gli può somigliare⁴⁷.

Virginia Woolf stabilisce con Vita Sackville-West un rapporto di complementarietà, dove il desiderio di protezione e l'ammirazione per il genio si saldano, fino a scoprire parti di personalità ancora sconosciute. Nelle lettere del 1923, l'anno in cui avviene il loro primo incontro, la portata della sua significatività non appartiene ancora al regno della consapevolezza, ma – come generalmente avviene con le vicende del simbolico e dell'immaginario – la base del riconoscimento è già stata gettata. Negli anni in cui le due scrittrici sviluppano una intesa intellettuale ed emotiva profonda Virginia Woolf scrisse la sua opera più significativa, *To the lighthouse* (1927), mentre Vita, attraverso il pensiero e lo sguardo dell'amica acquisì una maggiore consapevolezza di sé e dei propri punti deboli.

A colpi di lettere e col tramite della sua potente capacità introspettiva, Woolf pone in evidenza un aspetto che a Vita non sfugge:

45 Ivi, p. 270.

46 Ivi, p. 237.

47 Ivi, p. 250.

Non c'è forse in te qualcosa di oscuro? C'è qualcosa che non vibra, in te. Forse volutamente [...] Qualcosa di reticente, muto [...] Si vede anche nella scrittura, tra l'altro. Quello che io chiamo trasparenza centrale⁴⁸.

Posta di fronte al suo limite, l'amica ne è sconvolta ma al contempo appare riconoscente, sa che non potrà ignorare ancora questo aspetto:

Trovi in allegato un infelice poema, scritto sulla spinta della tua lettera. Secondo me tu sei una strega, o un rabadomante di psicologia. [...] Il mio rispetto per te aumenta⁴⁹.

E ancora:

È questo che mi danneggia come scrittrice; che mi rovina come poetessa. Ma come ha fatto Virginia a scoprirlo? Non l'ho mai ammesso con nessuno, quasi neppure con me stessa. Ed è anche ciò che compromette i miei rapporti umani⁵⁰.

Vita ammirava e al contempo temeva le abilità introspettive dell'amica e il disvelamento di ulteriori aspetti che ella preferiva tenere nascosti, nuclei di fragilità e sensibilità che, dietro l'apparenza della forza e dell'irruenza, dovevano restare assolutamente nell'ombra. Dal canto suo, inoltre, non riusciva a percorrere agevolmente la strada inversa, a guardare in profondità nell'anima di Virginia, forse proprio a causa di quella carenza di «trasparenza centrale» che era stata portata alla luce.

Inoltre, la stessa Woolf, prima di partire per un viaggio in Borgogna – il primo e unico che compirono insieme – aveva molti dubbi e remore rispetto all'opportunità di realizzarlo. Temeva di risultare noiosa e considerava questo viaggio una sorta di esperimento; non erano mai state completamente da sole per più giorni e il pensiero che una maggiore vicinanza potesse risultare pericolosa e minare la felicità di cui godevano la spaventava non poco.

In realtà la condivisione di quelle giornate si rivelò «un sogno», rinnovò l'intensità dell'affetto e mostrò che il riconoscimento reciproco era ancora *in*

48 V. Woolf in V. Sackville-West – V. Woolf, *Adorata creatura*, cit., p. 149 e ss.

49 V. Sackville-West in *ivi*, p. 150.

50 V. Sackville-West a Harold Nicolson in *Prefazione* a *ivi*, p. 23.

fieri. Vita volle rileggere le lettere ricevute sino ad allora, per confrontare quello che vi era contenuto all'interno con quanto aveva vissuto sulla propria pelle – la rappresentazione di Virginia costruita attraverso le lettere con quella formatasi durante i giorni trascorsi insieme:

Era strana da leggere, qualcuna delle tue lettere, dopo essere stata così a lungo con te. Ci ballava sopra una luce intermittente, due fasci di luce incrociati [...] L'una proiettata dall'illuminazione un po' approssimativa del passato e l'altra da quella, più piena, del presente. Non mi sono soffermata a chiedermi quale illuminazione preferivo, perché ho visto che insieme creavano una luce meravigliosa e nitida, che mi avvolgeva, ed ero molto felice⁵¹.

Virginia Woolf, dal canto suo, afferrò meglio l'immagine di se stessa in relazione all'amica:

Come ti osservavo! Mi sentivo – dunque, come mi sentivo? Ecco, una volta ho visto una pallina ballare sullo zampillo di una fontana: tu sei la fontana, io la pallina. È una sensazione che mi dai solo tu⁵².

Il ricorso a immagini di luce per indicare l'oggetto amato e l'atmosfera che lo avvolge sarà una costante all'interno di questo epistolario, quasi a descrivere non solo la portata del sentimento, ma anche la capacità che esso aveva di rischiarare la vita che gli passava accanto. Il faro, la stella, la luna, le perle, e molteplici pepite d'oro diventarono un modo per richiamare l'Altro a sé:

Per favore, in mezzo a tutto questo caos, continua ad essere una stella, luminosa e stabile. Proprio poche cose rimangono, a indicare la strada: la poesia, e tu, e la solitudine⁵³.

Il processo di riconoscimento raggiunse il suo acme nel momento in cui Virginia Woolf dedicò a Vita un romanzo, *Orlando* (1928), il cui protagonista, ora uomo

51 Ivi, p. 286.

52 V. Woolf in ivi, p. 288.

53 V. Sackville-West in ivi, p. 80.

ora donna, si ispirava alla personalità della stessa Sackville-West. Orlando è la stessa Vita, e nel crearlo Virginia mostra di aver colto l'essenza dell'amica, di averla riconosciuta, consacrandola per sempre:

Non so proprio cosa dire [...] Mi pare che hai davvero racchiuso in un libro quella "cosa difficile e rara", che hai avuto una visione completa; [...] mi hai così commossa, completamente abbagliata, che ogni facoltà mi ha abbandonata, lasciandomi stecchita⁵⁴.

Se Vita aveva donato a Virginia Woolf l'amore, quel tipo di amore che protegge e mette al sicuro⁵⁵, al punto tale da garantire una dose di felicità necessaria a spaziare ancora di più e meglio nel mondo della fantasia, Virginia dona a lei il suo genio, la sua capacità volitiva, il suo estro, che per Vita costituivano un modello insuperabile a cui guardare con profondo stupore:

È proprio vero che tu hai avuto su di me un'influenza intellettuale maggiore di chiunque altro e anche solo per questo ti amo [...] Ero a un bivio quando ti ho incontrata la prima volta, così: ← cattivi romanzi – buona poesia →⁵⁶

L'arricchimento appare reciproco e sancisce l'obbligo, il dovere della restituzione, come già era stato scritto qualche anno prima:

Ti posso assicurare che se tu mi sostieni, io sosterrò te⁵⁷.

A questo proposito torna l'immagine dell'angelo, come espressione di vicinanza tra due creature umane, soprattutto nei momenti di sofferenza, segnati dalla malattia e dal lutto:

Sei stata un angelo – lettere ogni giorno... [...] Oggi sono rimasta sul divano – non vestita, e ora mi sento più brillante e più chiara e meno propensa a maledire Dio per

54 Ivi, p. 289.

55 Cfr. M.A. Leaska, *Prefazione* a ivi, p. 15.

56 V. Sackville-West in ivi, p. 169.

57 V. Woolf in ivi, p. 66.

aver creato un aggeggio folle come il mio sistema nervoso...⁵⁸

I bisogni di Virginia erano espliciti e chiari: ricevere lettere, e solo dall'amica, soprattutto nei periodi in cui quest'ultima si trovava all'estero:

Strano come ti desidero quando sono malata. Penso che tutto sarebbe caldo e felice se entrasse Vita. [...] Ti prego scrivi lunghe, lunghe lettere, dimmi di te e se mi vuoi bene. Ecco quello che voglio. Non mi interessa leggere niente, davvero, tranne le tue lettere⁵⁹.

Il trascorrere del tempo ravvivava la felicità e la gratitudine per i doni del passato. L'anno di guerra⁶⁰, con il suo carico di violenza e caducità, fu in questo senso emblematico:

Ho appena parlato con te. Sembra così strano. Qui c'è una pace perfetta – giocano a bocce – e io ho appena messo dei fiori nella tua stanza. E tu stai seduta, là, con le bombe che ti cadono intorno. [...] Mia carissima – mandami due righe... Mi hai dato tanta felicità⁶¹.

Antonio Gramsci nelle lettere ai figli tenta di stabilire un contatto profondo, di conoscerli e di lasciarsi conoscere attraverso il racconto, nella difficoltà di un rapporto da costruire nell'assenza. Giuliano, peraltro, era nato nel 1926, anno dell'imprigionamento del padre, e i due non si erano mai incontrati:

Caro Delio, [...] poi mi devi scrivere qualcosa di Giuliano. Che te ne pare? Ti aiuta nei tuoi lavori? È anch'egli un costruttore, oppure è ancora troppo piccolo per meritarsi questa qualifica? Insomma, io voglio sapere un mucchio di cose [...] E io ti darò notizie di una rosa che ho piantato e di una lucertola che voglio educare⁶².

58 Ivi, p. 328.

59 Ivi, p. 313.

60 Nel corso degli eventi della Seconda guerra mondiale, precisamente nel 1940, la Germania attaccò l'Inghilterra.

61 V. Woolf in V. Sackville-West – V. Woolf, *Adorata creatura*, cit., p. 443.

62 A. Gramsci, *Fiabe*, cit., p. 35.

Egli sente «con molto pungente rammarico di essere stato privato della partecipazione allo sviluppo della personalità e della vita dei due bambini»⁶³, condizione da cui scaturiscono la valenza esemplificativa di quello che scrive e le ripetute sollecitazioni affinché rispondano. Racconta di sé e desidera che Delio e Giuliano facciano altrettanto, che scrivano il più possibile:

Caro Giuliano, come stai nella nuova scuola? Cosa ti piace di più: il vivere accanto al mare o il vivere vicino alle foreste, tra i grandi alberi? Se vuoi farmi un piacere, dovresti descrivermi una tua giornata, da quando ti levi dal letto fino a quando la sera ti addormenti. Così io potrò immaginare meglio la tua vita, vederti in quasi tutti i tuoi movimenti...⁶⁴.

Il dialogo con loro comincia quando ancora non sanno leggere né scrivere, attraverso le lettere alla moglie Giulia, in cui parla del passato, delle scorribande compiute con gli amici dell'infanzia e degli animali allevati. Da una lettera a Tania scopriamo che Gramsci, da bambino, voleva diventare usciere di pretura e che vi rinunciò non sapendo a memoria gli 84 articoli dello Statuto del Regno. Rispetto alle sue legittime aspirazioni – nota egli in più tarda età – il senso del dovere, la condizione di cittadino attivo non ammettevano sconti di nessun tipo, ed è in questo spirito che si dispone a scrivere ai figli.

Racconta per loro la storia di un topolino che decide di piantare alberi su una montagna disboscata, ed è interessato alle impressioni che ne ricavano. Progressivamente, con l'inizio della scuola, il dialogo diventa diretto e denso di tentativi, sforzi, e volontà da parte di Antonio di cogliere gli aspetti profondi della vita dei figli – i pensieri, i sentimenti, quel che procura loro piacere.

Rievocare la sua infanzia e presentificarla diventa un modo per accostarsi il più possibile al loro sentire, al loro mondo, per conoscerlo, per stimolare il racconto e riceverlo in cambio. In questo modo l'epistolario finisce per popolarsi di un universo di piccole creature – le prime da cui partire per insegnare ad un bambino il rispetto del mondo - come fringuelli, pappagalli, ricci, pesciolini e cagnolini, di cui prendersi cura nel miglior modo possibile:

63 Ivi, p. 83.

64 Ivi, p. 60.

Se i fringuelli scappano dalla gabbietta, non bisogna afferrarli per le ali o per le gambe, che sono delicate e possono rompersi o slogarsi; occorre prenderli a pugno pieno per tutto il corpo, senza stringere. Io da ragazzo ho allevato molti uccelli e anche altri animali: falchi, barbogianni, cuculi, gazze, cornacchie [...] Ho allevato una serpicina, una donnola, dei ricci, delle tartarughe⁶⁵.

La natura e la scuola diventano i *trait d'union* lungo i quali far passare la conoscenza di sé e degli altri. Antonio esorta il racconto, chiede quali siano i centri del loro interesse a casa e a scuola; chiede delle novità, dei viaggi al mare e poi anche delle letture, dei film e delle idee, sempre più complesse, che si formano in loro man mano che crescono. Si ha quasi l'impressione di un'impalcatura costruita con fatica e lentamente ma senza interruzione, di volta in volta, di lettera in lettera, aspettando che passino i giorni tra l'una e l'altra. Ogni tanto, quando ad Antonio pare di afferrare qualcosa di autentico nella loro vita, si assiste all'improvviso accendersi di una luce, di una illuminazione, di un piccolo e pieno entusiasmo:

Giuliano! Evviva! Ho ricevuto una tua fotografia e sono stato molto felice di vedere la tua personcina. Però devi essere molto cresciuto dall'altra fotografia che mi è stata spedita tempo fa, cresciuto e cambiato. Sei proprio un giovinetto ormai. Perché non mi scrivi più? Aspetto una tua lettera lunga⁶⁶.

Dal modo in cui i bambini scrivono o disegnano, dalla forma e dai contenuti, Antonio Gramsci si sforza di intuirne i cambiamenti, la presenza o meno di energia, di allegria, di forza di volontà, restituendo loro le sue impressioni e chiedendone conferma. Li sprona all'impegno e alla responsabilità, a mantenere le promesse, a non lamentarsi «come i cagnolini da latte»⁶⁷ quando a scuola qualcosa non va, spingendoli piuttosto a capire il problema con coraggio e tranquillità. Desidera sapere come si trovano con gli altri bambini e con gli insegnanti, apprezza il modo con cui affrontano «le quistioni», e talvolta polemizza anche, quando gli sembra che preferiscano il mondo della «fantasticheria» a

65 Ivi, p. 29.

66 Ivi, p. 61.

67 Ivi, p. 41.

quello delle cose concrete e reali, in cui impegnarsi davvero. Nel porre l'accento su alcuni aspetti della vita di Delio e Giuliano, nell'indicare la lettura di certi scrittori «di civiltà e bellezza»⁶⁸, Antonio Gramsci non fa altro che trasmettere parti di sé, cercando di scorgere nelle risposte dei ragazzi – ormai cresciuti – il fiorire dell'interesse e dell'attenzione, utilizzando con loro un linguaggio più complesso e chiedendo se sia comprensibile. Nel passaggio delle fasi di vita e nel processo di crescita, infatti, era necessario prendere le misure più giuste e le dovute accortezze affinché, comunicando con loro, il cammino della conoscenza non si interrompesse.

