

La fraternità e il paradigma del dono

Di Francesco Fistetti

E' noto che Karl Polanyi durante il suo soggiorno nell'Inghilterra degli anni Trenta, ove tra le altre cose lesse i *Manoscritti* del 1844 di Marx, pubblicati nel 1932 da S. Landshut e J.P. Mayer, ebbe modo di frequentare il ristretto cenacolo della *Christian Lef*, un'esperienza che si rivelò molto significativa nella sua formazione filosofica. E' all'incrocio tra i *Manoscritti* giovane-marxiani e l'interpretazione sociale dei Vangeli da parte della *Christian Left* che Polanyi matura il concetto di "individualismo cristiano"

Polanyi sottrae la nozione di individualismo allo spazio egemonico delle ideologie liberali dell'*homo oeconomicus* per reinscriverlo all'interno di un *paradigma antropologico* incentrato sull'idea di comunità. Sotto questo profilo, egli può essere considerato un antesignano del "convivialismo" odierno, quella prospettiva filosofica e politica di ri-civilizzazione globale che si è espressa nel *Manifesto convivialista* (2013, trad. it. ETS, Pisa 2014).

Polanyi afferma che a fondamento della dottrina della fraternità degli esseri umani vi è l'idea secondo cui "la persona ha un valore infinito". A suo avviso, questo vuol dire esattamente tre cose indissolubilmente tra loro congiunte: 1) che "la persona non ha realtà alcuna al di fuori della comunità", 2) che "la realtà della comunità è *identificata* con la relazione tra le persone", 3) che "la volontà di Dio mira alla realizzazione della comunità" (K. Polanyi, "L'essence du fascisme" [1935], in Polanyi, *Essais. Textes réunis par Michele Cangiani et Jérôme Maucourant*, Postface d'Alain Caillé et Jean-Louis Laville, Editions du Seuil, Paris 2008, pp. 374-375). In questa sede non mette conto soffermarsi sulla convinzione storicamente determinate circa la "stretta relazione tra le idee di individualism, di democrazia e di socialism" che Polanyi istituisce (ivi, p. 378). Importa di più invece, il modo in cui Polanyi sviluppa il concetto di "individualismo cristiano". Alla base di quest'ultimo – egli argomenta – vi è il postulato fondamentale secondo cui la società è una relazione tra persone e non un aggregato di entità impersonali o sovra-personali. Leggiamo un passaggio di Polanyi: "La scoperta dell'individuo è la scoperta del genere umano. La scoperta dell'anima individuale è la scoperta della comunità. La scoperta dell'eguaglianza è la scoperta della società. Ognuna di esse presuppone l'altra. La scoperta della persona è la scoperta che la società è la relazione tra le persone" (ivi, p. 377). Vale la pena altresì sottolineare che Polanyi si rende conto che questa concezione della società intesa come una rete di relazioni inter-personali può "trascurare il ruolo che nell'esistenza sociale giocano la vita istituzionale e altre forze impersonali" (Polanyi, "Le christianisme et la vie économique" [1935/37], in Polanyi, *Essais*, cit., 2008, p. 447), può, cioè, cancellare la complessità sistemica dell'ordine sociale: un rischio che egli cerca di scongiurare con la sua teoria "funzionale" dell'organizzazione. Indipendentemente dai limiti teorici che inficiano questo suo sforzo teorico storicamente datato.

Occorre non perdere di vista il fatto che egli individua il nucleo, per così dire, teologico-politico del cristianesimo in una *dialettica* costitutivamente aperta, perché destinata a non chiudersi mai, tra comunità e società. La dialettica in questione riguarda il processo di adeguazione della "società", che è l' "insieme di istituzioni funzionali, condizionate dalla geografia, dalla tecnica e da altri fattori ambientali" (ivi, p. 448), alla "comunità", intesa come la rete delle relazioni inter-personali. Questa discrasia tra *comunità e società* – che non ha nulla a che fare con la dicotomia sociologica *Gesellschaft/Gemeinschaft* elaborata da F. Tönnies (1887) come schema euristico dell'evoluzione sociale –, agli occhi di Polanyi, è "uno iato metafisico" che può essere colmato "attraverso una spinta etica chiaramente definita" (ivi, p. 447). In breve, solo l'impegno etico può – mediante politiche mirate, fondate sull'auto-organizzazione civica – riportare le relazioni impersonali, anonime della società nel dominio delle relazioni inter-personali, senza che la realizzazione della

