

La comunità “liberale” Forme del legame politico tra dono e scambio¹

Alessandro Arienzo

1. La comunità e la filosofia politica oggi

Tra i dibattiti che hanno più segnato il panorama filosofico contemporaneo vi è quello sulla comunità, in particolare per ciò che concerne i principi della sua organizzazione politica. Dalla seconda metà degli anni '70 il confronto critico intorno alla proposta rawlsiana messo in campo da un'ampia e molto eterogenea serie di studiosi cosiddetti “neocomunitaristi” (tra questi Robert M. Unger, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor) ha evidenziato le contraddizioni inerenti i principi logico-normativi dei sistemi politici liberal-democratici: la natura della libertà e il problema della legittimazione dell'autorità politica; la centralità dell'individuo; la prevalenza dello spazio nazionale sulle forme di vita politica di comunità². Gli sforzi di questi autori erano volti a superare il modello universalista e neutralizzante del cittadino democratico-liberale per valorizzare la pluralità di esperienze che si fanno comunità umane, prima che politiche. Tuttavia, se la proposta liberal-democratica rawlsiana non era ritenuta capace di rispondere alle sfide del multiculturalismo e dell'emergere dei conflitti tra forme di vita differenti, l'ipotesi neo-comunitarista mostrava alcuni lati oscuri: quelli della chiusura identitaria, dell'esclusione, della piccola patria che avevano segnato le riflessioni novecentesche sulla *Gemeinschaft*³. Nel confronto tra queste due prospettive si è quindi inserito un diverso percorso d'indagine, di matrice neo-aristotelica e neo-repubblicana, basato su di un'idea di libertà politica che articolava diversamente le declinazioni berlinesi attraverso il recupero del civismo e dell'autogoverno repubblicano. La tematizzazione del “momento machiavelliano” nelle opere di John

¹ Questo contributo approfondisce e amplia alcuni dei temi introdotti in “*La magia dei vincoli*”: dare, avere, donare, in U. Olivieri, A. Luzzi (a cura di), *Comunità e reciprocità. Il dono nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Diogene, Napoli 2014, pp. 29-42 e prosegue un lavoro di ricerca ancora in fieri sulle forme del vincolo politico in età moderna e contemporanea.

² Su questo dibattito cfr.: A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992; S. Petrucciani, *Comunitarismo, liberalismo, universalismo*, in «Parolechiave», n.1, 1993, pp. 31-49; N. Urbinati, *Rawls, Dworkin, Walzer e il neocomunitarismo*, in G. Pasquino (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, UTET, Torino 1999, vol. III, 2, pp. 537-556; E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000. In particolare, sul comunitarismo: I. Colozzi, *Varianti di comunitarismo*, FrancoAngeli, Milano 2002; V. Pazé, *Il comunitarismo*, Laterza, Roma 2004.

³ A partire dalla riflessione di F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

G.A. Pocock, quindi il neo-repubblicanesimo di Quentin Skinner e di Maurizio Viroli, infine la traduzione normativa di questa prospettiva operata da Philip Pettit, hanno messo in risalto l'esistenza di una tradizione repubblicana distinta da quelle liberal-democratica e comunitarista⁴.

Questo confronto tra modi differenti di intendere il vivere in comune ha significativamente accompagnato il progressivo indebolirsi delle aspirazioni comuniste e socialiste (finanche nelle sue versioni social-democratiche) che ha nel 1989 un vero e proprio *Sattelzeit*⁵. Il lungo passaggio storico segnato dal crollo del muro di Berlino ha accelerato quello sforzo di ripensamento della comunità politica nazionale e della sua forma statale che caratterizzavano i percorsi teorici dei primi autori neocomunitaristi e degli autori neo-repubblicani, e che andava assumendo nuova (e diversa) forza grazie agli studi post-coloniali e al globalismo cosmopolitico⁶. In questa cornice si è collocata la peculiare ripresa nel nostro paese del tema della comunità. Il tracollo della prima Repubblica, e i dibattiti che accompagnavano la costruzione della nuova Europa, hanno visto innanzitutto il riemergere della questione federalista e municipalista, grazie al contributo di Gianfranco Miglio⁷. Gli eventi drammatici succedutisi al 1989 hanno quindi favorito la ripresa degli studi sulla Arendt, con l'esplicito obiettivo di recuperare gli elementi utili a ripensare la comunità politica come *polis* democratica e partecipata. Nel contempo, agli studi dedicati alla filosofa tedesca, si sono affiancati quelli sul Machiavelli repubblicano, nonché la ripresa di una riflessione critica sullo stato moderno, sulla sua genesi e sulle sue ricorrenti crisi. Pur con le loro profonde

⁴ Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, tr. it. di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1980; Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, tr. it. di M. Geuna, Einaudi, Torino 2001; P. Pettit, *Il Repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano 2000; quindi: M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia Politica», XIII, n.1, 1998, pp. 101-132 e L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁵ R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), tr. it. di A.M. Solmi, Clueb, Bologna 2007. Sul 1989 come *sattelzeit* rinvio al doppio numero monografico dal titolo '80s & '90s. *Per una mappa di concetti, pratiche e pensatori politici* della rivista «Politics. Rivista di Studi Politici», (1-2), 2015 a cura di Diego Lazzarich, Michele Filippini, Cristina Cassina, in particolare il contributo di G. Ruocco, *Appunti sulla transizione democratica dell'89*, nel volume n.2-2015, pp. 83-97.

