

TESTI



Francesco Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi 2024²

Prefazione alla seconda edizione
Paradigma del dono e teoria dell'egemonia

§1. Marcel Mauss e Antonio Gramsci in un mondo post-occidentale. Un abbozzo di lettura incrociata

Questo volume, pubblicato nel 2010, nasceva da un dialogo intenso con la *Revue du MAUSS* e documentava il lavoro di una comune riflessione e di un confronto fecondo tra studiosi di diversa provenienza teorica e ideologica, impegnati nella rielaborazione del paradigma del dono. Qui non importa ricostruire la storia di questa impresa intellettuale assolutamente inedita nel panorama contemporaneo della filosofia e delle scienze sociali, ciò che di recente si è cominciato a fare. Piuttosto, vale la pena segnalare i punti fermi a cui metteva capo un percorso di ricerca che, pur provenendo da una formazione intellettuale interna alla cultura italiana del secondo Novecento, aveva incrociato, per intenderci all'altezza del 1989, la proposta filosofica e filosofico/politica del MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali). L'ambizione del libro, dichiarata fin dal titolo, era quella, come scrivevo nell'Introduzione, di indicare la discontinuità radicale di un tempo storico assolutamente nuovo, caratterizzato dall'ingresso in un «mondo post-occidentale, cioè un mondo in cui l'egemonia culturale dell'Occidente non è più incontrastata e anzi viene messa in questione dall'emergere di culture non-occidentali». Tuttavia, il paradosso che il libro constatava è che se da un lato l'Occidente non era più l'attore principale di questo nuovo tempo storico, dall'altro, nello stesso momento in cui il suo modello veniva sempre più posto in discussione, il suo sistema dell'economia capitalistica conosceva un trionfo planetario. Nel quarto di secolo successivo diventava evidente che l'emergere di una pluralità di culture che rivendicavano la propria inconfondibile identità era il segno di una sorta di disoccidentalizzazione del mondo. La nota dominante di questo nuovo tempo storico sembrava essere, dunque, l'affermazione sulla scena internazionale di una molteplicità di culture, intese in senso antropologico o come sinonimo di civiltà, protese a reclamare la propria autonomia e la propria specificità. Tanto più che uno dei caratteri distintivi di quella che con formula abbreviata veniva chiamata globalizzazione era esattamente la pluralità delle culture, a conferma del suo statuto ancipite di espansione della logica capitalistica del mercato su scala mondiale e al contempo di una

sua differenziazione a seconda dei contesti storici particolari. Ora, che cosa richiedeva imperiosamente questa svolta nella storia del mondo, che alcuni autori come D. Chakrabarty leggevano come una provincializzazione dell'Europa e della cultura euro-atlantica, se non raccoglierne la sfida da parte dell'Occidente sul piano della coscienza storica e dell'elaborazione culturale? L'incontro con gli autori che fin dagli inizi degli anni 1980 si erano imbarcati nell'avventura scientifica del MAUSS fu sollecitato dalla constatazione che il paradigma del dono, delineato nei suoi tratti generali da Marcel Mauss, consentiva di contrastare l'egemonia della concezione del mondo utilitaristica che regnava sovrana nelle scienze sociali e nella filosofia morale e politica del tempo. Quello che oggi siamo soliti chiamare neoliberalismo è la tendenza intellettuale che cominciò ad affermarsi negli anni 1970/1980 attraverso la penetrazione della logica del mercato in tutti i mondi della vita: sul piano politico e ideologico, come è noto, essa fu celebrata dalla "rivoluzione neoconservatrice" della signora Margareth Thatcher in Inghilterra e di Donald Reagan negli Stati Uniti. Il processo di costruzione di questa egemonia culturale del capitalismo finanziario e speculativo, culminata nel trionfo dell'ideologia dell'*homo œconomicus* e nel mito della crescita illimitata delle forze produttive, a partire da quegli anni ha incontrato una resistenza potente, una critica argomentata e una elaborazione teorica contro-egemonica proprio nei lavori del MAUSS. In particolare, per smascherare il riduzionismo economicistico del neoliberalismo in ascesa, si rivelava preziosa la lezione antropologica di Marcel Mauss che rammentava che l'uomo non è stato sempre un «animale economico», perché «è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice». In più, per Mauss, le società cosiddette primitive non si fondavano sulla logica contrattuale del mercato, ma sul triplice obbligo del dare/ricevere/ricambiare, vale a dire sul dono. «Le società hanno progredito nella misura in cui esse stesse, i loro sottogruppi e, infine, i loro individui, hanno saputo rendere stabili i loro rapporti, donare, ricevere e, infine, ricambiare (...). In tal modo, il clan, la tribù, i popoli sono riusciti – e lo stesso devono fare nel mondo cosiddetto civile, le classi, le nazioni e anche gli individui – a contrapporsi senza massacrarsi, e a «darsi» senza sacrificarsi l'uno all'altro». Che non si tratti di semplice altruismo, ma di un assunto storico-antropologico che ha una portata filosofica transculturale e contiene un'idea originale di evoluzione storica, non possono esserci dubbi. Questa concezione della dialettica storica riattivata incessantemente dal ciclo del dare/ricevere/ricambiare si fonda su una dimensione intrinsecamente «agonistica» del dono, che mi appariva molto vicina alla critica gramsciana dell'economicismo e di tutte le varianti moderne dell'utilitarismo. Per dissipare l'equivoco che si tratti di una mera analogia formale, basterà richiamare pochi passaggi rispettivamente dal *Saggio sul dono* (1924/1925) e dal Quaderno 13 (1932-1934) dei *Quaderni del carcere*.