comunità nella società si compia mai definitivamente. “D’altronde, - spiega Polanyi – secondo i Vangeli, la comunità tra gli esseri umani non può esistere indipendentemente dalla società concretamente esistente” (ivi, p. 448). Questa impostazione di Polanyi ci ricollega all’ispirazione filosofica di fondo del *Manifesto convivialista*, ai quattro principi che vengono in esso enunciati come assi portanti di una prassi politica razionale che coinvolga i diversi movimenti che lottano per colmare lo “iato metafisico” tra la società e comunità, di cui parlava Polanyi, vale a dire *il principio di comune umanità* (rispettare la persona in ognuno dei suoi membri), *il principio di comune socialità* (gli esseri umani la cui più grande ricchezza risiede nei loro legami in quanto persone), *il principio di individuazione* (solo una politica in grado di sviluppare le capacitazioni delle persone è una politica degna di questo nome), *il principio di opposizione controllata* (la buona politica è quella che consente di sviluppare la singolarità delle persone nel quadro di una comune socialità). Sappiamo che il concetto di fraternità – parte integrante della triade libertà/eguaglianza/fraternità – ha subito un’eclisse prolungata: recuperata dalla Costituzione del 1848, era stata successivamente oscurata o, meglio, surrogata dal concetto di solidarietà sul versante laico e da quello di carità sul versante cristiano. Come ha rilevato Mona Ozoun, la storia della modernità ha registrato una profonda dissimmetria tra i principi di libertà ed eguaglianza da un lato e quello di fraternità dall’altro (Mona Ozouf, “Liberté, égalité, fraternité”, in Pierre Nora (sous la dir. De), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, t. III, p. 597). Ma al di là della disputa se la fraternità è un concetto originario rispetto agli altri due o se, al contrario, li presuppone, resta il fatto che esso è stato ricompreso all’interno della grammatica dei diritti di cittadinanza (come è avvenuto con il repubblicanesimo francese e come è avvenuto con la *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*). Il culmine di questo processo di secolarizzazione è la versione che il principio della fraternità ha ricevuto da J. Rawls nei termini di giustizia distributiva. Si ricordi che nel cap. secondo di *Una teoria della giustizia* (1971) Rawls include il principio di fraternità all’interno del suo principio di differenza, vale a dire ne fa un elemento portante del suo ideale liberale di democrazia sociale (Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. Di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 101-102; F. Fistetti, *Democrazia e diritti degli altri*. Oltre lo Stato-nazione, Palomar, Bari 1992).

L’interpretazione del principio di fraternità da parte di Polanyi rimette in gioco un’idea di comunità molto distante da ogni forma di comunitarismo communionale che cancelli l’individualità di ciascuno(a) all’interno di un collettivo idolatricamente sostanzializzato (si tratti di un popolo, una nazione, una tribù, un partito, una classe, una razza, un credo religioso, ecc.) La fraternità, postulata da Polanyi, su cui si fonda l’ “individualismo cristiano”, tiene aperto il varco della trascendenza rispetto ad un sistema societario chiuso su se stesso, entro il quale la persona diviene un mero atomo sociale. Come ha chiarito Mark Hunaydi, “le paradoxe de l’individualisme moderne, c’est que l’individualisme partout proclamé consacre en réalité la victoire du système: la victoire de l’individu, c’est la victoire du système qui a fabriqué cet individu-là” (Hunaydi, “Dangereuse fraternité?”, in Olga Inkova (sous la direction de), *Justice, liberté, égalité, fraternité. Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, Institut européen de l’Université de Genève, Mai 2006, p. 170). Il principio della fraternità alimenta, dunque la dialettica comunità/società affermando, in tutti i luoghi e le istituzioni del vivere-insieme, il primato del valore delle persone – e dei legami tra le persone – sul valore di scambio dei beni e sulla neutralità delle procedure. Non che la imparzialità e la oggettività delle regole non siano importanti, come Habermas non si stanca di ribadire (Habermas, *Fatti e norme* [1992], trad. it. A cura di L. Ceppa, Guerini e associati, Milano 1996), ma la loro astrattezza va integrata e temperata da quello che Jacques T. Godbout chiama il concetto di indebitamento reciproco positivo” (Godbout, *il linguaggio del dono* [1996/1998], trad. it. Di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 1998). Esso intacca il postulato, tipico dell’ideologia moderna dell’*homo oeconomicus* e di tutta la tradizione contrattualistica, secondo cui devi esserci un “equilibrio” tra ciò che circola, vale a dire tra ciò che si dà e ciò che si riceve: un “equilibrio” fondato sul modello utilitaristico dello scambio