Considerando le condizioni avverse – il carcere, la censura, il controllo cui era sottoposta la vita della famiglia – non abbiamo a disposizione del materiale che ci dica dell'effetto di queste parole sui figli, che vivevano in quegli anni «senza libertà, con la paura di tutto»⁶⁹ (eliminato), ma possiamo immaginarne la valenza, in termini di dono, a distanza di anni. Lo stesso Giuliano Gramsci, tra il 2003 e il 2006, sentì il bisogno di scrivere al padre delle lettere postume, che parlano di un riconoscimento desiderato e solo in parte raggiunto:

Caro papà, sono invecchiato, ho ottant'anni... Tu sei sempre quello, giovane, intelligente, acuto e anche bello... non ti ho mai toccato con le mani, ma ti ho sempre accarezzato sulla carta e ti ho anche abbracciato nei sogni [...] A undici anni ti aspettavo, da anni ti aspettavo. Avrei sentito il tuo odore, l'odore del papà [...] Non si cancelleranno mai le pagine dei libri che ti descrivono, non sbiadiranno mai le parole delle tue lettere e dei tuoi pensieri, non sbiancheranno mai le tue fotografie⁷⁰.

Nell'epistolario a nostra disposizione contano l'attenzione e lo sforzo di Gramsci alla conoscenza reciproca. I doni sono nella bellezza delle immagini che descrive, che affiorano da un passato lontano ma carico di vitalità e di considerazione per il mondo. Egli parla di sé chiedendo di fare altrettanto, sapendo quanto ciò possa essere dirimente. Il dono è nel raccontare di sé, nel trasmettere ai figli le conoscenze che possiede e che possono essere recepite:

68 Ivi, p. 78.

69 A. M. Sgarbi, *Papà Gramsci. Il cuore nelle lettere*, Gabrielli, Verona 2008.

70 *Ibidem*.

Carissimo Delio, io penso che la storia ti piace, come piaceva a me quando avevo la tua età, perché riguarda gli uomini viventi, e tutto ciò che riguarda gli uomini, quanti più uomini è possibile, tutti gli uomini del mondo in quanto si uniscono fra loro in società e lavorano e lottano e migliorano se stessi, non può non piacerti più di ogni altra cosa ...⁷¹

Ad Antonio Gramsci che scriveva e agiva contro l'oppressione e che per questo era stato privato della libertà, non doveva sfuggire il valore simbolico dello scambio epistolare e della materia umana che poteva passarvi attraverso, un lascito di idee e pensieri da un luogo in cui versava peraltro in gravi condizioni di salute. All'istanza del riconoscimento reciproco si univa così anche l'urgenza di non essere dimenticato dai figli.

Da una condizione di vessazione vissuta in prima persona, un individuo che ha posto al centro della propria vita l'impegno per il riscatto degli ultimi, trasmette l'importanza di alcuni valori che sottendono azioni ben precise: l'interesse, la curiosità, l'attenzione al mondo circostante.

In ultima analisi, concludendo questo excursus attraverso le lettere, vi sarebbe l'effetto sul lettore. Un effetto generalmente appassionato, partecipativo di fronte ad un materiale umano così vivo, dove si estrinseca la capacità di «evocare cose preziose perché gli altri le vedano»⁷². In questo discorso a noi interessa la carica di esemplarità che da questi testi si diffonde rispetto ai temi del riconoscimento e del dono, in un percorso in cui il rapporto di alcune autrici e autori con se stessi – un rapporto improntato alla ricerca della verità e della bellezza – diviene la base per lo stabilirsi di relazioni caratterizzate da un alto gradiente di conoscenza reciproca. Dove gli individui sono visti in profondità, e sono in grado di riconoscere a loro volta. Dove il mondo esterno occupa una posizione significativa – nel bene e nel male, entusiasmando oppure coartando – soprattutto quando lo sguardo si estende agli ultimi, agli sventurati di Simone Weil, ai «senza-lingua» di Cristina Campo, agli oppressi di Gramsci, alle donne irriconosciute di Virginia Woolf. Come non essere contagiati dalla spinta alla conoscenza di sé e al riconoscimento delle proprie istanze più intime, profusa

71 A. Gramsci, *Fiabe*, cit., p. 69.

72 C. Campo, *Caro Bul*, cit., p. 109.

in questi scritti, da cui si diparte, e ritorna, svelandoci a noi stessi, lo sguardo attento alla condizione dell'Altro? L'amore per la vita di queste autrici e di questi autori, per le loro interlocutrici e i loro interlocutori, è stato incidentalmente un espediente, un mezzo per condurci sin lì.

*Questi annunci di vita, ogni anno,
mi fanno subito pensare a lei, e non soltanto, credo,
perché vivemmo insieme la primavera della nostra vita.
Penso che ciò abbia un senso più profondo,
abbia un rapporto misterioso con la sua essenza
e vorrei farglielo sentire come una ricchezza, una certezza...⁷³*

*Andiamo dunque in avanscoperta,
in questo mattino d'estate,
quando tutto adora il prugno in fiore e l'ape.
E con parole esitanti chiediamo allo stornello [...]
Cos'è la vita? [...] Vita, Vita, Vita! canta l'uccello...⁷⁴*

73 C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 234

74 V. Woolf, *Orlando*, Newton Compton, Roma 1994.

Commento al Manifesto convivialista

ELENA PULCINI

Ho avuto l'onore e il piacere di partecipare attivamente alla riflessione confluita infine, grazie al prezioso lavoro di Alain Caillé, nel *Manifeste convivialiste*.

Ciò che fin dall'inizio mi ha colpita sul piano generale è la coesistenza di una diagnosi teorica e di uno spirito militante: coesistenza rara, soprattutto nel mio paese, l'Italia, dove purtroppo accade spesso che i due aspetti restino separati; dando origine ad una teoria senza passione politica e ad una politica incapace di affrontare i grandi temi e le grandi sfide dell'umanità.

L'età globale ci pone di fronte a sfide inedite che per lo più stentiamo a riconoscere nella loro gravità, rifugiandoci in una sorta di diniego o di rassegnata impotenza. Ma il fatto è che siamo oggi di fronte agli effetti imprevisi e indesiderati del nostro agire: un agire illimitato, guidato da una *hybris* che caratterizza fin dal suo nascere l'individuo moderno, tanto da rivelarsi paradossalmente ostile alla vita, alla natura, alla relazione. Una parte della filosofia del Novecento aveva già perfettamente intuito la deriva prometeica della modernità, le sue patologie, la perdita di senso e di scopo dell'agire; una deriva che nell'età globale subisce un processo di radicalizzazione in assenza delle tradizionali strategie, morali e politiche, di contenimento.

Ma è vero anche, come il *Manifesto* sottolinea con forza, che l'età globale contiene una *chance* inedita: poiché per la prima volta nella storia possiamo considerarci un'unica umanità. Siamo uniti, al di là delle differenze di classe, etnia, nazionalità, cultura, da quelle stesse sfide e da quegli stessi rischi globali che minacciano la nostra vita e quella delle generazioni future. Il che non vuol dire sottovalutare le disuguaglianze, oggi quanto mai profonde e radicali. In questo senso, dobbiamo affrontare un problema di *giustizia* e dobbiamo farlo attraverso un ripensamento di fondo, e coraggioso, della logica acquisitiva dell'economia,

dei miti del progresso e della crescita. E non vuol dire neppure proporre una visione irenica e pacificata dell'umanità. Condivido pienamente a questo proposito, l'affermazione della funzione emancipativa del *conflitto*: perché solo riconoscendo la necessità del conflitto e coltivando la capacità di gestirlo, possiamo combattere la violenza; possiamo, appunto, confrontarci senza massacrarci.

D'altra parte è solo avendo cura della relazione, dell'essere *in comune* che possiamo aver cura di ciò che *abbiamo in comune*: la terra, le risorse, i beni che garantiscono la vita dell'umanità presente e futura. La questione ecologica, la cura dell'ambiente e del pianeta diventa oggi una questione cruciale, della quale non sempre, come accennavo, si riconosce l'urgenza. Giustamente il *Manifesto* afferma la centralità della questione ecologica, sottolineando la necessità di quell'ottica donativa che abbiamo sacrificato all'interesse e all'utile, scontandone paradossalmente le conseguenze negative. Oggi non abbiamo solo un problema di giustizia ma anche un problema di buona vita, o meglio il problema di consegnare alle generazioni future un mondo in cui la vita sia degna di essere vissuta.

Convivialismo è «un'arte di vivere insieme (*con-vivere*) che consenta agli esseri umani di prendersi cura gli uni degli altri e della Natura»: cura della relazione, cura del mondo. Se la *cura* è, come mi piace pensare, la parola d'ordine del convivialismo, credo anche che essa non possa essere affidata al senso del dovere o a imperativi astratti, ma appunto alla consapevolezza di appartenere a un'unica umanità. Questa consapevolezza può trovare alimento nel risveglio delle *passioni*: passioni di lotta come l'indignazione, passioni solidali o empatiche come il sentimento di giustizia, la generosità, la compassione, il sentimento di appartenenza. Sono passioni che si manifestano oggi in una serie di realtà, come i molteplici movimenti sociali globali. Per questo è essenziale, come il *Manifesto* si propone di fare, scongiurare la frammentazione di queste realtà, connetterle tra loro, valorizzarne gli aspetti comuni, affinché possano ottenere visibilità e diventare portatori di una nuova visione del mondo.

Simone Weil, Albert Camus e la terapia del dovere

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

In un dialogo intessuto nel 1955 con alcuni intellettuali europei, per lo più greci, intorno al *Futuro della civiltà europea*, Albert Camus mette a fuoco tanto i limiti quanto le qualità della civiltà europea, che egli riesce già all'epoca a distinguere con chiarezza. Tra i primi (i limiti) egli segnala, in particolare, il dominio della tecnica e del modello della razionalità cartesiana, assunto a schema formale prevalente d'interpretazione del mondo, tra le seconde (le qualità) indica il valore inestimabile del pluralismo che innerva l'idea europea di libertà, ma che è sempre più minacciato. «La civiltà europea è in primo luogo una civiltà pluralista [...] luogo della diversità delle opinioni, delle contrapposizioni, dei valori contrastanti e della dialettica che non arriva a una sintesi. In Europa la *dialettica vivente* è quella che *non* porta a una sorta di ideologia al contempo totalitaria e ortodossa»¹.

Egli osserva che i due fenomeni più rilevanti del secolo per l'Europa sono «l'avvento delle masse», già evidenziato sin dal 1930 da Ortega y Gasset nel suo *La rivolta delle masse*, e «l'accelerazione della storia». L'intrecciarsi e l'interazione tra questi due eventi trasformativi, che hanno avuto il potere di mutare la morfologia del mondo in cui viviamo al punto che esso appare realmente modificato e per certi versi nuovo a chi lo abita, non implicano solo una dinamica temporale evolutiva, ma anche un'evidente incapacità della teoria a stare al passo col cambiamento, una sorta di stasi dell'analisi rispetto alla dinamica fatticità del reale. Per tale ragione egli nota: «Le ideologie su cui fondiamo le nostre vite sono in ritardo di cent'anni, ed è per questo che reagiscono così male alle innovazioni. Non c'è niente di più convinto della propria verità, di un'ideologia

1 A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, Castelvocchi, Roma 2012, p. 15, corsivi miei.

andata a male»².

Siamo nel 1955 e ciò che Camus ha sotto gli occhi è un'Europa sempre più divisa tra due blocchi che hanno ingaggiato una guerra fredda sul piano geopolitico e un'opposizione incandescente su quello valoriale. Ad Ovest il valore positivo della libertà sconfina continuamente nell'individualismo, ad Est giustizia e uguaglianza si irrigidiscono in un'esaltazione del collettivismo, una contrapposizione di ipostasi ideologiche fuorvianti che inibiscono le capacità degli europei, di tutti gli europei, tanto dei borghesi dell'Est quanto dei fautori delle democrazie popolari dell'Ovest, di pensare liberamente, emancipati cioè sia dal nichilismo individualista e iperliberale occidentale che dall'illusione comunitarista che sfocia nelle utopie rovesciate del totalitarismo stalinista. E tutto ciò produce un clima che è soffocante per il continente, scrive Camus: «L'Europa è costretta da una ventina di lacci in un quadro rigido all'interno del quale non riesce a respirare»³.

Questa constatazione dà luogo a una vera e propria esaltazione della nozione di «misura», intesa non come sintesi hegeliana o pacificazione perbenista borghese, ma come – scrive Camus – «il riconoscimento della contraddizione e la decisione di assumerla, qualunque cosa accada». Il che implica l'adozione di una «formula razionale, umanista e desiderabile» che può essere assunta come un vero e proprio «metodo», come modello di conoscenza e di elaborazione concettuale⁴.

Quel che occorre, dunque, è un dispositivo metodologico per il pensiero e l'elaborazione progettuale di visioni del futuro che sappia fornire un parametro, un criterio, appunto, una *misura*, la quale a sua volta venga concepita «come la conciliazione delle contraddizioni e, soprattutto in ambito sociale e politico, come la conciliazione dei diritti e dei doveri dell'individuo»⁵.

Questa idea di «misura» consente sin da subito di interconnettere la visione camusiana dell'interazione tra esseri umani e mondo con quella di Simone Weil, la quale avendo in grandissima considerazione l'idea greca di geometria, considerata come antesignana di ogni possibilità di pensare correttamente, assume il

2 Ivi, p. 17.

3 Ivi, p. 24.

4 Ivi, p. 20.

5 Ivi, p. 21.

medesimo concetto con la clausola che «la nozione greca di *misura* ha senso solo rispetto alle dimensioni del corpo umano»⁶.