Nel descrivere l'insieme dei rapporti tra le tribù polinesiane e del Nord-ovest americano, Mauss parla di un sistema di *prestazioni totali di tipo agonistico* per indicare che a fronteggiarsi e a contrapporsi sono clan, tribù, famiglie che non solo si scambiano cose economicamente utili, ma soprattutto mettono in atto delle pratiche relazionali fatte «di cortesie, di banchetti, di riti, di prestazioni militari, di donne, di bambini, di danze, di feste, di fiere, di cui la contrattazione è solo un momento e in cui la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto più generale e molto più durevole». Mauss chiarisce che questo intreccio indistricabile di prestazioni giuridiche, economiche e religiose, che ridefiniscono volta per volta le gerarchie di potere all'interno di una determinata comunità e nei rapporti con le altre tribù, configura un ordine politico fondato sul «principio della rivalità e dell'antagonismo che arriva fino alla messa a morte dei capi e dei nobili che così si affrontano», e che per giunta giunge «fino alla distruzione puramente suntuaria delle ricchezze accumulate, per oscurare il capo rivale». Vale la pena sottolineare in questa descrizione maussiana il nesso organico tra la redistribuzione/circolazione delle ricchezze e il riconoscimento assegnato ai soggetti individuali e collettivi all'interno dei rapporti sociali e delle conseguenti gerarchie di potere. Un tema che verrà riscoperto sempre più come centrale con il passaggio dal ciclo fordista del modo di produzione capitalistico al capitalismo globalizzato e finanziarizzato, che ha segnato, come dicevamo, l'odierna egemonia del neoliberalismo. La vicinanza, naturalmente

inintenzionale, di Mauss a Gramsci sta nel postulato che nella lotta per il riconoscimento di una tribù o di un clan il dono agonistico implica la costruzione di alleanze strategiche, «anche sul piano internazionale», al fine di assicurarsi la superiorità e il vantaggio sugli altri. «È attraverso i doni che si stabilisce la gerarchia tra capi e vassalli, tra vassalli e seguaci. Donare equivale a dimostrare la propria superiorità, valere di più, essere più in alto». In breve, il dono agonistico produce sia conflitto (antagonismo) che alleanza (cooperazione) e, soprattutto, evidenzia un aspetto fondamentale che è comune al paradigma del dono di Mauss e alla filosofia della praxis di Gramsci, vale a dire l'istanza metodologica secondo cui, nell'analisi della società, le visioni del mondo, le rappresentazioni collettive, le credenze popolari, ecc. sono da considerarsi delle vere e proprie «forze materiali», che modellano le forme di vita e strutturano in profondità i rapporti sociali. Il riferimento qui non è solo a tutti i modi di vita tradizionali presenti e operanti nelle società moderne su cui il *Saggio sul dono* richiama continuamente l'attenzione, e sulla cui importanza, come è noto, insiste Gramsci nella sua indagine sul folklore. Non bisogna dimenticare che in gran parte delle regioni del pianeta (dall'Afganistan all'Iran, dall'Arabia Saudita all'Africa, dall'America latina all'Australia) esistono migliaia e migliaia di gruppi etnici di lingua, cultura e religione differenti, e che essi «non sono delle vestigia né anomalie destinate a scomparire», ma dei veri e propri «attori del nostro tempo e portatori di una loro storia». Per il lettore di oggi, il riferimento spontaneo va al fatto che nelle società moderne, in particolare nelle democrazie occidentali in cui la composizione demografica è radicalmente mutata in senso multietnico e multiculturale, le concezioni del mondo o le ideologie, come le chiama Gramsci con un termine semanticamente pregnante, sono più che mai delle potenze materiali che muovono la mente e l'agire dei gruppi sociali e degli individui. Scrive Gramsci: «Avendo dimenticato che la tesi secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie non è di carattere psicologico o moralistico, ma ha un carattere organico gnoseologico, si è considerata la politica e quindi la storia come un continuo *marchés de dupes*, un gioco di illusionismi e di prestidigitazione».