⁶ Sugli studi post-coloniali, cfr. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (eds.), *Postcolonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, London 2000; S. Bassi, A. Sirotti (a cura di), *Gli studi postcoloniali. Un'introduzione*, Le Lettere, Firenze 2010; S. Mezzadra, *La condizione post-coloniale*, Ombre Corte, Verona 2008. Due testi di assoluto rilievo che si possono collocare in questa temperie politico culturale sono: B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi* (1991), tr. it. di M. Vignale, Manifestolibri, Roma 2000 e N. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione* (1990), tr. it. di A. Perri, Meltemi, Roma 1997. Quanto alle speranze cosmopolitiche: D. Archibugi, D. Held, M. Kaldor e R. Falk, *Cosmopolis. È possibile una democrazia sovranazionale?*, Manifestolibri, Roma 1993; D. Archibugi, *La democrazia cosmopolitica: una riaffermazione*, Asterios, Trieste 2000; D. Held, *Governare la globalizzazione. Un'alternativa democratica al mondo unipolare*, Il Mulino, Bologna 2005; D. Archibugi, *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*, Il Saggiatore, Milano 2009.

⁷ Mi limito a segnalare: G. Miglio, *La prospettiva teorica del nuovo federalismo*, in «Federalismo & Società», vol.1, 1994 e la raccolta *Le regolarità della politica*, 2 voll., Giuffrè, Milano 2008.

differenze, tutti questi percorsi d'indagine condividono l'urgenza di una riflessione critica sulla forma politica liberal-democratica e sui suoi presupposti. In primo luogo, l'immagine contrattualistica della comunità politica; ossia che essa si fondi su un patto originario stipulato tra individui liberi. In secondo luogo, i suoi esiti giuspubblicistici e utilitaristici: dalla sua scaturigine teorica primo-moderna, quindi ai percorsi che legano sovranità e giusnaturalismo (da Hobbes a Rousseau), fino ai percorsi novecenteschi della comunità statale e nazionale. In terzo luogo, l'individuo come soggetto politico fondamentale, nonché dell'idea che esso debba essere tanto il punto di avvio quanto l'esito del processo politico. In ultimo, il convincimento che il vivere associato si costruisca intorno ad una volontà libera che sceglie di cedere alcuni diritti naturali in cambio di quella sicurezza e di quel benessere che solo un'autorità politica comune può garantire. In definitiva, ciò che si contesta è l'idea che la comunità politica sia l'esito di un processo di composizione razionale delle volontà isolate e fondato su un calcolo di "convenienza". Lo strumento del patto/contratto appare funzionale a un con-venire politico che realizza l'interesse individuale nella tutela della sicurezza e del benessere economico, e l'interesse collettivo nella forma di un'autorità politica comune fondata proprio sul pieno riconoscimento della libertà individuale.

2. Per un lessico del dare, avere, scambiare

Se inserito in questo più ampio ambito di riflessione e dibattito sulla comunità politica e sui suoi esiti liberal-democratici, il tema del dono – che pure ha segnato il più recente dibattito sulla comunità – mostra non solamente la ricerca di principi politico-istituzionali nuovi, ma anche l'esigenza di forme di vita alternative a quelle centrate sull'auto-affermazione individuale⁸. I percorsi nei quali si è articolata la riflessione intorno al dono quale archetipo del legame sociale originario sono variegati, ma hanno come punto di origine le tesi espresse dall'antropologo Marcel Mauss, in particolare nel suo *Saggio sul Dono*⁹. Questi ha ricostruito come in moltissime culture cosiddette "arcaiche" le forme plurali del donare esprimono relazioni comunitarie complesse che, se correttamente indagate, permettono di porre in questione le interpretazioni storiche, sociologiche ed economiche che hanno ricondotto la genesi del legame sociale ai principi e alle logiche di una società di scambio. Il lavoro di scavo antropologico maussiano non si è però limitato a tracciare forme di vita associata arcaiche, ma ha segnalato come l'impossibilità di esprimere con lemmi moderni queste socialità "altre" obbliga a rivedere del tutto la tenuta del vocabolario giuridico, politico, economico occidentale e la concettualità

⁸ Cfr. F. Brezzi, M.T. Russo (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

⁹ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo della scambio nelle società arcaiche* (1924), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002; cfr. G. Satta, *L'ambiguità del dono. Note su dono, violenza e potere nell'Essai di Mauss*, in V. Rasini (a cura di), *Aggressività. Un'indagine polifonica*, Mimesis, Milano 2011, pp. 91-109 e G. Panizza, *Il dono. Iniziatore di senso, di relazioni e di polis*, Angeli, Milano 2003.