L'idea portante della filosofa innamorata del pensiero greco è che la nostra relazione col mondo passi, secondo la chiave interpretativa tipica dell'antropologia protagorea («L'uomo misura di tutte le cose»), attraverso la nostra naturale fisicità, il nostro essenziale dato corporeo, vale a dire per il tramite ineludibile della nostra consustanziale costituzione fisico-biologica. E così anche nel calcolare gli effetti e l'estensione della *forza* (concetto cardine della riflessione weiliana intorno alla «miseria umana» e oggetto di quel capolavoro che è il suo saggio *L'Iliade, poema della forza*, scritto tra il 1939 e il 1941), e di quello che Weil definisce il suo potere «illimitato», il suo potere «prodigioso» di reificare gli esseri umani, di convertire in oggetti i soggetti viventi, ella ne rivela la capacità di modificare ontologicamente la natura fisica di quegli esseri, proprio in quanto colma subitaneamente la distanza biologicamente incommensurabile tra la vita e la morte. Infatti, la forza si accanisce sui corpi, li modifica irrimediabilmente attivando un'irreversibile metamorfosi onto-antropologica che trasforma gli esseri umani in cose mutandoli in cadaveri, reificandoli, oggettivandoli in modo definitivo. Ma il suo «prodigioso» potere di alterazione si manifesta anche quando la forza uccide l'anima degli esseri umani che entrano in contatto con essa, cosa che accade sia a coloro che senza neanche venire soppressi sperimentano la morte in vita, nella misura in cui viene piegata ogni loro volontà attraverso la violenza, la paura e la sottomissione, sia a quelli che la esercitano contro gli altri, i carnefici che ne fanno uso senza avvertire la definitiva aberrazione che essa comporta per il proprio essere e l'ineluttabile, conclusiva perversione della propria umanità⁷.

La miseria umana generata dalla forza accomuna vinti e vincitori, carnefici e vittime, poiché per chi la esercita è previsto quel «castigo di rigore geometrico»⁸ che nel tempo, breve o lungo, invertirà l'ordine dei soggetti alla forza e pareggerà i conti, ristabilendo l'equilibrio, la misura e, dunque, la giustizia. «*Colpire*

6 S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1982-1993, vol. 1, p. 147.

7 S. Weil, *L'Iliade, poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 1984, p. 31.

8 Ivi, p. 22.

e essere colpito è un'unica e medesima impurità»⁹. «La purezza assoluta consiste nell'assenza di qualsiasi contatto con la forza. / L'immagine della purezza consiste in un equilibrio di forze. / La purezza assoluta sta nel non subire né esercitare la forza»¹⁰.

Camus, in un articolo su «Combat» del novembre del 1948, scrive: «Tra la paura generale di una guerra che il mondo va preparando e la paura particolare di cruente ideologie, è ben vero che viviamo nel terrore. Nel terrore perché la persuasione non è più possibile, perché l'uomo è stato consegnato tutto intero alla storia e non può più rivolgersi verso quella parte di se stesso, vera quanto la parte della storia, e che ritrova dinanzi alla bellezza del mondo o di un volto; perché viviamo nel mondo dell'astrazione, della burocrazia e del tecnicismo, delle idee assolute e del crudo messianismo. Soffochiamo tra gente che crede di aver assolutamente ragione, ragione in nome delle macchine o delle idee. [...]

Questa è dunque l'alternativa che si presenta, in Europa, ad immense masse di uomini che non appartenendo a nessun partito, o essendo a disagio in quello che hanno scelto, dubitano che il socialismo sia stato realizzato in Russia e il liberalismo in America, ma riconoscono entrambi il diritto di affermare le loro diverse verità, rifiutando comunque quello di imporle con l'assassinio, individuale o collettivo. Fra i potenti della terra, vivono questi uomini *fuori del regno»*¹¹.

La strada per la missione dell'intellettuale è così tracciata.

Quando Camus fa riferimento alla violenza omicida sta pensando esattamente agli stessi effetti nullificanti a cui si riferisce Simone Weil nella sua disamina della forza: una condizione di annientamento che l'uno e l'altra hanno potuto constatare nell'epoca atroce in cui hanno vissuto (Weil nasce nel 1909, Camus nel 1913), l'età in cui i totalitarismi hanno mostrato la loro faccia più feroce, esplicando tutta l'intrinseca violenza dei loro mezzi di controllo e dominio sugli esseri umani. Entrambi si sono confrontati con la morte al lavoro sui campi di battaglia o nei campi di sterminio, hanno vissuto e patito gli effetti

9 S. Weil, *L'ispirazione occitana*, in Ead., *I Catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Genova 1996, p. 33.

10 Simone Weil, *Quaderni*, cit., vol. III, p. 195.

11 A. Camus, *Politica e storia*, in Id., *Opere, racconti, saggi*, Bompiani, Milano 2003, pp. 56-57, corsivi miei.

del male totalitario e genocidario senza mai smettere di riflettere, di pensare, di immaginare un modo di sconfiggere la forza e un mondo che non ne fosse completamente dominato e succube.

Scrive Camus nell'introduzione a *L'uomo in rivolta* (1951): «questo è uno sforzo per comprendere il mio tempo. Si riterrà forse che un'epoca la quale, in cinquant'anni, sradica, asserva o uccide settanta milioni d'esseri umani debba soltanto, e innanzi tutto, essere giudicata. Ma bisogna almeno che la sua colpevolezza sia compresa».

E dinanzi all'Europa post-bellica il compito della comprensione è una missione difficilissima, poiché implica per chi pratica la filosofia, che essa venga messa al servizio dell'«assurdo», parola cara a Camus, o di quel che Simone chiama la «miseria umana» o anche la «sventura». Serve un impegno indefesso e una volontà resistente affinché il pensiero venga piegato ad uno sforzo d'interpretazione quasi miracolistico in grado di dar conto dell'assoluta insensatezza della morte orribile che si è vista (e lasciata) correre in giro e ovunque per le terre d'Europa a distruggere esseri umani e bellezza. A questo compito si presteranno, con la stessa dedizione e lo stesso impegno, Albert e Simone, pensatori raffinatissimi che la storia dell'Europa e il loro stesso tempo chiameranno a interrogazioni radicali, ad una ricerca incessante di senso e ragioni che diano conto del presente, ma con lo sguardo rivolto al futuro.

Ecco perché Camus scrive: «Il ruolo degli intellettuali e degli scrittori è in un certo senso quello di continuare a lavorare nel loro ambito, cercando di spingere la ruota della storia se possono farlo e se ne hanno il tempo, affinché al momento voluto i valori necessari, non dico siano pronti, ma possano già servire come fermenti»¹².

O, altrove, nel suo discorso pronunciato in occasione del Nobel nel 1957: «Noialtri scrittori del XX secolo non saremo mai più soli. Dobbiamo sapere al contrario, che non possiamo evadere dalla miseria comune e che la nostra sola giustificazione, se ne esiste una, è di parlare, secondo i nostri mezzi, per coloro che non possono farlo»¹³. «[...] solo perché non posso fare a meno di partecipare alla vita di tutti i giorni e di schierarmi dalla parte di coloro, chiunque essi siano, che vengono umiliati e avviliti. Queste persone hanno bisogno di sperare

12 A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, cit., pp. 25-26.

13 Ivi, p. XXIV

e se tutto tace, o se si fa loro scegliere tra due tipi di umiliazioni, eccole per sempre disperate e noi con loro».

Un'idea di responsabilità che chiama in causa la relazione tra sé e gli altri che implica un surplus di *attenzione*, prezioso atto umano che per Weil rappresenta la prima e più autentica forma d'amore verso gli altri – come scrive in una celebre lettera indirizzata a Joë Bousquet: «L'attenzione è la forma più rara e più pura della generosità. A pochissimi spiriti è dato scoprire che le cose e gli esseri esistono»¹⁴.

Di questa rarefatta, eppure potente, materia è costituito il cristianesimo profondo e radicale di Simone: «Del resto non è solo l'amore di Dio che ha per sostanza l'attenzione. Della stessa sostanza è fatto l'amore per il prossimo, e noi sappiamo che si tratta del medesimo amore. In questo mondo gli sventurati non hanno bisogno di altro che di uomini capaci di rivolgere loro la propria attenzione. Tale capacità di prestare attenzione a uno sventurato è cosa molto rara, molto difficile; è quasi un miracolo; è un miracolo. Quasi tutti coloro che credono di possederla non ce l'hanno. Il calore, lo slancio del cuore, la pietà non sono sufficienti».¹⁵

Solidarietà, generosità, apertura all'altro sono per Simone Weil declinazioni di un unico amore umano e divino insieme, l'atto che muove al soccorso e alla relazione è puro in sé, sia che l'oggetto sia un essere umano sia che si tratti di Dio stesso, si tratta di direzioni diverse di un unico e solo movimento: «L'amore per il prossimo è l'amore che discende da Dio verso l'uomo. Esso precede quello che dall'uomo ascende verso Dio»¹⁶.

L'amore verso Dio si rivela attraverso l'amore rivolto al prossimo: ecco il senso della parabola del «buon Samaritano», ecco il significato del cristianesimo francescano di Simone. Di questo amore fatto di attenzione, di questa attenzione che palesa l'amore più puro e disinteressato (la generosità e la solidarietà verso il prossimo si manifestano tramite una sorta di ossimorica *attenzione indifferente*) si nutrono sia l'amore di Dio che l'amore per il prossimo, poiché essi sono fatti di una comune e medesima "sostanza".

14 S. Weil-J. Bousquet, *Corrispondenza*, SE, Milano 1994, p. 13.

15 S. Weil, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in Ead., *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 199-200.

16 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 110-111.

Così Simone Weil descrive, nella sezione di *Attesa di Dio* intitolata “Forme dell’amore implicito di Dio”, tale attenzione attiva, operosa, amorosa: «L’attenzione creatrice consiste nel far realmente attenzione a ciò che non esiste. E nella carne anonima e inerte sul ciglio di una strada l’umanità è inesistente. Ma il Samaritano che si ferma, e guarda, presta attenzione a quell’umanità assente, e gli atti che seguono testimoniano che la sua attenzione è reale.

San Paolo afferma che la fede è la visione delle cose invisibili. In quel momento d’attenzione è presente la fede così come l’amore»¹⁷.

La presa di coscienza «che le cose e gli esseri esistono», il gesto di scoprirli, vederli nella loro consistenza reale per la prima volta è segno che si è pronti ad amarli, a sentire la loro sofferenza, ad avvertire i loro *bisogni* e, solo sulla base di questa consapevolezza, ad avere accesso alla sfera dei *doveri*, a quell’obbligo etico verso gli altri che segna i confini della responsabilità verso di essi e il loro destino.

Per concepire concretamente l’obbligo verso gli esseri umani e suddividerlo in una pluralità di obblighi, è sufficiente concepire i bisogni terrestri del corpo e dell’anima umana. Ogni bisogno costituisce l’oggetto di un obbligo.

I bisogni di un essere umano sono sacri.

[...] L’unico limite legittimo al soddisfacimento dei bisogni di un determinato essere umano è quello imposto dalla necessità e dai bisogni degli altri esseri umani.

Il limite è legittimo solo a condizione che i bisogni di tutti gli esseri umani ricevano lo stesso grado di attenzione¹⁸.

Quando, in virtù di un tale sforzo attentivo, si è preso atto della realtà concreta, viva, ma anche precaria e bisognosa, degli altri, della loro infelice esistenza, della miseria della loro vita, occorre assumersene la responsabilità etica riconoscendo nei loro bisogni il nostro obbligo e anche, quando necessario, prendendo la parola per loro, dando loro voce. Ingaggiare una battaglia per la comprensione del mondo significa assumere su di sé la missione etico-filosofica per eccellenza che contraddistingue l’intellettuale *solidaire et solitaire* che, con sfumature esi-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ S. Weil, *Dichiarazione degli obblighi verso l’essere umano*, in Ead., *Una costituente per l’Europa. Scritti londinesi*, Castelvechi, Roma 2013, p. 119.

stenziali diverse, ma con lo stesso animo e il medesimo slancio partecipe, seppero essere sia Weil che Camus.

Engagés come pochi altri, entrambi delusi dal marxismo e dalla sua incapacità pratica ad alleviare le sofferenze degli esseri umani che avevano confidato in esso e nelle sue potenzialità emancipative e liberatorie, consapevoli che quella stessa fede si era spesso tramutata nella causa di ulteriori violenze e sofferenze, Weil e Camus si confrontano col male, col dolore, con la miseria umana che tanto spesso sconfinava nell'*assurdo*. Così si esprime in proposito Camus: «La rivoluzione o non mette termine alla storia delle contraddizioni e del dolore: e non si vede più allora come giustificare tanti sforzi e sacrifici: o vi mette un termine e non si può immaginare ormai il seguito della storia che come l'incedere verso questa società "perfetta". Una nozione mistica s'introduce allora arbitrariamente in una descrizione che si pretende scientifica»¹⁹.

L'attesa messianica della rivoluzione, o di un futuribile "regno dei fini", contraddice però l'esercizio razionale del pensiero esercitato sui dati bruti e freddi della realtà cercando al contempo consolazione nella te(le)ologia politica. Con rigore analitico, invece, la filosofia si addentra nelle oscurità del reale, nel buio razionalmente inconcepibile della violenza, della sopraffazione, dell'ingiustizia e della forza. E lo fa con i propri mezzi, con la dialettica, con il confronto delle opinioni, con il lavoro dell'interpretazione, con la fatica del concetto, con la ricerca incessante di una «misura» (Camus), di una «giusta bilancia» (Weil).

Camus allude, nel passo in precedenza citato alla «conciliazione degli opposti», a una fruttuosa ricomposizione di quella «dialettica vivente» che gli sembra rappresentare la cifra della modalità europea di pensare. E, d'altra parte, anche Simone Weil nota ed evidenzia che quel «che v'è d'intelligibile» nella dialettica – ovvero, ciò che di essa si riesce nitidamente a «pensare» – è unicamente la «nozione di rapporto», in quanto sia nell'uso che di essa vien fatto da Platone nei suoi dialoghi, sia nella hegeliana *Fenomenologia dello spirito* imperniata sulla relazione servo/padrone, ciò che affiora e fa da cardine concettuale è l'idea della ricerca di armonia, del rapporto geometrico, della *misura*, della simmetria, dell'equilibrio²⁰.