di equivalenti, del *do ut des*, che potremmo anche definire *giustizia di mercato*, dal momento che il mercato è modellato da una concezione della razionalità in cui il debito viene considerato esclusivamente come un fenomeno negativo e come una relazione tra attori, considerati solo in veste di produttori/scambisti, da estinguere nello stesso momento in cui il debito viene saldato, poiché ciò che importa è il bene temporaneamente scambiato più che la stabilità e la durata del rapporto sociale. In questa prospettiva, osserva Godbout, “la libertà moderna è essenzialmente l’assenza di debito” (ivi, p. 57) e, spiega Berthoud, “in questo gioco infinito della circolazione delle equivalenze, essere un individuo vuol dire non dover niente a nessuno” (Berthoud, “L’économie: un ordre généralisé?” in *Revue du MAUSS*, n. 3, 1994, p. 53). Potremmo aggiungere: l’introduzione della categoria del debito sovrano degli Stati non è il segno della penetrazione e dello sconfinamento della razionalità dell’*homo oeconomicus* nell’universo politico e civile della cittadinanza, pilone portante delle democrazie costituzionali europee? Dopo la parabola innescata dalle risoluzioni moderne, da sudditi a cittadino (liberi ed eguali), che ha scandito la modernità fino alla fine del XX secolo, con l’ingresso nel XXI non ne stiamo forse vivendo una nuova: quella da cittadini ad attori del mercato globale, ad azionisti effettivi e/o potenziali, a creditori e debitori di un’economia-mondo a dominanza finanziaria? Il principio della fraternità spezza la logica dell’equivalenza e della giustizia di mercato, dal momento che delinea un modello di libertà inteso come “indebitamento reciproco positivo” grazie al quale il rapporto con l’altro pone l’accento sul valore di legame derivante dalla *nostra comune finitezza e vulnerabilità* di soggetti-persone. Qui il paradigma del dono s’incrocia, in una sintesi originale, con quello del care, mostrando come la responsabilità-verso-l’altro è collegata in un nesso indistricabile con la responsabilità verso il mondo comune, di cui è parte integrante la natura, e con la responsabilità verso la Terra come casa comune dell’umanità (A. Caillé, “Don, care et santé”, in *Revue du MAUSS Permanente*, 9 mai 2014, <http://www.journaldumauss.net/>?; Ph. Chanial, “The Gift and Care Reuniting a Political Family?”, in *Revue di MAUSS permanente* (<http://www.journaldumauss.net>), 25 juin 2014; E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; F. Fistetti, *La svolta culturale dell’Occidente. Dall’etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi, Perugia 2010). A partire dalla presa d’atto della finitezza e della vulnerabilità dei soggetti e del mondo storico e naturale il *Manifesto convivialista*, nell’enfatizzare la dimensione planetaria dell’“interdipendenza” attuale dell’esistenza umana, non solo avverte sulle minacce “entropiche” ed “antropiche” che mettono a rischio la sopravvivenza stessa del pianeta, ma soprattutto si appella al dono come operatore performativo di una nuova “alleanza” tra i popoli in cui sia possibile “contrapporsi senza massacrarsi, e “darsi” senza sacrificarsi l’un l’altro” (Mauss, “Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche”, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi* [1950], introduzione di C. Lévi-Strauss, trad. it. Di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, p. 291). Qui il concetto cristiano di fraternità – nell’interpretazione che ne propone Polanyi come passaggio tendenziale e mai definitivo della società impersonale alla comunità delle persone – offre un contributo ermeneutico innovativo, dal momento che incontra il progetto convivialista di una democrazia in cui nella costruzione dei rapporti sociali il valore-di-legame prevalga sul valore di scambio, e il riconoscimento del nostro debito verso l’altro (debito materiale, culturale, cognitivo, simbolico, ecc.) preceda ed accompagni il riconoscimento del nostro Sé. Che cosa aggiunge, infatti, il concetto di fraternità alla semantica moderna della libertà e dell’eguaglianza se non la sporgenza che va al di là della giustizia politica e della giustizia contrattuale e che riapre, ogni volta che è necessario, il ciclo del donare/ricevere/ricambiare o, per dirla con Mauss, del “darsi” senza sacrificarsi l’uno all’altro”? Così intesa, la fraternità non ha nulla a che fare con i vincoli ascrittivi di qualsiasi tipo, a cominciare dai *gené* dell’antica Grecia sino alle *gentes* romane o ai clan delle cosiddette società primitive. Essa nasce dall’interno dello spazio della democrazia, che, come ha evidenziato Marcel Hénaff riferendosi alla *polis* greca, è uno spazio sia agonale (dove cioè ognuno vuol essere riconosciuto in quanto tale), sia agnostico (dove