§2. Capitalismo informazionale, identità culturali e lotta per l'egemonia

Questa riconsiderazione del concetto di ideologia proposta da Gramsci, intesa sia come presa di coscienza dei conflitti fondamentali sia come principio gnoseologico della storia, una volta innestata sul paradigma del dono, consentiva, a mio avviso, un approccio inedito e fecondo alle società democratiche la cui composizione demografica si andava trasformando in senso sempre più multietnico e multiculturale. Come cercavo di mostrare, la tesi gramsciana rimette in gioco la convinzione antropologica di Mauss che è una mera illusione, per giunta pericolosa, pensare che le società moderne possano diventare integralmente società di mercato cancellando qualsiasi forma di vita del passato e appiattendolo tutte le sfere dell'esistenza in conformità alla redditività monetaria e al profitto finanziario. Questo intreccio polifonico di tempi storici differenti, per cui l'arcaico non solo non può essere cancellato ma diviene fonte di ispirazione di forme di vita solidaristiche ed eticamente esemplari, è il corollario naturale della concezione della storia che fa delle ideologie o, ciò che è la stessa cosa, della pluralità delle culture, il terreno su cui gli esseri umani assumono coscienza delle loro condizioni di vita e lottano per la loro liberazione. Dunque, nessuna idealizzazione romantica dell'arcaico e del primitivo, a cui si tratterebbe di guardare con nostalgia o con un intento restaurativo, ma, come avrebbe detto Walter Benjamin, la presa d'atto che nelle tracce delle forme di vita passate sono depositate potenzialità di un mondo comune solidale da ridestare. Ancor meno l'arcaico, né da Gramsci né da Mauss, viene naturalizzato, cioè sottratto all'evoluzione storica e ridotto a natura immutabile. L'esemplarità dell'arcaico risiede, per entrambi, non nell'imitazione o nel recupero pedissequo di un modello archetipico, ma nella necessità di riapprendere all'interno della modernità il valore del legame sociale che animava quelle forme di vita. In consonanza con questa tesi leggevo la lezione filosofica di Hannah Arendt sull'*ontologia della pluralità*, secondo cui non l'uomo al singolare, ma gli uomini al plurale abitano la Terra. In più, sovrapponendo al concetto gramsciano di ideologia quello maussiano di cultura, emergevano in tutta chiarezza i limiti del liberalismo politico