E non per caso Camus pensa a un necessario punto di bilanciamento tra i

19 A. Camus, *L'Uomo in rivolta*, in Id., *Opere, racconti, saggi*, cit., p. 861.

20 S. Weil, *Quaderni*, cit., vol. 1, pp. 125-126.

diritti e i doveri che competono a ciascun individuo, poiché questa è senza dubbio la più importante lezione che egli apprende da Simone, i cui testi egli incontra nel 1946 (a soli tre anni dalla sua prematura scomparsa). E di un incontro folgorante dev'essersi trattato poiché, com'è noto, egli reputava il proprio debito nei suoi confronti così grande che volle, subito prima di ricevere il premio Nobel per la letteratura nel 1957, ritirarsi a meditare nella stanza della filosofa che aveva definito «il solo grande spirito del nostro tempo». Ed è forse per un debito di riconoscenza, contratto con la lettura e lo studio delle sue opere, che egli si impegnò instancabilmente non solo come curatore editoriale dei suoi scritti (tutti postumi, dal momento che Simone aveva pubblicato in vita solo brevi saggi, qualche recensione e interventi su riviste), ma anche come attivo divulgatore della sua opera.

Eccezionalmente fruttuoso è stato questo intreccio tra le prospettive di trasformazione immaginate da questi due pensatori, accomunati dalla fede incrollabile nella giustizia e nel bene collettivo e impegnati nella lotta perché essi divenissero progetti concreti e non solo ideali irraggiungibili, esseri umani che fecero del loro essere *solidaire et solitaire* una professione di fede e una pratica esistenziale. E tra questi esiti rinveniamo la loro non comune, sebbene condivisa, capacità di pensare il proprio tempo con una lucidità incomparabile e con una visione del futuro che ancora oggi ci parla perché contiene *in nuce* gli ideali per un rinnovamento dell'Europa e di quei suoi valori profondi che hanno plasmato le idee stesse di uguaglianza e di democrazia divenute modello per tutto il mondo.

Il tema dei doveri, dell'«obbligo verso la creatura umana», è il cuore pulsante della visione etica di Simone Weil. «La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto»²¹.

Dovere è qui anche l'equivalente semantico di ciò che ognuno deve al suo prossimo, il dovere nei confronti dell'altro è il dono che possiamo e dobbiamo

21 S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, SE, Milano 1990, p. 13.

fargli. Il dovere è allora un donarsi, perché è il risultato di uno sforzo di attenzione mirato al riconoscimento dei bisogni che ogni essere umano, in quanto dotato di corpo e anima, avverte ed esprime. Su questo fondamento di necessità materiale e spirituale nasce un'etica dei doveri sulla quale articolare forme nuove di convivenza e di socialità, distanti dalle ideologie e più vicine all'umanità di ogni singolo individuo.

Sarà per la stessa ragione, e sulla base dei medesimi presupposti, che Camus ritiene che una nuova coscienza europea possa nascere allora solo col «riconoscere che la libertà ha un limite, che anche la giustizia ne ha uno, che il limite della libertà risiede nella giustizia, cioè nell'esistenza dell'altro e nel riconoscimento dell'altro, e che il limite della giustizia si trova nella libertà, cioè nel diritto della persona di esistere così com'è in seno a una collettività»²². La civiltà occidentale «muore di un individualismo eccessivo», occorre allora che recuperi la nozione e il senso «dei doveri verso la comunità»²³.

Spiega Camus: «La libertà senza limiti è il contrario della libertà. [...] se si vuole esercitare una vera libertà, non può essere esercitata unicamente nell'interesse dell'individuo che la esercita. La libertà [...] esiste e ha un senso e un contenuto solo nella misura in cui viene limitata dalla libertà degli altri». Ecco perché la libertà vera ed esercitabile «comporta dei diritti e dei doveri»²⁴.

Giustizia, libertà, ma anche misura, equilibrio: parole di un lessico filosofico e politico del tutto post-ideologico, poiché sia Simone che Albert hanno attraversato le ideologie novecentesche sino al loro fondo cieco, sino ai loro esiti violenti e barbarici, sino all'opaca e cruda realtà che è restata dopo che le abbaglianti, ma fittizie luci delle "grandi narrazioni" ideologico-politiche si sono spente.

Il filo del legame ideale qui è scoperto, il senso di una fedeltà è palese, e quanto viva e presente sia la lezione di Simone in queste affermazioni camusiane è lampante, poiché essa salta ancor più agli occhi nell'insistenza sul dovere, sull'idea tutta weiliana di un'etica fondante che, prima ancora che pretendere o rivendicare diritti, assume la prospettiva del dovere, dell'empatia elementare dei bisogni umani. Quello che qui conta nel ridisegnare lo spazio sociale come sfera pubblica condivisa è ciò che ognuno di noi deve a ogni altro, quasi che la comu-

22 A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, Castelveccchi, Roma 2012, p. 28.

23 Ivi, p. 39.

24 *Ibidem*.

nità stessa si fondi a priori su una logica restitutiva, risarcitiva, a un bisogno che incontra il proprio soddisfacimento. Un autentico ribaltamento di tutte le prospettive ideologiche incentrate sui diritti e sulle logiche che ne pretendono il riconoscimento, l'affermazione, l'esecutività, l'efficacia senza riuscire mai a scorgere il senso inverso di quei diritti, il loro rovescio, vale a dire il loro corrispondere a dei doveri, che soli ne giustificano la ragion d'essere.

Misura ed equilibrio sono necessari soprattutto perché i due principi fondamentali della tradizione europea, quello della giustizia e quello della libertà, non entrino fatalmente in contrasto, opponendo la comunità all'individuo, il benessere collettivo a quello personale, così come è avvenuto nella logica dei due blocchi contrapposti. Per una federazione europea, «una società dei popoli libera dai miti della sovranità, una forza rivoluzionaria che non si appoggia sulla polizia e una libertà umana che non sia di fatto asservita al denaro»²⁵, bisogna leggere il mondo in modo nuovo, ribaltando il senso corrotto delle ideologie, invertendo «il rovescio e il diritto» della realtà così come è data.

Ribaltamento, inversione ancor oggi necessarie a sanare le piaghe del mondo al collasso nel quale viviamo, un capovolgimento di prospettiva che si può apprendere anche attraverso Weil e Camus. Due filosofi sui generis e soprattutto due esseri umani *fuori del regno*, per usare l'espressione dello stesso Camus, pensatori anomali e anticonformisti, che sfidarono con il loro pensiero affilato le convenzioni ideologiche del loro tempo crudele, che gravavano come paradigmi onnicomprensivi e asfissianti sul libero esercizio della critica e della riflessione, e che ancora oggi tracciano una strada, un orientamento e una direzione di marcia a un mondo sempre più sopraffatto dall'*assurdo*.

Una malattia che affligge esseri ed esistenze, individui e collettività, una patologia invasiva per la quale entrambi riescono a immaginare una sola possibilità di risanamento, una sola ipotesi di miglioramento: un ribaltamento radicale dei punti vista che dia luogo ad una vera e propria rivoluzione delle coscienze e che imponga a questo mondo malato e agli esseri disperati che lo abitano una terapia del dovere.

25 Ivi, p. 53.

Verso una civilizzazione di convivialità¹

MARC HUMBERT

Una scelta di civiltà

Le forze della vita sono diverse e molteplici, ma, oggi come non mai, devono far fronte al rullo compressore dell'efficienza tecnica ed economica. Coloro che guidano questo dispositivo lasciano ai margini miliardi di persone, affamati, reietti, precari e una natura degradata, a cui si continua a promettere che domani andrà meglio. Eppure, le forze della vita si sono più che mai mobilitate. Esse dispiegano tesori di intelligenza per alleviare le sofferenze e per costruire, qua e là, in innumerevoli luoghi, degli spazi in cui la vita insieme possa essere condivisa ed apprezzata in un ambiente protetto. Infatti, dietro queste realtà osservabili si gioca l'avvenire della nostra umanità che si accinge a scegliere – pur senza una procedura “elettorale” organizzata – ciò che sarà la civiltà di domani.

Una volontà comune

La battaglia si svolge sul terreno della quotidianità. Si moltiplicano delle oasi, ma, per quanto numerose siano, non riescono ad arrestare l'avanzata del deserto. La mega-macchina tecnico-economica (Serge Latouche) procede in maniera sistematica, anche se le sue caldaie talvolta sono surriscaldate e vomita infor-nate di esclusi sulle banchine. Bisogna aspettare che esploda perché possiamo prendere in mano il nostro avvenire e marciare insieme per far fiorire i deserti? Senza dubbio, per bloccare l'avanzata del disastro, e non solo per adattarvisi, è necessario associare le nostre diversità e poter affermare ciò che costituisce la

1 Estratto da: M. Humbert, *Vers une civilisation de convivialité*, Éditions Goater, Rennes 2013, pp. 9-12 e 19-20. Trad. it. di Francesco Fistetti.

nostra unità: *la nostra volontà di lavorare insieme per la vita prendendoci cura l'uno dell'altro e della natura*².

Una riconfigurazione generale

Perché ciò sia possibile, è indispensabile avviare una riorganizzazione complessiva delle nostre società. Gli Stati e le relazioni internazionali, frutto delle nostre storie più o meno antiche, vale a dire le regole e le leggi, devono essere tali da consentire e perfino promuovere questo modo di vita, che noi vogliamo. Attualmente, queste regole e queste leggi, che dobbiamo osservare, sono al servizio del rullo compressore tecno-economico. Certamente, qua e là, alcune piccole leggi consentono la creazione e la sopravvivenza di certe oasi; altre leggi lasciano degli interstizi tra cui può sorgere qualche altra oasi. Ma se si vuole cambiare scala e far fiorire il deserto, occorre dotarsi dei mezzi per avviare una riconfigurazione generale.

Cambiare le priorità

Un primo passo importante per mobilitarci consiste nel precisare un po' meglio ciò che costituisce la nostra unità, al di là della ricchezza delle nostre profonde diversità. Perciò, bisogna cercare di comprendere da dove viene quella che è la nostra base comune, questa volontà di lavorare insieme, per la vita, prestando attenzione all'altro e alla Natura. In verità, essa s'iscrive in uno dei movimenti che attraversano il mondo fin dalla notte dei tempi. Una riflessione su questa base comune consente di esplicitare una visione che illumina le nostre diversità e può metterle in sintonia. Ciò che tutti vogliamo è di dare la priorità alla convivialità e non all'efficienza (*performance*) tecnica.

È in atto una scelta di civiltà e tocca a noi far valere tutto il nostro peso perché essa si risolva a favore di una civiltà conviviale. È una scelta tanto più necessaria per non correre il rischio di restare da soli o in pochi, in ordine sparso, a resistere e sperimentare. Non accontentiamoci di chiedere, e talvolta ottenere,

2 La formula s'ispira direttamente a Ivan Illich.

questo o quel provvedimento perché nasca o sopravviva questa o quella oasi. Bisogna guardare ancora più lontano, per andare al di là delle nostre pratiche quotidiane, dei nostri orizzonti immediati e immaginare ciò che potrebbe essere un'altra organizzazione, un altro insieme coerente di regole. Ciò è indispensabile per progettare una riorganizzazione generale, prendere delle iniziative, porre delle pietre miliari in direzione di un'altra civiltà. Una civiltà alternativa a quella che dà la priorità all'efficienza tecnico-economica. Urge impegnare la grande transizione della società verso una civiltà conviviale.

L'homo cyborgus

La civiltà che prepara una superumanità, quella dell'*uomo cyborgus*, in parte è in via di costruzione sotto il comando delle oligarchie politiche (Hervé Kempf) attualmente dominanti. Esse danno vita ad organizzazioni fondate sul modello dell'*homo oeconomicus*. Infatti, l'asse tecnico è supportato dall'efficienza della competizione tra gli individui, una competizione stimolata dalla ricerca dell'arricchimento individuale e dalla promessa di una crescita economica illimitata. Il mondo di oggi sembra voler realizzare ad ogni costo la costruzione di questa civiltà della performatività tecnica.

La civiltà della convivialità

Questa prospettiva di una civiltà della performatività tecnica viene perseguita non senza difficoltà e l'evoluzione in corso del nostro mondo è attraverso anche da un'altra corrente, che segue un'altra direzione: quella della convivialità. Che potrebbe spingerla verso una civiltà completamente diversa. I percorsi in questa direzione sono posti in essere soprattutto dalle società civili un po' dappertutto sul pianeta, attraverso sperimentazioni che sono tutt'al più tollerate dalle organizzazioni politiche dominanti: in pratica nessuna di queste fa riferimento alle sue azioni.

FORUM

Insurgent Subjectivities and the Political Empowerment of the Streets. *Notes on the Brazilian Protests*

BETHANIA ASSY

Who would have thought that the Latin American spring would blossom in Brazil? In the past 10 years the country has created a “new middle class” by bringing 40 million people to unprecedented levels of income and consumption, and creating 19 million jobs in the midst of one of the worst global financial crises. Why then do millions of young people feel so politically unrepresented that they have taken to the streets in such numbers?

In a preliminary account of Brazilian political revolts, still in June 2013, commentators have proffered many partial answers, some of universal import, others specific to Brazil. The low level of confidence in representative institutions which are seen as corrupt and undemocratic is one; the government’s willingness to back various mega sporting events alongside its broken promises on the social state agenda (including health, education and public transport) is another; and, finally, the depolitization of a part of the Brazilian middle and upper-middle class youth. These are people who have reaped the benefits of capitalist growth without experiencing its side-effects of extreme inequality, poverty and despair. They have accepted the right-wing, anti-state ideology and have turned it into the anti-political ‘no party’ slogans constantly heard in the protests. The ejection in the protests of flags or shirts indicating ‘any’ political association was a direct attack on the left-wing parties and social movements who started the campaign. At that point, there was a hegemonic struggle for political power. The right had been trying to unite different parts of the population against Dilma’s administration, and used the protests to this end.

However, even at the beginning of the revolts, still in June 2013, it would be too reductionist to interpret the multitude in the streets as part of a right-wing or neoliberal conspiracy. The multiplicity of protests was not a prelude to a right-

wing coup, something from which Brazil has repeatedly suffered. The activists of the social movements, as well as the extremist anti-Dilma right-wing groups, were only a minority. The majority of protesters were people who have never before taken part in political activism or demonstrations. At that time, the protests acted as a catalyst for a dispersed, even ideologically contradictory, feeling of indignation.