il riconoscimento avviene attraverso la rivalità e l'emulazione reciproca). La democrazia – ci ricorda Hénaff – vive sotto l'egida della legge (il *nomos* per i Greci), “del terzo arbitro, della deliberazione collettiva contro ogni forma di dipendenza personale o di fedeltà reciproca (come era tipicamente la relazione feudale)” (Hénaff, *Violence dans la raison? Conflit et cruauté*, L'Herne, Paris 2014, p. 226). Ma una volta che è nato lo Stato moderno, il quale esercita l'arbitrato o la giustizia politica attraverso procedure universalmente pattuite, come si rinnova l'“alleanza” dei cittadini con i gruppi estranei, con gli strati sociali che reclamano risorse e riconoscimento, con i portatori di culture diverse dalla nostra? Lo scambio cerimoniale, di cui parla Hénaff, soccorre poco, dal momento che esso dà luogo “uno spazio comune (...) ad una società di individui cittadini” che a sua volta produce la “formazione di una macchina di gestione e di controllo che tende ad automatizzarsi” (ivi, p. 230). Infatti, è proprio in questa trasformazione ineluttabile delle istituzioni democratiche in “macchine di gestione” governate da una razionalità sistemica che si annida il terreno di coltura dell'individuo preoccupato esclusivamente della sua conservazione e del suo autopotenziamento, che è omologo dell'*homo oeconomicus*. Lo “spazio comune” della cittadinanza si trova così permeato ed occluso dagli imperativi di una ragione funzionalistica, che si chiude su se stessa secondo una logica di reciprocità autoreferenziale. E ad esso fa da *pendant* la giustizia del Mercato, dello scambio di equivalenti. L'esito di questo processo è che la Legge del Politico e la Legge dell'Economico si rinviano l'una all'altra rafforzandosi a vicenda. Di qui l'interrogativo ineludibile: come intaccare questa circolarità viziosa che tende a configurarsi come una “macchina” escludente e produttiva di diseguaglianza, di misconoscimento della dignità umana, di danni irreparabili all'ambiente naturale? La dialettica tra società e comunità, a cui abbiamo sopra accennato, può essere letta come il “contromovimento” (per dirla ancora con Polanyi) che interviene per tentare di rompere il sistema chiuso della reciprocità autoreferenziale. Sia a livello nazionale sia a livello internazionale. Sono i molteplici e diffusi movimenti sociali di resistenza all'economia-mondo del capitalismo finanziario, ma è anche la Chiesa dei poveri e degli ultimi di Papa Francesco. Tra parentesi, vorrei aggiungere che sul piano filosofico questa dialettica società/comunità è analoga al passaggio “dalla solidarietà sociale alla fraternità umana” delineata da Henri Bergson quando descrive il passaggio dalla “morale aperta” (Bergson, *Le deux sources de la morale et de la religion*, édition critique dirigée par F. Worms, Puf, Paris 2013, p. 56 e ss.). Si tratta di un progetto che, come spiega il *Manifesto convivialista*, passa attraverso la riapertura civica del ciclo del dono: allargare la rete delle relazioni attraverso la generosità, rendere “stabili” i rapporti sociali deponendo le armi e rinunciando ad una parte delle proprie risorse da destinare alla redistribuzione a beneficio di coloro che erano esclusi dai circuiti della cittadinanza, evitare ad ogni costo che vi siano vittime sacrificali, ma soprattutto creare una *cultura del limite* che governi la nostra convivenza collettiva e la nostra esistenza individuale. “In tal modo, afferma Mauss, 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” (Mauss, op. cit., p. 291).