che con Rawls e Habermas (e in Italia G. Sartori) si accontentava di integrare la pluralità delle culture all'interno delle democrazie liberali esistenti, senza cambiare in nulla le forme di produzione della ricchezza e i meccanismi istituzionali della riproduzione sociale. L'incrocio tra la prospettiva maussiana e la tesi gramsciana consentiva di comprendere, anzitutto, che l'essere umano, come avrebbe detto Ernesto de Martino – la cui etnologia, come è noto, è profondamente debitrice nei confronti di Gramsci –, è un produttore di «valori culturali». E il paradigma del dono, come sappiamo, è costitutivamente un paradigma del simbolismo, dal momento che, essendo il dono un «fatto sociale totale», raccoglie e sintetizza in sé la totalità sociale. Da qui la consapevolezza che i conflitti legati alla diversità delle culture, intese in senso antropologico, costituiscono un carattere peculiare delle odierne democrazie liberali, da cui non si può prescindere per coglierne le contraddizioni specifiche e per costruire soluzioni adeguate. Ad esempio, non ha perso nulla della sua validità la proposta di Seyla Benhabib di instaurare un dialogo culturale complesso che eviti la formazione di *cleavages* e *enclaves* chiusi su se stessi e reciprocamente incomunicanti e promuova, invece, «processi di costituzione riflessa delle identità collettive». Contrariamente al «multiculturalismo a mosaico», che postula una coesistenza meramente meccanica di culture eterogenee sia all'interno degli Stati nazionali che sul piano internazionale nelle relazioni interstatali, criticato da Benhabib, sviluppavo l'idea di multiculturalità/interculturalità avanzata in quegli anni da Néstor García Canclini. L'idea di Canclini di un «mondo *interculturale* globalizzato» assumeva la rivoluzione informatica e digitale come l'orizzonte inedito in cui si sviluppano i rapporti tra le culture con i rispettivi processi sociali, economici e istituzionali. Nell'era della globalizzazione planetaria tutte le culture sono diventate culture di frontiera, avendo perduto il loro rapporto esclusivo con il territorio ed essendo entrate in una comunicazione reciproca, che può sfociare sia in processi di ibridazione che in conflitti di riconoscimento anche molto aspri. Qui ritroviamo un motivo maussiano e gramsciano: la globalizzazione non è un processo lineare di omogeneizzazione e di standardizzazione delle culture locali (nazionali o regionali), né cancella con un colpo di spugna le tradizioni, ma riarticola costantemente locale e globale producendo così una mescolanza delle temporalità storiche, degli spazi geo-culturali, degli stili di vita e dei gusti estetici. Ciò non vuol dire che questa coabitazione multiculturale e interculturale si risolva in una sorta di neutralizzazione delle identità culturali, siano esse legate a Stati nazionali o a gruppi etnici o a minoranze culturali di vario tipo (religiose, sessuali, politiche, ecc.). Nell'orizzonte della rivoluzione digitale la dialettica delle culture va indagata nel suo intreccio di differenziazione e di concentrazione come caratteristica peculiare di un capitalismo informatico globale che sempre più tende a costruire imprese culturali multinazionali (nella musica, nel cinema, nella gastronomia, nell'editoria, ecc.). A maggior ragione oggi in cui l'Intelligenza Artificiale (AI) è in procinto di aprire nuove praterie allo sviluppo di un capitalismo informazionale che scaverà un nuovo *digital divide* tra gli esperti al servizio delle grandi piattaforme multinazionali e la grande massa di coloro che ignorano le regole più elementari della produzione e del funzionamento delle macchine, accentuando così a dismisura le diseguaglianze non solo sociali, ma anche culturali. Anche a questo proposito ci vengono incontro Gramsci e Mauss. Il primo ci ricorda che «come, in un certo senso, in uno Stato, la storia è storia delle classi dirigenti, così, nel mondo, la storia è storia degli Stati egemoni. La storia degli Stati subalterni si spiega con la storia degli Stati egemoni». Non vi è dubbio che oggi non solo esistono Stati egemoni e Stati subalterni, ma che la lotta per l'egemonia è non solo economica, ma anche simbolica o culturale. Sotto questo profilo, non va persa di vista l'ambivalenza insita nella dialettica delle culture nel quadro del capitalismo globalizzato e finanziarizzato. Da un lato, le nuove tecnologie generano occasioni sempre più numerose di conoscenza in generale, moltiplicano le possibilità di aprirsi all'eterogeneità e all'alterità, cioè, come direbbe Lévinas, di riconoscere l'Altro nella sua differenza irriducibile al Medesimo; dall'altro subiscono una concentrazione in mega-imprese che reinscrivono nella logica della redditività commerciale e finanziaria l'intero campo dell'educazione, della comunicazione e dell'informazione. E soprattutto producono quella che ho chiamato un'«antropologia mediale», vale a dire una condizione dell'essere-nel-mondo totalmente permeata dai media, una sorta di esistenza

virtuale che de-realizza il soggetto in carne ed ossa consegnandolo a una dimensione permanente dell'essere altrove rispetto al luogo in cui vive quotidianamente.

Quando nel Q. 15 Gramsci si interroga su come la cultura europea è diventata egemonica nella costruzione del sistema-mondo, non manca di sottolineare che questa egemonia ha avuto luogo sia attraverso un processo di «gerarchizzazione» degli altri paesi e delle altre culture, sia attraverso un movimento di reciproca contaminazione e ibridazione. È innegabile che questo processo storico-politico richiama lo statuto del dono agonistico analizzato da Mauss nel suo essere lotta per imporre la propria superiorità da parte di un clan sui propri rivali e anche all'interno di quest'ultimo: una lotta in cui, come Mauss non si stanca di ribadire, «occorrono alleanze tribali e intertribali o internazionali, il *commercium* e il *connubium*». Ancora una volta il dono come operatore politico che coniuga lotta per il riconoscimento e organizzazione/redistribuzione della ricchezza. E attraverso l'endiadi lotta per il riconoscimento/redistribuzione delle risorse si ridisegna storicamente l'«unificazione “gerarchica” della civiltà mondiale».

§3. Riconoscimento della pluralità delle culture e clausola antisacrificale

Vale la pena anche sottolineare che il titolo del libro *La svolta culturale dell'Occidente* conserva intatta l'urgenza per l'Occidente euro-atlantico, su cui ponevo l'accento, di prendere atto che siamo ormai entrati in un mondo post-occidentale e di operare un coraggioso decentramento rispetto alla sua presunta superiorità spirituale riconoscendo la legittimità e la pari dignità delle altre culture. «Svolta culturale» era intesa sia nel senso descrittivo di una constatazione empirica di un mondo globale non più egemonizzato dalla cultura occidentale (come gli Studi Postcoloniali avevano cominciato a dimostrare), sia in un senso normativo, riconducibile alla necessità di una sua assunzione di coscienza e di responsabilità etico-politica. Ciò che da allora appare ancora più attuale è la prospettiva epistemologica che il paradigma del dono offre su questa problematica, che rimane più centrale che mai per costruire una convivenza fondata sulla pace e sulla giustizia.