The first wave of Brazilian protests in June 2013 gave the false impression it would be mainly described as a leaderless engagement, without a goal, lacking substance, dispersed and non-focused. Some intellectuals even argued that the protests should be perceived as weak collective, socially disintegrated Internet networks. These diagnoses proved to be wrong. It has been shown that the protests have an agenda, leadership, goals and strategies, gathered through a strong sense of acting together politically. Indeed, they seem to present a fresh dynamic, which cannot be simplistically grasped by conventional forms of political organisation, such as trade unions, political parties, or systematised movements. They appear to be part of a cycle of occupations all over the world since 2011. Diverse grievances, antagonistic hopes and conflicting narratives ground the protests, which are also part of the new age of resistance.

This necessitates an opening up of our political grammar to grapple with this new understanding of the political. It has challenged the classical dynamic between political action (constituent power) as a process of politicisation, and law (the constitution) as a result of state institutional building. These protests are part of a sort of global collective imaginary of resistance, which has been gradually bringing to the fore new ways of re-signifying political action, representation and their own political subjects.

The protests in Brazil express, in a specific and rich manner, the emerging cleavage between the standard conception of politics and the new politics of resistance. This gap had been bridged in the past by lethargic and technocratic formal politics or by identity politics. In my understanding, we are now facing the opening of a new composition for thinking and acting politically, in which protest, resistance and rebellion can no longer be considered the bitter and ineffectual foil of institutional designs and state politics, but rather as a taste or gesture towards what is essential but missing in formal politics: the determination of those who fight for justice.

I will briefly indicate two dimensions towards which I think the current

Brazilian protest gestured, intensifying a new political significance. The processes of framing subjectivation and engaging in political action are bound together. This process brings to the fore two new imaginaries of the political: shaping new insurgent subjectivities as well as expanding the ways of understanding and conceiving political action, its space, temporality and struggle.

New political insurgent subjectivities bloom in Brazil

The first dimension of the new political significance takes place by shaping new political subjectivities that rely on the facticity of political experience itself. Neither the abstract subject of law nor the communitarian skeleton of fixed identities can fulfil the representational gap left by state politics. As truly political events, these protests demand comprehension of how people, by common political engagement, transform themselves. It leads us to inquire about the kind of political *anthropos* being shaped by Brazilian insurgencies. A vivid process of political subjectivisation, at several levels of political action, is clearly taking place on the streets. In the later events of October the demonstrations produced a variety of political protagonists. A meaningful illustration can exemplify what I call «new insurgent subjectivities». Acknowledged as the more extreme, violent and polemic insurgent subjectivity, it represents the Brazilian black bloc, violently fighting and exposing state violence. Covered completely in black and masked, the black bloc identifies itself as a *tactic* of action. Originally constituted from low-class youth, exposed to marginalisation, social death and political invisibility, it now includes a variety of groups and tendencies. Their flag stands for a general violent approach against capitalism and imperialism. The black bloc tactic is highly politicised and sensitive to social injustice. The central strategy is to fight violently against state violence. In the riots they stand at the front line, facing the extreme violence of military police. Most of the time the black bloc reacts violently against police violence, prioritising targets such as private banks or high street stores which are known as frequent violators of labour law protection. They set light to rubbish bins to prevent the policy of hitting and illegally arresting protesters. Recently, they actively supported and protected demonstrators and striking state and municipal elementary school teachers from a policy of violence.

Factual political engagement frames political subjectivisation. These insurgent subjectivities experienced in Rio de Janeiro's uprisings seem to be shaped, rather, *by the order of what occurs*, by experience that is neither structural, nor axiomatic nor legal. In these processes of subjectivisation the criteria for the formation of new political identities must not be claimed from the pure domain of cultural essences or concepts. Alternatively, they have shown themselves to be part of the process of subjectivisation produced from an ontology that operates in symmetry with concrete political action; a permanent political, ontological dimension that *realises itself in action*. Subjectivisation and political action happen together. In other words, what seems to put people in common with one another in the Brazilian uprisings is precisely acting together, as a form of political life, as an entity fulfilled by engaging in concrete political demands. The current process of political subjectivity, together with Brazil's protests, reveals both the novelty of political action and an expansion in political emancipation.

A fearless struggle: the political empowerment of the streets and the political time of the now

The struggle is clearly epistemological, in the sense there is a constant attempt to define its content. As Žižek pointed out, there are at least the combination of two dimensions, one economic (from corruption to inefficiency of capitalism itself) and another that is ideological-political (the crisis of conventional democracy). But there is also a profound ontological dimension to the struggle, re-signifying the temporality and web of meaning of political action. The struggles are changing and aggregating diverse significances of political action. Even if started with a specific demand for justice, and linked today to a rich political agenda (a political agenda of the wealthy?), the demonstrations have led to a profound redefinition of political action itself. Whilst taking into account the limitless forms and approaches of the struggles, expressed through several demonstrations, three new levels of political empowerment call for our attention. The protests have politically re-empowered the space of the streets, have assumed a new dimension to the struggles – fearlessly facing an extremely violent military policy – and have re-signified the time of political action.

A new powerful protagonist has appeared in the political arena. The capture

of the streets underlines the return of the collective capacity to act and to create new political meanings. The streets have proved to be re-signified as new public spaces. The demonstrations have once more politicised and democratised the streets. These have emerged as one of the few places where democracy can be re-invented. The streets can be described as a sign of resistance, beyond mass media control as well as economic and capitalistic global ascendancy.

The political dimensions of *time/space/struggle* taken together can easily be perceived through the political action of these insurgent subjectivities cast outside of the accepted categories, the excluded and outlawed, the many political and social invisible Brazilians who live in an indiscernible zone between facticity and normative representation. They have personified a paradoxical emancipation from classic representational politics, and have literally turned the streets into a political arena. The insurgent subjectivities embody the fearless symbolic constituent power standing before the violently constituted state. The Brazilian protests give new meaning to the internal tension between the extraordinary of political action and the stability of representative politics¹. Such is the juridical-political ambivalence that is deeply threatened by the current riots, situated as it is between legitimated politics and politics of factual life (emancipation). In the latest protests throughout October, the crisis of the validity of representational politics and its internal operative of violence were vividly exposed. The violence of Rio de Janeiro's military police reached a level only seen in the state violence of Brazil's 1964 dictatorship.

With each level of exercising direct political narrative on the streets is carried the potential to provide a political voice for those who rightly exceed the law; for those who resist subsumption and normativisation. These narratives and actions comprehend the potentiality of revolutionary zeal for the new and embrace a political potentiality of empowerment. The Brazilian demonstrations seem to restore an urgent, un-representative, political time of the here and now. The constant vocation (*Kairos*) for the political event and its political actors, at any moment in time (the promise of politics in Arendt's terminology), gives to political action a continuous foundation and leads it beyond the traditional relationship between political subject and representative democracy.

1 A. Negri – M. Hardt, *Common Wealth*, Harvard University Press, Cambridge 2009; H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, New York 1990.

Politically acting together embraces a new political utopia: faith; a faith of the transformative power of common political action. What paralyzes political action is precisely the very trust that is exclusively placed in the rational progress of law and politics. The only hope left in the modern model of political utopia and normative law is the one promoted by the accomplishment of reason's levels through its embodiment in State institutions. The political event, protests, riots, uprisings, can come at any moment; it results in a *permanent call to act here and now* «to perform a political existence» (Douzinas)². Political action can no longer be reduced to the vocabulary of representative democracy. For the many long-term marginalised Brazilians crying for justice, political action cannot be limited to a motionless and perpetually rationalising politics trapped in a circle of patiently awaiting a reasonable, progressive institutional process of achieving rights through the usual means of “celebrated” representational politics. For many kinds of defeated individuals, the invisibles, the no-subjects, the urgency of injustice is a time out of joint; it is a time out of right's joint. As argued by Rancière, the political is possible only where the natural order of domination is interrupted by the visibility of one part of those without part³.

Openness towards the unpredictability of politically acting together empowers the creativity of political action. Historical time as an incessant emergence of the new implies permanent creation. By re-situating history in the bare experience of life⁴, the permanent possibility of history's gaps offers a new glimpse of hope, locating the power to believe at the heart of political action. «There is no such thing as “the right time” of political action. Each moment shows the ‘revolutionary energy’ of the new» (Benjamin)⁵. Hope, a powerful element of action, is one of the strongest categories of political emancipation. By arguing this I mean to take the subject out of the zone of inequality towards

2 C. Douzinas, *Philosophy and Resistance in the Crisis: Greece and the future of Europe*, Polity, Cambridge 2013.

3 J. Rancière, *La Méésentente*, Galilée, Paris 1995, p. 31. Cfr: R. Mate, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona 2011, p. 75.

4 Similarly, for Arendt, on the other hand, action as the experience of the extraordinary, the narrative of *lexis* as the advent of the new opens up the possibility of the novelty, which is for her the political category *per excellence*. H. Arendt, *Between past and Future*, Penguin Books, New York 1993, p. 61.

5 S. Mosès, *Angel of History – Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Stanford University Press, Stanford 2009, p. 109.

the zone of equality. Benjamin, in his seminal work *On The Concept of History*, states: «there is not a moment that would not carry with it its revolutionary chance»⁶. For him, the central question is how to identify the manifestation of those moments in historical and political context. So, the major task that is left to us nowadays is to identify in our present time the concrete political acts that are able to interrupt the history of oppression in the here and now. This task demands a different history of the victims, one in which the political subjects empower themselves, in which they give themselves a political voice. I imagine the Brazilian protesters are empowering themselves in a time, in a space and in a struggle of resistance. And that is what matters.

6 A. Hirvonen, *The Politics of Revolt: On Benjamin and Critique of Law*, in «Law and Critique» n. 22 / 2011, pp. 101-118.

Filosofia scientifica e filosofia analitica: una discussione con Michael Friedman e Diego Marconi sullo statuto della filosofia

FRANCESCO FISTETTI

Come ha spiegato Michael Friedman, il concetto di «filosofia scientifica» nasce attorno alla metà del XIX secolo in contrapposizione all'idealismo post-kantiano e alla *Naturphilosophie* che si era sviluppata nel suo seno, soprattutto grazie a Schelling¹. Poco importa che la reazione alla *Naturphilosophie* abbia sottovalutato gli elementi innovativi in essa presenti, legati al dibattito scientifico allora in corso (fisica, chimica, studio dei fenomeni elettrici e magnetici, geologia, cosmologia, ecc.)². Il concetto di «filosofia scientifica» sorge dalla presa d'atto dell'importanza delle straordinarie trasformazioni scientifiche in tutti i campi del sapere che nella seconda metà dell'Ottocento registreranno un'accelerazione senza precedenti: dalla fisiologia alla psicologia, dalla matematica alla geometria, dalla termodinamica alla biologia, dalla teoria dell'evoluzione alle scienze della terra. Fu Hermann von Helmholtz, figura eminente di scienziato e filosofo (1821-1894) – noto per le sue ricerche nell'ambito della psicologia fisiologica, dell'ottica, dell'acustica, dei fondamenti della geometria – a proporre una rottura radicale con la tradizione metafisica e speculativa dell'idealismo post-kantiano e una ridefinizione della filosofia in direzione di una pratica teorica centrata sulle scienze empiriche. In *I fatti della percezione* (1878) egli distingue i compiti spettanti rispettivamente alla filosofia e alla scienza, pur mantenendo tra i due campi una relazione di reciproca integrazione. Entrambe, infatti, si occupano della conoscenza, ma da punti di vista differenti. La filoso-

1 M. Friedman, *L'idea di filosofia scientifica*, in Id., *Dinamiche della ragione. Le rivoluzioni scientifiche e il problema della razionalità*, Guerini e Associati, Milano 2006.

2 Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, il Mulino, Bologna 2000.

fia guarda al rapporto tra le nostre rappresentazioni e il mondo circostante da una prospettiva che va dall'interno verso l'esterno, mentre la scienza naturale, in particolare la psico-fisiologia, considera questo stesso rapporto dalla prospettiva inversa, cioè dall'esterno verso l'interno. Così riconfigurata, la filosofia indaga la nostra conoscenza sotto il profilo psicologico o mentale, mentre la scienza naturale studia gli aspetti fisici o fisiologici. Di conseguenza, potremmo dire che la pratica filosofica con Helmholtz conosce un vero e proprio mutamento di paradigma: non solo viene rideclinata come teoria della conoscenza e come epistemologia, ma soprattutto, come osserva giustamente Friedman, essa assume lo statuto di una scienza naturale empirica e precisamente diviene «una branca della psicologia empirica»³. Egli apre la strada a quella *lignée* di pensiero che, passando attraverso Carnap e l'empirismo logico, giunge fino al progetto dell'epistemologia naturalizzata di Quine e all'inclusione della filosofia nella psicologia cognitiva.

Il riorientamento impresso da Helmholtz al rapporto tra filosofia e scienze venne accolto e sviluppato dai sostenitori di un "ritorno a Kant", segnatamente dai rappresentanti più influenti del neokantismo di Marburgo (Cohen e Natorp).

Helmholtz aveva trovato in Kant articolata la distinzione tra filosofia e scienze empiriche: le scienze empiriche come un sapere di primo livello, ognuna delle quali ha un proprio oggetto specifico e delle metodologie specifiche; la filosofia come indagine "trascendentale", cioè come un'indagine di secondo livello, poiché essa verte sulla natura e la possibilità della nostra conoscenza di questi oggetti di primo livello. «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile a priori» (B25). Kant, come è noto, aveva di fronte a sé la scienza newtoniana, che grazie ai suoi successi empirici si era affermata come il modello scientifico dominante. Da qui prende le mosse l'impresa intellettuale di Kant: come è possibile la scienza matematica della natura di Newton?. «Il problema di Kant [...] non era quello di tratteggiare un programma per una nuova fisica matematica, ma piuttosto in primo luogo quello di spiegare come la nostra fisica matematica già esistente, la fisica matematica di Newton, fosse possibile. E la sua risposta, nei termini più concisi possibili, è che i concetti di spazio, tempo, movimento, azione e forza

3 M. Friedman, *L'idea di filosofia scientifica*, cit., p. 45.

non funzionano per descrivere un regno metafisico di entità o “vere cause” che stanno dietro i fenomeni. Essi non sono delle semplici astrazioni dalla nostra esperienza [...]. Piuttosto [...] sono forme a priori o costruzioni dovute a noi, le uniche in base alle quali possiamo ordinare coerentemente i fenomeni naturali all’interno di una totalità spazio-temporale unificata e governata da leggi»⁴.