C'è da dire che da quando il libro fu pubblicato il paradigma del dono ha registrato un approfondimento, una rielaborazione e una vera e propria estensione da parte degli autori del MAUSS, a cominciare dal suo fondatore Alain Caillé, Jacques Godbout, Philippe Chanial, Elena Pulcini, Ilana Silber, Sylvain Pasquier, Frédéric Vandenberghe, Marcel Hénaff, Anne-Marie Fixot e tanti/e altri/e studiosi/e il cui elenco sarebbe troppo lungo riportare. Per quanto mi riguarda, fin dal mio ingresso nella comunità intellettuale del MAUSS ho ritenuto che un autore come Gramsci avrebbe potuto dare al paradigma del dono una torsione innovativa proprio restituendo tutta la sua importanza alla problematica della pluralità delle culture declinata sul terreno dei rapporti tra dimensione nazionale e dimensione internazionale. D'altronde, ancora una volta Gramsci e Mauss convergono nel ritenere che nell'età moderna la cultura è indissociabile dall'esistenza delle nazioni, al punto che Mauss è convinto che a partire dalla Grande Guerra viviamo nell'epoca dell'«internazione» e che lo stesso socialismo «è legato all'esistenza delle nazioni». Questo innesto di Gramsci su Mauss mi consentiva di proporre un approccio non solo economico alla(e) cultura(e), tale da non schiacciarla(e) sulla logica mercantile delle megacorporazioni delle arti, del cinema e dell'informazione, ma tale da proteggere la produzione culturale endogena nella specificità delle tradizioni nazionali (compresa la configurazione ecologica dei territori). Ma soprattutto mi consentiva di legare il tema del riconoscimento delle altre culture, soprattutto dei popoli più poveri che hanno subito lo sfruttamento del colonialismo e dell'imperialismo, ad un'obbligazione unilaterale di generosità nei confronti di questi ultimi da parte dei popoli e degli Stati più avvantaggiati. Anche su questo versante mi sembrava un passo teoricamente fecondo coniugare il concetto di riconoscimento elaborato da Honneth con la tesi di Gramsci rivisitata attraverso il dono agonistico di Mauss. Riconoscere il valore di una cultura, di un popolo, quando non dispongono del minimo vitale per vivere, implica destinare risorse tali da metterli in condizione di sradicare la fame e le malattie e, più in generale, tali da innalzare il loro livello di libertà reale in termini di capacità di agire (le *capabilities* di Amartya Sen). Prendendo spunto da un'intuizione di Caillé riferita ai soggetti individuali ed

istituzionali, avanzavo la tesi che «*il valore delle culture è misurabile in rapporto alla loro capacità di donare*». Mi sembrava che l'offerta di riconoscimento dell'eguale rispetto delle altre culture da parte dell'Occidente dovesse accompagnarsi con l'adozione di una clausola antisacrificale sul piano dei rapporti internazionali nei confronti dei paesi un tempo oppressi dalla dominazione colonialista, cioè con la costruzione di relazioni di dono e di solidarietà almeno fino a quando essi non avessero conquistato una relativa autonomia. Rispetto all'atteggiamento di un'obbligazione unilaterale di generosità, che sarebbe stato un segnale di presa d'atto che siamo entrati nel tempo storico di una società planetaria in cui tutte le culture aspirano ad essere rispettate nel loro modo peculiare di stare al mondo, l'Occidente ha preferito proseguire sulla vecchia strada. Sarebbe stato un gesto di autocritica culturale e di saggezza degno di un Bartolomeo de Las Casas quando insorse contro i suoi correligionari per difendere gli indios, o di un Michel de Montaigne per il quale ogni popolo «*chiama barbarie quello che non è nei suoi usi*». L'apertura del ciclo del dono avrebbe comportato riconoscere nella loro capacità di donare i popoli un tempo sottoposti al dominio coloniale, cioè in quanto soggetti politici, economici e culturali a pieno titolo, non più condannati ad una situazione permanente di un debito finanziario e, ancor più, simbolico da assolvere.

Sotto questo profilo, donare riconoscimento resta sempre un gesto agonistico nell'accezione sia di Mauss che di Gramsci. Se i popoli un tempo dominati reclamano il riconoscimento del valore insostituibile e unico delle loro culture, ciò dischiude una duplice possibilità: la lotta per l'egemonia può essere spinta fino ad esiti tragici passando attraverso conflitti sanguinosi al fine di riconfigurare la gerarchia tra Stati dominanti e Stati subalterni; o, invece, essere incanalata in un *agôn* rivolto a promuovere le potenzialità del dialogo reciproco e dell'ibridazione interculturale. I due processi si intersecano, sono due facce della stessa medaglia. Il declino del predominio americano dopo la fine della Guerra Fredda e l'emergere di potenze geoeconomiche e geopolitiche come la Cina, l'India, la Russia, il Brasile, il Sudafrica (i cosiddetti Brics), sono il segno manifesto che la lotta per l'egemonia a livello internazionale ha riportato in primo piano l'istanza del riconoscimento delle identità culturali. Ma non c'è dubbio che l'invasione dell'Ucraina da parte della Russia nel febbraio 2022 rappresenta l'apertura di una fase di lotta catastrofica per l'egemonia, che lascia presagire gli esiti infausti di una guerra termonucleare se questa fase dovesse perdurare a lungo. Come dimostra l'altro fronte, in Medio Oriente, del conflitto di Israele contro Hamas nella striscia di Gaza. Come si vede, il pendolo oscilla tra la pace e la guerra, tra l'alleanza e il conflitto. Nell'*agôn* odierno ci sono, dunque, tutte le premesse dell'una e dell'altra possibilità: sia di uno scontro che potrebbe rivelarsi fatale per la sopravvivenza stessa dell'umanità, sia di un'intesa reciproca tra soggetti diversi che si riconoscano come capaci di donare ognuno qualcosa di unico all'umanità in termini sia economici che culturali o simbolici.

§4. Una nuova *Weltanschauung* contro-egemonica di fronte al trionfo del neoliberismo

Ma perché prevalga quest'ultima chance, perché le identità culturali non siano una minaccia, dobbiamo sapere, e portare al livello della coscienza storica, che cosa esse hanno in comune. Soprattutto nella fase attuale in cui la *Weltanschauung* dominante è quella del neoliberismo come ideologia del capitalismo finanziario e speculativo, la lotta per l'egemonia si svolge preminentemente sul terreno culturale. Il problema è come far diventare il dialogo culturale complesso di Benhabib o la multiculturalità/interculturalità di Canclini strumenti concretamente efficaci sia sul piano nazionale sia su scala internazionale. Efficaci, naturalmente, lo sarebbero se diventassero idee condivise, si traducessero in movimenti sociali o animassero la strategia di forze politiche nazionali e transnazionali. A questo interrogativo ha cominciato a dare una risposta il *Secondo Manifesto Convivialista*, che invita a vedere nel neoliberalismo, unitamente ad una trasformazione globale del modo di produzione capitalistico, una nuova prospettiva culturale e una nuova ragione del mondo, che esercita su scala planetaria ciò che il filosofo Antonio Gramsci chiamava *egemonia*, il dominio sulle idee e sui cervelli. Da Gramsci più che da altri pensatori del Novecento possiamo attingere,

dunque, la consapevolezza che per contrastare adeguatamente il neoliberalismo, divenuto l'ideologia dominante in tutto il pianeta, occorre elaborare un pensiero e una comprensione del mondo alternativi.

In breve, una filosofia politica o una filosofia della con-vivenza dal respiro cosmopolitico, in cui possano riconoscersi movimenti, associazioni, forze sociali e politiche che lottano contro le molteplici forme di oppressione e contro le diseguaglianze create dal capitalismo neoliberalista, e che lavorano per inventare altri modi di vivere, di produrre, di essere-insieme. Nel titolo del libro *La svolta culturale*, ricollegandomi a Mauss e a Gramsci, alludevo proprio alla necessità di edificare una nuova *Weltanschauung* fondata su alcuni principi e valori che potessero essere condivisi da associazioni, movimenti e reti su scala internazionale: un'esigenza che era in gestazione nel MAUSS e che, grazie a Alain Caillé, verrà enunciata nel *Primo Manifesto Convivialista* (2013) e successivamente potenziata e arricchita nel *Secondo Manifesto* (2020). Ma che cosa può dare Gramsci a questo compito epocale di una nuova *Weltanschauung* che sia al contempo critica nei confronti del capitalismo neoliberalista e tale da inventare e costruire forme di vita post-neoliberali, vale a dire sobrie, conviviali, demercificate, tali da promuovere modalità relazionali di rispetto non solo della diversità culturale, ma anche della natura? Va da sé che sarebbe un errore fatale se questa nuova *Weltanschauung* ricalcasse le orme delle grandi ideologie della modernità: il liberalismo, il comunismo, il socialismo o l'anarchismo. Giustamente il Secondo Manifesto afferma che esse «non ci hanno detto nulla sul rapporto auspicabile degli esseri umani con una natura che evidentemente non è inesauribile; né ci hanno detto nulla di decisivo sui rapporti tra gli uomini e le donne; e ancor meno su come pensare in positivo la diversità delle culture». Il rapporto con queste ideologie non può che declinarsi nei termini della hegeliana *Aufhebung* e non di un rifiuto pregiudizievole, che sarebbe palesemente antistorico. Solo un atteggiamento (ri)costruttivo ci consentirebbe di ereditare sia la tradizione maussiana del socialismo, sia il nocciolo non congiunturale della filosofia gramsciana della praxis, e al contempo fare fronte alle sfide che il nuovo tempo storico ci impone.