Molto interessante la ricostruzione compiuta da Friedman dell’«empirismo geometrico» di Helmholtz: esso è una «cornice di riferimento» filosofica di tipo kantiano che fa dello spazio una «forma necessaria della nostra intuizione spaziale», ed è alla base delle sue ricerche sulla psico-fisiologia dello spazio percettivo⁵. Helmholtz si ricollegava alla teoria della varietà di Riemann con l’intento di mostrare che alla base dell’assunto riemanniano, secondo cui «l’elemento lineare o metrica è pitagoreo o euclideo su scala infinitesimale»⁶, c’è la nostra intuizione percettiva. Friedman spiega anche, illustrando il rapporto di Poincaré con Helmholtz, come Einstein, nel formulare la teoria della relatività generale, sia giunto a prendere le distanze dal convenzionalismo di Poincaré. Riferendosi al saggio di Einstein *Geometria ed esperienza* (1921), Friedman sottolinea che Einstein si rifà all’idea helmholtziana di geometria «quale chiara teoria empirica circa il comportamento fisico reale di “corpi praticamente rigidi”» e ricorda che Einstein «afferma, in un passaggio sorprendente, che “senza [questa concezione] sarei stato incapace di formulare la teoria [generale] della relatività”»⁷[vale a dire, una teoria relativistica della gravitazione come una versione quadrimensionale della geometria non euclidea, comprendente spazio e tempo⁸.

La storia del concetto di «filosofia scientifica», così come viene da Friedman ripercorsa, incontra una difficoltà insormontabile allorché egli cerca di affrontare lo statuto delle scienze umane (storiche, culturali, sociali). Quest’aporìa emerge soprattutto quando discute *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn (1962), perché, nel momento in cui si propone di dimostrare

4 Ivi, p. 48.

5 Ivi, pp. 152-153.

6 Ivi, p. 153.

7 Ivi, pp. 155-156.

8 Ivi, p. 157.

che nessuna delle concezioni finora affermatesi circa il rapporto tra filosofia e scienze possa considerarsi soddisfacente, incorre in un ragionamento circolare. Esso consiste nell'assunzione da parte di Friedman della filosofia come campo di applicazione del concetto di paradigma e del passaggio di una determinata scienza da una fase pre-paradigmatica alla fase paradigmatica. In altri termini, la filosofia viene da Friedman scelta tra le "discipline umanistiche" come terreno su cui provare la teoria kuhniana della formazione dei paradigmi, tanto più che «nelle discipline umanistiche [...] è del tutto chiaro che uno stato di scienza normale non è mai stato raggiunto: la competizione perpetua tra scuole di pensiero che si oppongono a vicenda è la regola del gioco»⁹. Friedman si limita ad osservare che la filosofia non conosce un'«evoluzione» paragonabile a quella delle scienze naturali e che in Kuhn essa «viene trattata in modo piuttosto storico»¹⁰, mancando Kuhn di applicare la sua stessa teoria dei paradigmi. È questa un'impresa che Friedman tenta e realizza con successo indicando i passaggi più importanti della storia del pensiero filosofico moderno come associati alle principali rivoluzioni scientifiche: Cartesio e la filosofia naturale meccanicistica; la revisione di Newton e la svolta trascendentale di Kant; Helmholtz e Poincaré in relazione alle anomalie del paradigma newtoniano; la teoria della relatività di Einstein e l'elaborazione di una nuova filosofia scientifica come l'empirismo logico¹¹. Ciò che manca al modello di Kuhn è una considerazione adeguata della filosofia come intelaiatura meta-scientifica o «cornice» comunicativa meta-paradigmatica entro cui, nelle fasi di transizione da un paradigma ad un altro, non vengono sollevate solo questioni scientifiche, ma anche questioni filosofiche. Friedman, dunque, ritiene una «follia»¹² il progetto di coloro che vogliono «fondere» scienza e filosofia, facendo di quest'ultima una branca della psicologia o della logica matematica. La filosofia, invece, deve assumere lo status di «meta-cornice di riferimento», capace di produrre volta per volta, nel dialogo con le scienze empiriche, una «comprensione razionale coerente della natura»¹³, tale da promuovere il passaggio ad un nuovo paradigma scientifico.

9 Ivi, p. 58.

10 *Ibidem*

11 Ivi, pp. 59-60.

12 Ivi, p. 62.

13 *Ibidem*.

È questo il modo più fecondo di praticare oggi la filosofia come «filosofia scientifica»: incoraggiare un dibattito e un confronto tra diverse visioni della natura, perché «in filosofia (e, *mutatis mutandis*, anche nelle altre discipline umanistiche), è per noi sempre vantaggioso lasciare che mille fiori fioriscano»¹⁴. Solo che Friedman, come vedremo tra poco, si guarda bene dall'illustrare come funzionerebbe questa sua concezione della filosofia come meta-paradigma sul terreno delle scienze umane: ad es., l'economia politica, l'etica, la psicologia, la sociologia, l'antropologia, ecc.

Rispetto a Friedman oggi Diego Marconi difende un'idea di filosofia come un vero e proprio paradigma in senso kuhniano o, per meglio dire, come un sapere professionale e professionalizzante, che proprio per questo suo statuto *specialistico* non può che trattare “questioni” *intraparadigmatiche* apportando su di esse dei “contributi” altrettanto specifici, che solo gli addetti ai lavori possono comprendere a pieno e valutare adeguatamente. «In altre parole, spiega Marconi, si tratta di contributi intraparadigmatici, che cioè presuppongono un certo insieme di concetti e teorie (un paradigma) e hanno senso e importanza, se ce l'hanno, perché rafforzano o indeboliscono il paradigma»¹⁵. È la proclamazione della fine della vocazione ‘generalista’ della filosofia con la conseguente trasformazione in una pratica tecnicistica: quella vocazione «generalista» che consentiva a Socrate di dialogare con i suoi concittadini sui temi della «vita buona». In quanto sapere disciplinare, la filosofia si ritaglia dei «contenuti specialistici»¹⁶, su cui discute nella(e) comunità degli specialisti. Marconi, dunque, fa un passo ulteriore rispetto a Friedman nel tecnicizzare/professionalizzare la pratica filosofica: l'esatto opposto, bisogna aggiungere, di come la praticava un autore a Marconi molto caro, cioè il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*. Per Marconi, ad esempio, la critica wittgensteiniana del «linguaggio privato» è un argomento tecnico di filosofia del linguaggio, di teoria del significato, di logica, probabilmente di semantica formale, ma non un argomento «generalista», che in quanto tale chiama in causa la concezione del soggetto, la sua identità, le sue forme di vita, i rapporti con la comunità di appartenenza, le

14 *Ibidem*.

15 D. Marconi, *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionismo*, Einaudi, Torino 2014, p. 27.

16 *Ivi*, p. 27.

sue pratiche sociali di riferimento, ecc. (Guardacaso, per Marconi il “secondo” Wittgenstein non soddisfa gli standard del filosofo analitico, elencati a pagina 74, ma con un candore disarmante Marconi afferma che «ciò non dovrebbe sorprendere: i grandissimi filosofi fissano spesso degli standard, ma di rado si conformano a essi». Come dev’essere la pratica filosofica per potersi qualificare come «analitica»? Dev’essere: a) teorica e non ermeneutica; b) argomentativa e non dogmatica; c) rigorosa e non rapsodica; d) contribuire a una discussione in corso, non limitarsi a essere l’espressione di «riflessioni solitarie»). Marconi si colloca programmaticamente nella tradizione degli analitici, dove «molti pensano che [la filosofia] sia una disciplina come un’altra, definita dai suoi metodi e problemi caratteristici»¹⁷. Il passo in avanti nel processo di professionalizzazione della pratica filosofica che abbiamo registrato rispetto a Friedman comporta, si badi, quasi un rovescio della stessa medaglia, una restrizione della pratica filosofica. Infatti, viene meno in quest’idea di filosofia come disciplina fra le altre la dimensione meta-paradigmatica – o di cornice generale di riferimento – che Friedman le assegnava. Lo stile di razionalità dei filosofi viene a ricalcare quello degli scienziati: si creano «comunità disciplinari» che, divise su tante cose, «condividono alcuni presupposti fondamentali che consentono alla ricerca di essere *cumulativa*, cioè di ottenere risultati che si aggiungono ai precedenti, anziché mirare a sostituirli»¹⁸. Per restare sul terreno della concezione di Kuhn, non c’è da aspettarsi, quindi, delle vere e proprie rivoluzioni filosofiche, vale a dire la creazione di nuovi paradigmi in filosofia, ma più semplicemente la formazione di comunità di ricercatori attorno all’individuazione di un determinato problema, la quale in questo modo «pratica quella che chiamiamo una scienza»¹⁹. Parafrasando una formula del vecchio Marx, potremmo dire: «C’è stata filosofia, ora non ce n’è più», almeno nel senso che la filosofia che abbiamo conosciuto deve cedere il posto alla filosofia come scienza rigorosa (non nell’accezione husserliana dell’espressione, ma in quella analitica). Stando così le cose, quali problemi, a rigore, possiamo definire «problemi filosofici»? Marconi distingue tra problemi qualificati come “eterni” (per intenderci, quelli che l’umanità si è sempre posta e di cui difficilmente verrà a capo o quelli che sono

17 Ivi, p. 44.

18 Ivi, p. 43.

19 *Ibidem*.

costitutivi del canone filosofico occidentale da Platone ad oggi) e i problemi che appartengono ad una certa tradizione, ancora una volta quella analitica, del tipo: che cos'è il libero arbitrio? Mente e cervello sono la stessa cosa? Che cos'è il significato?²⁰. La circolarità di queste domande – assunte come *tout court* filosofiche – è abbastanza evidente, perché la loro formulazione presuppone, come Marconi ammette, «l'assunzione, almeno provvisoria, di certe teorie filosofiche, o comunque di certi sfondi concettuali oggi diffusi»²¹. In questa prospettiva, Marconi lamenta che i filosofi professionali sono portati a smarrire la «domanda sul senso della propria ricerca»²² e a chiudersi nel proprio specialismo, ma non si tratta di un difetto di “interdisciplinarietà” (una parola da lui aborrita, a quanto pare, perché alluderebbe alla possibilità di una collaborazione tra specialisti di aree diverse), ma dell'incapacità di «mettere la propria ricerca a disposizione delle altre discipline, in una forma in cui queste siano in grado di coglierne la pertinenza»²³. Un difetto di comunicatività, dunque, a cui è tanto più necessario riparare quanto più attraente si presenta, invece, il discorso dei cosiddetti filosofi continentali, che affascina il «grande pubblico» con il suo stile retorico, le sue intuizioni folgoranti, l'oscurità del suo idioma, e giù giù con una sequela di giudizi svalutativi rivolti ad evidenziare che la «qualità argomentativa» di questi filosofi è il loro vero «punto debole»²⁴. È difficile, però, per Marconi, cercare di distinguere il successo “di massa” di questo genere di filosofi da quello conseguito dai filosofi “mediatici”, cioè di coloro che scrivono sui grandi quotidiani o che frequentano i social media (dalla radio alla televisione). Questo tipo di «comunicatività» rientra nel fenomeno che a ragione Marconi definisce dell'«intellettuale mediatico»²⁵, vale a dire di quell'intellettuale chiamato, per una sorta di grazia ricevuta, ad occupare «una casella» nel sistema dei media: un fenomeno che nella società dello spettacolo è la caricatura del ruolo di Socrate che dialoga con i suoi concittadini sulla piazza pubblica. Nonostante la denuncia delle caratteristiche negative del filosofo mediatico, Marconi ritiene

20 Ivi, p. 88.

21 *Ibidem.*

22 Ivi, p. 47.

23 Ivi, p. 46.

24 Ivi, p. 50.

25 *Ibidem.*

che la filosofia, se vuole avere voce, deve affrontare il problema della comunicazione e questo può farlo solo attraverso la «divulgazione», naturalmente attraverso la buona divulgazione²⁶: sia attraverso «testi introduttivi» adeguati, sia attraverso «saggi teorici», sia infine attraverso una forma di narrazione che racconti i risultati ottenuti in determinati campi disciplinari dalle comunità dei ricercatori²⁷. Domanda: in questo caso, la comunicatività della filosofia non verrebbe a identificarsi con una specifica forma del narrare, cioè a situarsi in una dimensione che Rorty chiamerebbe «conversazionale» adottando, così, il registro di un genere letterario? La risposta di Marconi è, richiamandosi a Hintikka, che professionismo e specialismo impongono che si lavori (e, quindi, si dialoghi) su pochissime questioni filosofiche (due o tre al massimo) con un numero ristretto di persone «nell'ambito di una sottodisciplina», per cui un filosofo degno di questo nome «sarà un filosofo della mente, un filosofo morale o un metafisico ecc.»²⁸. Poi, conta poco se i risultati che in questo lavoro, a cui si dedicano in pochi, siano scarsi o terribilmente «miseri»²⁹. L'importante è che si arrivi a delle soluzioni e ci si convinca che nella pratica filosofica «si *possano* ottenere dei risultati»³⁰. Marconi concede anche che il concetto di «professionalità» degli analitici non si applica ai filosofi «continentali», poiché questi ultimi hanno altri standard di professionalità, che rispondono a un'immagine diversa della filosofia³¹ e a una concezione «nettamente divergente» della ricerca filosofica³². Che è come dire: filosofia analitica e filosofia continentale sono due forme di razionalità incommensurabili, e, al limite, incomunicabili; al massimo possono scambiarsi qualche «suggerimento» o darsi in prestito qualche idea, ma non possono *cooperare*³³. Vivono in mondi separati. È strano allora che Marconi ammetta che lo specialismo, spinto all'estremo, generi «insoddisfa-

26 Ivi, p. 61.

27 Ivi, pp. 61-62.

28 Ivi, pp. 86-87.

29 Ivi, p. 92.

30 *Ibidem*.