§5. Unificazione del genere umano e riattivazione del ciclo del dono

In gran parte, questa operazione teorica di *Aufhebung* è stata realizzata dal primo e dal secondo Manifesto Convivialista, in particolare quando ha formulato i cinque principi della *Weltanschauung* convivialista. In questa sede, per concludere, vale la pena evidenziare che cosa le identità culturali, al di là delle loro differenze specifiche, hanno in comune, e di cui dovrebbero prendere coscienza per non cedere alla tentazione di rinchiudersi autoreferenzialmente in stesse e, quindi, distruggersi in conflitti sanguinosi. In primo luogo, ciò che esse hanno in comune è il pianeta in cui vivono, ormai devastato dalle illusioni di onnipotenza dell'*homo faber*, a cui le ideologie della modernità hanno sacrificato la natura, i territori e i paesaggi sull'altare del mito di un progresso considerato di per sé benefico e risolutivo di tutti gli effetti perversi da esso derivanti. Mettendo a frutto la lezione di filosofi, antropologi e scienziati sociali (da M. Merleau Ponty a G. Anders, da H. Jonas a A. Gorz), il Secondo Manifesto ha enunciato come primo principio di una politica legittima quello della *comune naturalità*, poiché «gli esseri umani non vivono in un rapporto di esterioresità con una Natura di cui dovrebbero diventare «signori e padroni». Come tutti gli esseri viventi, ne fanno parte e sono con essa in una relazione d'interdipendenza. Hanno la responsabilità di prendersene cura. Se non la rispettano, *mettono in pericolo* la propria sopravvivenza etica e fisica».

È superfluo sottolineare quanto l'ideologia del *Prometeo scatenato* (Jonas) abbia permeato l'autocoscienza della modernità in tutte le sue varianti, compresa l'edificazione della società socialista sia nell'Unione sovietica che nella Cina post-rivoluzionaria. E come il corollario più importante per contrastare la tendenza al *no limit* del capitalismo neoliberalista (in tutte le sue versioni) sia il controllo della *hubris*, del desiderio di onnipotenza, del desiderio di possedere sempre di più costruendo, come accennavo, forme di vita post-neoliberali. Non mi soffermo sulle ben note conseguenze catastrofiche che la crisi climatica ha ormai provocato. Vorrei, invece, richiamare il principio di comune umanità, invocato dal Secondo Manifesto, per mostrare che esso ha un corrispettivo, e uno sviluppo analitico inaspettato, nell'idea gramsciana di unificazione del genere

umano. Infatti, se applichiamo alla pluralità e alla diversità delle culture questo principio, ci renderemo meglio conto che le culture possono donare il proprio modo peculiare di stare al mondo e possono dialogare tra loro promuovendo relazioni di multiculturalità/interculturalità, solo se riconoscono nella natura la propria casa comune da salvaguardare e nella stessa pluralità delle culture l'appartenenza a una comune umanità. A ragione, Caillé ha osservato che «il principio di comune umanità è il principio di fraternità», che è stato il pilastro del movimento comunista, mentre il «principio della comune socialità, coltivato dal socialismo, è un principio di eguaglianza». Ora, non sembra paradossale che nei *Quaderni* Gramsci consideri questi due principi proprio come pilastri del processo storico di unificazione del genere umano. Ma qual è il criterio per misurarne i progressi, gli avanzamenti, le battute d'arresto e perfino i ritorni indietro? La pietra di paragone di questo travagliato cammino che è la storia del genere umano è il concetto di eguaglianza, che, lungi dall'essere un concetto naturalistico, va rapportato alle trasformazioni che la natura umana registra nel corso del suo sviluppo. Reinterpretando le *Tesi su Feuerbach* di Marx, Gramsci specifica che la sostanza concreta che scandisce il processo di unificazione del genere umano è l'*eguaglianza reale*, da intendersi, si badi, sia come una spiritualizzazione della natura umana, sia come organizzazione dell'ordine sociale e politico.