31 Ivi, p. 95.

32 Ivi, nota 15, p. 100.

33 *Ibidem*.

zione» e ne elenchi le «ragioni»³⁴, né si comprende se Marconi le condivida integralmente o solo in parte, preoccupandosi solo di precisare che esse non sono dettate da «particolari dogmi poststrutturalisti»³⁵. Fa specie, invece, che Marconi, nel difendere l'idea che la filosofia debba cercare delle risposte a problemi filosofici *all'interno* e non *fuori* della filosofia, citi come esempi (intraparadigmatici?) da un lato la «possibilità dell'intelligenza artificiale» e dall'altro la «compatibilità tra istanze comunitariste e istanze liberali»³⁶. Ora, se nel primo esempio le risposte ricercate dal filosofo analitico non possono prescindere dalle acquisizioni nel campo delle scienze «dure» (biologia, genetica, psicologia sperimentale, computer science, ecc.), difficilmente le risposte di chi lavora nella filosofia sociale e nelle scienze politiche e morali possono rifarsi, almeno in prima istanza, alle scienze «dure». Qui non si può prescindere dall'approccio storico – partecipato o distanziato che sia, diacronico o sincronico, genealogico a archeologico – sul presente, sulla società, sulle istituzioni, sulle loro trasformazioni. In questo caso, le «questioni di primo livello», come le chiamano nel loro idioma gli analitici, non sono «isolabili» o riducibili a una subdisciplina in cui predomina l'«analisi concettuale» sganciata da qualsiasi esigenza di analisi storica (storiografica, storico-culturale, etico-sociale e così via). Almeno per chi lavora su questi terreni ha ragione Charles Taylor nell'affermare che la filosofia è «inevitabilmente storica»³⁷ e che la *genealogia* critica è il solo metodo per prendere le distanze dal «modello epistemologico» – quello almeno, potremmo aggiungere, che naturalizza le pratiche teoriche e le pratiche sociali –, poiché restituisce il processo genetico e le dinamiche attraverso cui si formano e si trasformano le pratiche umane. Ma tra genealogia ed epistemologia non si dà necessariamente antitesi o alternativa: la storiografia filosofica - si vedano in Italia gli studi di Giuliano Campioni e Maria Cristina Fornari - ha mostrato che il concetto di genealogia di un filosofo come Nietzsche deve molto alle scienze naturali del suo tempo, poiché contiene una massiccia componente psico-fisiologica (per esempio, in uno dei frammenti postumi della primavera del 1884 Nietzsche afferma: «I “fattori spirituali” [...] sembrano costituire l'essenza dell'orga-

34 Ivi, pp. 96-97.

35 Ivi, p. 97.

36 Ivi, p. 98.

37 Ivi, p. 410.

nico»). Tuttavia, Marconi, se respinge l'approccio storico, concede che la storia della filosofia sia utile al filosofo analitico come «un grande serbatoio di idee e argomentazioni»³⁸, che egli dovrà conoscere per non rischiare di riscoprire l'«acqua calda» e di incorrere nel più banale diletterantismo³⁹. Ovviamente, Marconi ha ragioni da vendere quando critica la posizione che egli chiama *quo-letica* (dal Quolet biblico) secondo cui in filosofia «Tutto è stato già detto», sicché non rimane che attivare il gioco dei precorrimenti e delle anticipazioni. Una variante di questa posizione è la tesi di coloro che affermano la *fine della filosofia*⁴⁰, per cui, se la filosofia è in un certo qual modo finita, ne consegue che non si può fare *nuova* filosofia. Il riferimento a Rorty è esplicito, ma argomentato in maniera distorta sia per quanto riguarda l'interpretazione rortyana della filosofia moderna come epistemologia⁴¹, sia per quanto concerne la ridefinizione della filosofia come creazione di nuovi vocabolari, che peraltro Marconi non menziona né discute. Il filosofo teorico, inoltre, è interessato alla verità, alla verità senza virgolette, quella che riguarda le credenze che abbiamo, dove «è impossibile credere che *p* senza che *p* sia vero»⁴². Poiché nelle storie della filosofia non c'è né «accumulazione» né «progresso», si tratta allora di capire se e in che senso esse sono vere⁴³. Gli storici della filosofia condividono, chi implicitamente chi esplicitamente, la convinzione di Kant che la filosofia è un «campo di battaglia», in cui nessuno dei contendenti, come affermava Kant, ha mai raggiunto «nemmeno il più piccolo successo territoriale». Lo storico della filosofia può solo ricostruire le dottrine dei filosofi, grandi o meno grandi che siano, le loro varianti e sottovarianti, le tradizioni a cui hanno vita, ma nient'altro. Al contrario, il filosofo teorico, poiché persegue la soluzione di problemi filosofici, mira a trovare risposte che siano delle verità *tout court*, stabilendo con la storia della filosofia un rapporto meramente «selettivo, se non tendenzioso»⁴⁴. Il filosofo teorico di Marconi adotta una variante del «principio di carità» di Davidson: il

38 Ivi, p. 107.

39 Ivi, p. 108.

40 Ivi, p. 109.

41 *Ibidem*.

42 Ivi, p. 110.

43 Ivi, pp. 111-112.

44 Ivi, p. 112.

modo migliore per penetrare una teoria è non solo comprendere letteralmente gli enunciati, cioè conoscerne le condizioni di verità, ma presupporre che la teoria sia vera⁴⁵. Questo, ammette Marconi, è un assunto ermeneutico, ma non va inteso in senso dogmatico, dal momento che nel pensiero di un filosofo, grande o piccolo che sia, dobbiamo supporre che si possano riscontrare «incoerenze e veri e propri errori»⁴⁶. Non c'è niente di cui stupirsi se si scopre che le argomentazioni di questo o quel filosofo sono “fragili”, non valide o implausibili. «Ridimensionare la qualità argomentativa di un filosofo non equivale ad azzerarne i meriti»⁴⁷. Per Marconi in filosofia sono importanti le idee, che, essendo rare, vengono adeguatamente apprezzate dopo molto tempo, a volte dopo secoli, come è avvenuto per l'atomismo di Democrito. Naturalmente, l'esempio non è innocente, perché presuppone che la qualità di un'idea viene valutata, per così dire, dal tribunale della scienza, cioè a partire da certi standard e assunti filosofici stabiliti ex ante e dati tacitamente per scontati. Dove la circolarità dell'argomentazione appare ancora una volta più che evidente.

Ora, possono funzionare la concezione di Friedman della filosofia come meta-paradigma e quella di Marconi della filosofia come disciplina professionale sul terreno delle scienze sociali e, più in generale, della filosofia politica e morale e, ancor più, se consideriamo il ruolo che scienze sociali e filosofia politica e morale possono avere per chi intende guardare alla (e scrivere la) storia della filosofia in un'ottica allargata? Per mostrare la fecondità dell'interazione tra filosofia e scienze sociali, che non può essere codificata negli standard né della filosofia scientifica di Friedman né in quelli della filosofia analitica di Marconi, mi limiterò a proporre l'esempio oltremodo istruttivo costituito da quell'orientamento (paradigma) che nella storia dell'economia politica va sotto il nome di «ordoliberalismo», soprattutto nella versione di Walter Eucken, autore di un lavoro intitolato *Grundlagen der Nationalökonomie* (1940), un orientamento che è stato, dopo la Seconda guerra mondiale, alla base dell'“economia sociale di mercato”, propugnata dai governanti tedesco-occidentali⁴⁸. Walter Eucken,

45 Ivi, p. 116.

46 Ivi, p. 117.

47 *Ibidem*.

48 Cfr. P. Commun (sous la direction de), *L'ordoliberalisme allemand. Aux sources de l'économie*

figlio di Rudolf Eucken, premio Nobel per la letteratura nel 1908, eredita dal padre motivi ispirati alla *Lebensphilosophie* del tempo, specialmente la critica delle metafisiche intellettualistiche che sterilizzano la vita condannandola all'inazione (basterà ricordare che Bergson non aveva mancato di apprezzare il suo idealismo impregnato di attivismo vitalistico scrivendo una prefazione elogiativa alla traduzione francese del suo *Der Sinn und Wert des Lebens* (1907), uscita nel 1912. Come ha mostrato Gilles Campagnolo, l'opera di Walter Eucken è il risultato di una sintesi originale tra le istanze dell'esperienza concreta provenienti dalla *Lebensphilosophie*, la fenomenologia di Husserl con il bisogno di ritornare «alle cose stesse» attraverso la «riduzione eidetica», l'importanza attribuita dalla Scuola neocriticista del Baden alle *Geisteswissenschaften*, ma anche la discussione sulla teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*) portata avanti dagli esponenti della Scuola di Marburgo. Egli negli anni Venti-Trenta del Novecento propone, attraverso questa sintesi originale, una soluzione al *Methodenstreit* sorto mezzo secolo prima⁴⁹. A giusta ragione, Campagnolo rileva che è grazie alla «teoria della conoscenza» dei neokantiani che Walter Eucken assegna una piena autonomia metodologica alle scienze della società, compresa l'economia politica, sottraendole al monopolio della scienza matematica della natura⁵⁰. Campagnolo sostiene la tesi che Walter Eucken si rifà all'impostazione critico-conoscitiva della Scuola del Baden più che a quella della Scuola di Marburgo⁵¹, anche se della prima criticava, per così dire, il purismo epistemologico, cioè il privilegiamento del punto di vista logico del soggetto conoscente, che esclude ogni vissuto⁵². L'ordoliberalismo di Walter Eucken, dunque, si fonda su un approccio comprendente (*verstehende*), un paradigma in cui convergono fenomenologia husserliana, impulsi di *Lebensphilosophie*, motivi neokantiani di “teoria della conoscenza”, oltre che sollecitazioni della sociologia “comprendente” e delle scienze umane in pieno rigoglio come l'antropologia, l'etnologia, ecc⁵³.

sociale de marché, Université de Cergy-Pontoise 2003.

49 G. Campagnolo, *Les trois sources philosophiques de la réflexion ordolibérale*, in P. Commun, cit., pp. 133-148.

50 Ivi, pp. 144-145.

51 Ivi, pp. 146.

52 Ivi, p. 147.

53 *Ibidem*.

Un altro esempio di interazione tra filosofia e scienze sociali può essere considerato il recente lavoro dell'economista francese Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle* (Seuil, Paris 2013), che non a caso è stato oggetto di attacchi furiosi da parte della stampa vicina ai mercati finanziari come il «Wall Street Journal». La tesi di Piketty può essere compendiata in una proposizione che è anche una formula matematica semplicissima: $r > g$, cioè il tasso di incremento dei rendimenti finanziari (*return*) è superiore al tasso della crescita economica (*growth*), e ciò indica che la ricchezza si accumula nel tempo e, lasciata a se stessa, crea diseguaglianze insopportabili. Come riassume «The Economist» del 4 maggio 2014: «Dal 1700 la ricchezza globalmente ha goduto un rendimento annuo, esente da tasse, tra il 4% e il 5% – considerevolmente più veloce del tasso della crescita economica». Il caso Piketty appare ancora più interessante alla luce della polemica che il *Financial Times* ha sollevato contro quest'autore, i cui dati (e l'uso delle fonti) relativi all'incremento della diseguaglianza nel mondo sono stati considerati in alcuni casi errati o parziali⁵⁴. A conferma del fatto che ermeneutica ed epistemologia, arte dell'interpretazione e procedure scientifiche (come il calcolo statistico) si intrecciano strettamente nello studio della realtà economico-sociale. Si tratta solo di un dibattito dove solo gli economisti hanno diritto di parola? Forse è superfluo scomodare il comunismo platonico, come ha fatto L. Canfora in *La crisi delle utopie*⁵⁵, ma basterebbe il richiamo a Rawls, che negli anni Settanta del xx secolo si chiedeva: quand'è che le ineguaglianze sono legittime? E, a proposito di Rawls, si può forse dire che egli sia classificabile come un filosofo analitico e non, invece, come un filosofo *tout court*, che, pur avendo mutuato dalla tradizione analitica rigore argomentativo e strumenti metodologici, non solo non è ridicibile ad essa (o ad una sua variante), ma ha dialogato a tutto campo con i maggiori filosofi della modernità (da Hobbes a Hume e a Kant) e con i filosofi e gli scienziati sociali del xx secolo? Verrebbe da pensare che la pratica della filosofia, nel passaggio da un secolo all'altro (dal Ventesimo al Ventunesimo), sia diventata un "ibrido", paragonabile alla Chimera, una delle tre bestie descritte in un *pastiche* filosofico-letterario, la «comedia metaphysica», composta da Achille C. Varzi & Claudio Calosi. «(M)a ecco che m'apparve una chimera,/di non mortal fattor animo immondo,/leone, capra e serpe in stessa

54 Cfr. <http://www.ft.com/intl/cms/2/elf343ca-e281>.

55 L. Canfora, *La crisi delle utopie*, Laterza, Roma-Bari 2014.

schiera./Sen va frangendo i cardini del mondo/che quello, quale cenere, sospeso/rimansi e null'aggrappa e tutt'affondo» (Canto I, vv. 49-54). Nel dottissimo commento degli autori, di orientamento palesemente analitico, ci viene spiegato che la Chimera, essendo un ibrido, «sfugge a qualsiasi tassonomia biologica, quindi – metaforicamente – a qualsiasi sistema di categorie metafisiche. Come tale potrebbe dunque indicare la natura sfuggente del problema in cui si è perso il poeta, ma anche una sfida all'idea secondo cui la realtà si articolerebbe in giunture naturali indipendenti dalla nostra azione organizzatrice [...]. D'altro canto, la fiera potrebbe semplicemente rappresentare gli ibridi spaventosi che emergerebbero dalla tendenza a costruire sistemi filosofici fondati su elementi diversi, disomogenei e non ben integrati»⁵⁶. Ma forse che la pratica filosofica di Socrate, col suo metodo maieutico, non sfugge a qualsiasi «sistema di categorie filosofiche», sicché rispetto ai canoni dominanti appare «mostruosa», cioè suscettibile di minare tutte le articolazioni della realtà, naturali o convenzionali che siano?

Infine, il *Manifesto convivialista* (appena tradotto in italiano e di cui in questo numero pubblichiamo un compendio), nel coniugare l'indagine dei “rischi” globali che minacciano la sopravvivenza degli esseri umani sulla Terra e il progetto di costruire la prospettiva di una civiltà conviviale, non rimescola le carte di ermeneutica ed epistemologia, descrittivo e prescrittivo, scienza e valori, (storia della) filosofia e scienze umane nella direzione di un nuovo pensiero?