«Nella storia – egli afferma – l'uguaglianza reale, cioè il grado di spiritualità raggiunto dal processo storico della natura umana, si identifica nel sistema di associazioni private e pubbliche, esplicite e implicite, che si annodano nello Stato e nel sistema mondiale politico: si tratta di uguaglianze sentite come tali tra i membri di un'associazione e di disuguaglianze sentite tra le diverse associazioni, uguaglianze e disuguaglianze che valgono in quanto se ne abbia coscienza individualmente e come gruppo. Si giunge così anche all'eguaglianza o equazione tra filosofia e politica, tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della *praxis*».

L'assunto di Gramsci è che l'essenza umana si dispiega storicamente e il suo grado di incivilimento (di spiritualità) si misura dalle forme che assume il processo di concretizzazione dell'eguaglianza. Si tratta di un assunto che richiama sia il concetto di dono agonistico di Mauss, sia la sua concezione del ciclo del donare/ricevere/ricambiare come molla del progresso delle società umane, esposta nell'epilogo del *Saggio sul dono*. Il processo di concretizzazione dell'eguaglianza si realizza secondo una dialettica di *concordia discors* – di guerre, rivoluzioni, conflitti – nello spazio pubblico degli Stati moderni con le relative società civili e, al contempo, nel sistema politico mondiale. C'è, dunque, una lotta per l'egemonia che, come nel dono agonistico, è rivolta a imporre nuove gerarchie di potere e di dominio tra Stati egemoni e Stati subalterni a livello internazionale, e tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati sul piano nazionale. È evidente che le due dimensioni sono intimamente intrecciate. Il criterio del valore dell'eguaglianza è il metro con cui valutare il grado di incivilimento nelle relazioni tra gli Stati, ma anche la qualità dei rapporti sociali interni ad ogni singolo Stato. Detto altrimenti, sia i rapporti interni alle società nazionali, sia le relazioni interstatali sulla scena mondiale vengono percepiti dai rispettivi associati, si tratti degli individui o dei gruppi di appartenenza, in termini di eguaglianza/diseguaglianza, vale a dire secondo relazioni di riconoscimento reciproco e di redistribuzione delle risorse, o, nel lessico di Gramsci, secondo relazioni egemoniche tra dominanti e dominati, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati. In questa prospettiva, la lotta per l'unificazione del genere umano si identifica con la lotta per conquistare forme sempre più avanzate di eguaglianza reale, cioè di incivilimento della natura umana o, come anche si esprime Gramsci, di «società regolata». Comunque si vogliano interpretare queste espressioni, è innegabile che l'idea normativa di unificazione del genere umano non è uno schema astratto, ma, come avviene per Mauss con la riattivazione del ciclo del dono, incardina i valori di eguaglianza e libertà nella dinamica dei rapporti tra i gruppi umani o tra gli Stati, che sono sempre rapporti non solo culturali, ma nello stesso tempo economici. Nell'epilogo del *Saggio* Mauss sottolinea che per commerciare e scambiare i beni e le persone, non più soltanto da clan a clan, ma anche fra tribù e tribù, fra nazione e nazione e – soprattutto – tra individui e individui, è stato necessario deporre le lance, cioè interrompere la belligeranza e riconoscersi reciprocamente come eguali. Qui la saggezza dei popoli, per Mauss, consiste nell'imparare a «contrapporsi senza

massacrarsi, e a darsi senza sacrificarsi l'uno all'altro». La saggezza da lui evocata corrisponde alla conquista dei valori di eguaglianza e libertà nel processo tormentato e contraddittorio di incivilimento dell'essenza umana: una conquista che non solo non è mai assicurata una volta per sempre, ma può anche essere revocata fino all'avvento di fasi di decivilizzazione e di situazioni catastrofiche. Come Mauss, anche Gramsci quando parla di «mercato determinato» per indicare il teatro geo-economico mondiale sul quale agiscono gli Stati e i gruppi umani contemporanei, stringe in un nesso organico economia e cultura. Il mercato determinato riflette i rapporti di potere tra le forze sociali in una determinata fase dello sviluppo capitalistico: rapporti che sono «garantiti da una determinata superstruttura politica, morale, giuridica». Dunque, la filosofia della *praxis* come possibilità di coniugare insieme filosofia e politica, e il dono come apertura di forme condivise di vivere-insieme come liberi ed eguali. Perciò, la lezione più preziosa che l'uno e l'altro ci lasciano in eredità è che bisogna elaborare una nuova *Weltanschauung* che restituisca a milioni e centinaia di milioni di persone il sentimento di appartenere a una comunità umana globale e la consapevolezza storica di dover contrastare le devastazioni del capitalismo neoliberale costruendo nello specifico della pluralità delle culture forme di esistenza umanamente e socialmente degne di essere vissute. Una lezione che il convivialismo ha raccolto e intende sempre più mettere a frutto in tutto il mondo.