⁵⁶ *Le tribolazioni del filosofare. Comedia metaphysica ne la quale si tratta de li errori & de le pene de' l'Inferno*, scoperta, redatta e commentata da Achille C. Varzi & Claudio Calosi, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 7.

Dal Dono per una nuova Convivialità a partire dal *Manifesto del Convivialismo*. Per un “convivialismo” in economia

GIULIO QUERQUES

Quando le matematiche uccidono,
le matematiche sono menzogne.
{Miguel de Unamuno}

Dopo Mauss e a partire da alcuni stimoli del *Manifesto del Convivialismo*, percorriamo ancora la strada del dialogo tra economia ed etica scoprendo che l’abisso che apparentemente le divide appartiene soltanto all’immaginario¹.

Lungo l’esercizio pluridisciplinare di ricerca si rivelano altre possibili forme dialogiche tra le classiche categorie concettuali dell’economia e il paradigma del “dono”.

L’osservazione che mi sembra, di fondo, sulla quale il *Manifesto del Convivialismo* ci porta a riflettere è quella su come la cultura, in generale, non abbia saputo accompagnare adeguatamente il progresso che si è avuto nel campo della tecnica e delle scienze e non abbia saputo diffondere ad ogni livello della società globalizzata quella possibilità di “felicità”.

Di fatto, ci sono molte incertezze sul cammino dell’umanità e la direzione presa dalla tecnica e dall’economia non sembra la stessa di qualche secolo fa, in cui il futuro pareva un tempo scontato.

Ma andando ancora più a fondo, mi sembra che il “manifesto” del contro-movimento si soffermi su di una criticità fondamentale e, per certi versi, non lontana da argomenti che affrontiamo quotidianamente di etica e di economia, cioè su come “gestire” la rivalità e la violenza tra gli esseri umani, argomento centrale, soprattutto in un tempo in cui la potenza tecnica amplifica l’agire dell’uomo verso se stesso e verso la natura e può portare anche alla distruzione della vita stessa: i periodi dell’evoluzione umana sono contemporaneamente biologici e noologici, sempre meno in armonia con quelli della tecnica.

¹ Cfr. G. Querques, *Cosa chiede l’economia all’etica e cosa l’etica può dare all’economia*, in *La Responsabilità sociale ed ambientale delle imprese*, Loffredo Editore, Napoli 2012, pp. 103 e ss.

La soluzione su come gestire l'agire umano, intuita e suggerita nel documento, consiste nella ricerca di un "convivialismo" che permette agli esseri umani di prendersi cura gli uni degli altri e della natura, «opponendosi senza massacrarsi», come diceva Marcel Mauss². Nella direzione di una possibile «cooperazione». «L'uomo diviene grande quando scopre per sé la legge della cooperazione», ripeteva Rabindranath Tagore.

Dunque, si gestisce l'agire umano nella forma della cooperazione, ma questo non può meravigliare. La cooperazione non è una nuova tecnica/strategia, perché i termini "agire", "umano" e "cooperazione" occupano lo stesso spazio relazionale e simbolico della vita che, a sua volta, ha in comune con se stessa lo spazio relazionale. Questo è un punto centrale che interroga spesso l'economia e, a un tempo, il fondamentale modello etico nell'economia, teso alla ricerca assoluta dell'obiettività.

Parlando di economia, citiamo, in premessa, lo storico Rondò Cameron che dedicò una buona parte della sua vita alla comprensione della fenomenologia economica, persuaso, com'era, dall'idea che lo sviluppo economico avrebbe condotto alla fine della guerra.

Guerra ed economia nascono nel contrasto della vita in comune, della coabitazione, della coesistenza che la prima tenta di risolvere con l'uso delle armi, facendo ricorso a una cultura della sopraffazione e della violenza, e la seconda, l'economia, prova a prevenire, con l'applicazione delle "regole della casa" che salvano gli uomini, dalla morte, ma che, non altrettanto spesso, li risparmiano dalla miseria.

In *Dialettica dell'illuminismo*³ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno così si espressero a proposito dell'economia e dell'uomo: «Non c'è nessuna differenza tra il destino economico e l'uomo stesso. Nessuno è qualcosa d'altro dal suo patrimonio, dal suo reddito, dalla sua posizione, dalle sue chance. Ciascuno vale quanto guadagna, ciascuno guadagna quanto vale».

Ora, tornando sulla ricerca di un convivialismo e sulla possibilità di cooperare, se queste determinazioni concettuali e linguistiche hanno un rilievo per la politica e per il sociale, lo hanno altrettanto per l'economia e la casa comune.

2 M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.

3 M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 229.

L'economia, infatti, è un sistema relazionale che funziona a vari livelli: anche i beni stessi intermediano i rapporti sociali. Le merci hanno un plusvalore simbolico⁴, definiscono una relazione, nel contempo materiale e spirituale: ordinano un mondo visibile ed uno invisibile.

L'economia è un modo dell'esserci insieme tra umani come lo si vede a livello dei mercati (da un punto di vista macro), come è evidentissimo nella teoria degli *stakeholder* (a livello aziendalistico). Infatti, a livello di imprese, va detto che non esistono "imprese solitarie" e tra loro, spesso, si parla di "relazioni competitive", di "competitività" a tutti i livelli, esasperando, peraltro, il lato deteriore di tale concetto.

Come ho avuto già occasione di osservare in un lavoro precedente⁵, non solo per l'etimologia ma anche per le ragioni della storia, quando parliamo di "competizione" dovremmo intenderci su una "convergenza" o un "accordo", dato che il latino *competo* indicava un "aspirare insieme, cercare contemporaneamente di raggiungere", mentre il significato più comune, nell'immaginario collettivo, è esattamente l'opposto, ovvero quello di "lottare" e "contendere".

Persino nella recente letteratura economico-aziendale vengono riportati i vantaggi di una sana competizione tra le unità imprenditoriali (in favore del bene comune e dell'intera società) e questo modello collaborativo viene chiamato *cooperation* e le stesse imprese diventano *complementor* l'una dell'altra come in un rapporto sinergico che agevola la loro stessa condizione inter-soggettiva, così procurando la soddisfazione di tutti gli *stakeholder*, concorrenti compresi.

Va notato che la dimensione relazionale dell'economia a tutto campo ed estesa globalmente, per la sua stessa complessità, non si accorda bene con un'etica intesa come precetto o prescrizione che scende dall'alto (spesso ideologica) o che viene dal passato (la morale tradizionalistica).

Invece, la relazionalità economica che si manifesta tra le imprese, tra gli *stakeholder*, nei mercati locali e globali, nelle filiere produttive costruite a rete, nel fondamentale rapporto con l'ambiente, mostra come la fenomenologia dell'economia possa solo misurarsi con un'etica dinamica (la *dynamis* di Aristotele),

4 G. Sapelli, *Qualche breve riflessione sul rapporto tra storiografia economica e scienze sociali*, in «Equilibri», n. 3/2013, p. 425.

5 G. Querques, *La pervasività comunicativa della semisfera economica* in *Le parole della crisi*, a cura di A. Arienzo – M. Castagna, Diogene, Pomigliano d'Arco (NA) 2013, p. 199 e ss.

attiva, propositiva, relazionale, intersoggettiva, fondata sulla conoscenza dell'altro, degli inter-essi-con l'altro Agente, sull'importanza del dialogo tra i vari Attori del mercato, per riempire la relazione stessa di contenuti e per attuare l'indifferibile pratica del rispetto per l'ambiente.

Come afferma Stefano Zamagni, tutto questo si traduce in un'etica che non fissa dei vincoli (che non vincola la libertà), ma stabilisce dei legami (e in questo senso accresce la libertà).

Basti riflettere sulla cooperazione inter-aziendale come quasi traduzione pragmatica del concetto di intersoggettività (ripreso da K.O. Apel e J. Habermas): un concetto per certi versi affine a quello di "convivialismo" utilizzato da Alain Caillé.

Sicuramente l'economia è la sede della scienza, della matematica, dei numeri, ma è anche la sede della "sensibilità umana e relazionale" e della cultura, tanto che nel mondo esistono diverse economie quante sono le culture dei popoli.

Secondo l'impostazione classica smithiana, le relazioni economiche sarebbero state guidate dalla *mano invisibile*, una tesi ripresa alla fine degli anni Sessanta dalla dottrina neoliberista elaborata da Milton Friedman.

In realtà, già Smith sapeva bene che non sarebbe bastata la *mano invisibile* del mercato per garantire il corretto funzionamento dell'intero sistema economico. Il meccanismo della *mano invisibile* avrebbe avuto bisogno di una coscienza etica nell'agire e nel prendere le decisioni da parte dei soggetti economici: e la ricerca diretta del bene privato non sempre si sarebbe tradotta nella realizzazione del "bene comune".

In particolare, oggi nella fase della "globalizzazione" sembra che nell'economia sia prevalsa solo una relazionalità intermediata da un solo tipo di linguaggio, quello matematico-finanziario, ma era quello che ci si poteva aspettare, dato che questo tipo di linguaggio ha un potenziale comunicativo più alto a livello planetario.

Per Rajan, che insegna Finanza presso l'Università di Chicago, manca una «Grande moderazione»⁶ in grado di gestire una serie di contenimenti nelle attività finanziarie, come pure mancano iniziative che promuovano l'espansione dell'accesso al credito, allargandone la base democratica.

I poveri non sono una parte dell'economia, ma sono una parte "senza econo-

6 R. G. Rajan, *Terremoti finanziari*, Einaudi, Torino 2011, p. 245 e ss.

mia” e “senza finanza”, senza relazioni e senza speranze.

La povertà è assenza di economia, è generata da un cortocircuito che più o meno consapevolmente si verifica proprio nel tessuto delle relazioni umane. Tuttavia, ci si va sempre più rendendo conto che ci sono fin troppe risorse sottovalutate e sprecate in più parti del mondo, e che se provassimo a collaborare tutti sarebbe meglio per tutti, perché l’economia ha senso solo se riguarda tutti nella casa comune. Per esempio, è etica l’iniziativa di democratizzazione del credito, ma è “etica” precisamente come è anche “utile”.

Utile = etico non come lo intendeva Bentham, nel senso di trasformare l’etica in una scienza positiva esatta alla stregua della matematica, perché l’etica inter-soggettiva non è mai prescrittiva, ma è *dynamis* in senso aristotelico.

“Utile”, ripetiamo, nel senso non soggettivo del termine, ovvero “egoistico”, ma collettivo ed intersoggettivo, lì dove l’utile è l’utile per tutti e per ciascuno e quindi ha una doppia valenza economica ed etica.

L’“utile” non è solo la differenza positiva tra ricavi e costi, ma può essere uno strumento che cade in uno spazio inter-soggettivo tra me e l’altro e dove il fine è la relazione stessa.

L’“utile” può portare un vantaggio materiale e morale e si riferisce segnatamente a un valore d’uso per i bisogni che riesce a soddisfare, ad un valore di scambio in base ad una quantità di denaro ed a un valore di legame, dove il legame diventa più importante del bene stesso⁷.

Dunque, possiamo riscoprire l’“utile” come connettivo che apre alla relazione con l’altro senza metterlo in antitesi con il “dono”, terzo paradigma introdotto da Alain Caillé, che svolge in economia una funzione relazionale simile al primo e che si riferisce, nello stesso tempo, ad un “bene” e ad un “legame” (bene relazionale).

Il dono, nel suo ciclo donare/ricevere/contraccambiare, ha una sua specifica funzione pratica che appaga il bisogno di relazionarsi all’altro.

Un altro punto assai dibattuto riguarda il rapporto tra dono e gratuità. Infatti, la mancanza di un compenso non fa cadere la condizione inter-soggettiva di uno scambio. Uno scambio può avere tutti i contenuti che si vuole e se non stabiliamo una misura ed una proporzione tra quello che si dà e quello che

7 A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 79.

si riceve, anche un dono, in assoluto, realizza uno scambio. Tra le altre cose, ogni scambio ha sempre, all'interno di una società, un significato etico, giuridico ed economico.

Ma il dono non è mai gratuito? E qui, mi sembra si voglia, troppo spesso, sollevare una questione morale e quasi dubitare del significato etico del dono. Credo, invece, che l'eticità del dono non consista nel non attendersi alcun beneficio dall'altro (se è possibile bisogna contraccambiare, diceva Aristotele), ma semplicemente nell'aver intrapreso una relazione positiva e di scambio con l'altro.

Il dono per essere dono dovrebbe essere sempre gratuito, altrimenti è un prestito. Non solo, ma "gratuito" significa "senza compenso", dove "compenso" nel linguaggio giuridico identifica un rapporto di debito/credito e nel linguaggio economico una proporzione tra prezzo e merce, ma nel linguaggio etico il compenso può configurarsi anche come "valore di legame" (motivo dello scambio) e mancare del tutto di una commensurabilità economica con il bene donato.

In un certo qual modo, il dono è utile! E se consideriamo l'economia una scienza sociale, il dono può essere economicamente rilevante, in quanto generativo di relazioni e di senso.

Il convivialismo, allora, funge da catalizzatore epistemologico nel promuovere un'interazione tra etica ed economia, come fa la stessa "etica relazionale", contrastando così il riduzionismo economicistico.

Nel mondo l'unità concettuale che ricerchiamo attraverso l'interazione tra le due discipline è già una realtà.

A mio avviso, stante l'urgenza del tempo presente, l'imperativo che ci suggerisce il "convivialismo" è, in economia, quello della collaborazione a tutto campo, a vantaggio di tutti e dell'ambiente, affinché quest'ultimo mantenga un equilibrio favorevole per ogni forma di vita presente e futura.

L'alternativa per l'umanità sarebbe quella di rinunciare ad un destino comune, ma questo significherebbe rinunciare a darsi un senso nell'agire presente della vita.

Paradossalmente, l'economia può rimanere autonoma e autoreferenziale solo nel mondo delle idee. Nella realtà, esiste solo intrecciata con altre dinamiche della vita relazionale.

Se l'economia tradisce il resto della cultura, di cui è parte integrante, e si

affida al solo *logos* numerico per imporsi come *nomos della Terra*⁸, somiglierà sempre più ad un mostro gigante, malato di oloprosencefalia, al Ciclope di Omero che osserva tutto da un solo occhio, incapace di darsi prospettive diverse, che annienta l'Altro ed insieme se stesso.

8 C. Resta, *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia, 2009.