che lo sorregge. Dal lavoro di Mauss emerge dunque una straordinaria polimorfia del donare, “fatto sociale totale”, ma anche l’opacità nelle separazioni tra dono, scambio, dominio che ha spinto Alain Caillé a individuare almeno quattro linee d’interpretazione del dono come tema antropologico e filosofico. In primo luogo, il dono è stato interpretato come una forma di acquisizione di potere o di gestione razionale di risorse scarse. A dispetto di un’immagine del donare come di un atto gratuito e libero che non attende restituzione (“puro dare”), autori come Georges Bataille, Pierre Bourdieu o Melville Jean Herskovits hanno posto l’attenzione sulla logica strategica delle pratiche arcaiche del dono che, attraverso lo sperpero o la distribuzione di ricchezze, mirano a garantire prestigio, potere, influenza. In secondo luogo, vi sono quelle che il filosofo francese descrive come interpretazioni “inesistenzialiste”, che assumono invece la non esistenza del puro donare facendone figura dell’impossibile per eccellenza (in particolare nella riflessioni di Jean-Luc Marion e di Jacques Derrida), oppure del raro (Jacques Testart). Vi sono quindi altre interpretazioni che fanno del donare l’espressione epifenomenica di realtà primarie o essenziali: dallo scambio in generale di Claude Lévi-Strauss al simbolico di Jacques Lacan, dal sacrificio di René Girard al sacro tematizzato da Emmanuel Godelier. In ultimo, secondo Caillé (ed egli s’iscrive in questa linea di studio), vi sono letture che fanno del dono un fenomeno sociale primario che ha una realtà propria, intrinseca e irriducibile alle sue diverse funzioni o alle sue caratterizzazioni storico-sociali¹⁰. In effetti, proprio in Alain Caillé troviamo la declinazione più radicale di un donare inteso come relazione “primaria”, ossia dis-interessata¹¹. Il “dono” non è solo l’espressione di uno stare insieme, di un convenire, alternativo a quello dello scambio utilitaristico, ma esprime una relazionalità “politica” del tutto differente da quella dell’individualismo e dal contrattualismo liberale. Questo progetto filosofico-politico è incarnato dal MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitaire dans le Sciences Sociales*) di cui egli è direttore, e che è impegnato nel porre in questione, insieme, utilitarismo economico e utilitarismo politico interpretati come una forma logico-discorsiva e ideologica che condiziona oggi le scienze sociali¹². I risvolti etici e politici del dono sono quindi utilizzati come uno strumento di critica del moderno politico e sociale nel solco della lezione maussiana.

Restano tuttavia molteplici le difficoltà connesse a una definizione chiara e univoca del dono. Nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Émile Benveniste ha ricostruito cinque lemmi che si traducono, nel greco antico, con “dono”: *dós*, *dóron*, *dóreá*, *dósis*, *dótíné*, espressioni che dal dono gratuito propriamente detto alla

¹⁰ A Caillé, “Ciò che chiamiamo così imprecisamente il dono...” *Che il dono è dell’ordine del dono malgrado tutto*, in U. Olivieri (a cura di), “A piene mani”. *Dono, dis-interesse e beni comuni*, Diogene Edizioni, Pomigliano d’Arco 2013, pp. 27-35.

¹¹ Cfr. A Caillé, *Critica dell’uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell’azione*, Il Melangolo, Genova 2008. Sul tema dell’interesse vedi: L. Ornaghi, S. Cotellessa, *Interesse*, Il Mulino, Bologna 2000 e L. Ornaghi, *Il concetto di interesse*, Giuffrè, Milano 1984.

¹² Cfr. il sito della rivista del MAUSS: <http://www.revuedumauss.com.fr/>.

ricompensa esprimono concezioni molto diverse¹³. Benveniste osservava pure come solo gli ultimi due lemmi abbiano degli evidenti risvolti giuridico-politici. Se *dósis* indica genericamente l'atto di offrire, esso può anche essere utilizzato come forma di attribuzione di un'eredità al di fuori delle norme ordinarie. *Dótímê* esprime invece l'attributo dovuto a un dio, a un re e in generale alla comunità nel suo complesso. Benveniste mostra, quindi, come l'elemento politico implicato nelle relazioni donative si presenti nel mondo romano nel lemma *munus*. La radice originaria, in questo caso, è **.mei* traducibile con cambiare, scambiare, alterare e porta con se una duplice semantica connessa all'idea di "attribuzione di un incarico" e di "gratificazione". Incarico e gratificazione sono due nozioni:

di carattere reciproco, poiché implicano un favore ricevuto e l'obbligo della reciprocità. In questo senso si spiega il valore di 'carica amministrativa, funzione ufficiale' e quello di 'favore fatto a qualcuno', proprio perché si tratta di un 'servizio pubblico', cioè di una carica conferita a qualcuno e che lo onora impegnando¹⁴.

Il *munus* oscilla, quindi, tra *onus* (obbligo), *officium* (ufficio) e *donum* (dono) e configura un essere insieme fondato tanto su obblighi e uffici, quanto sul donarsi agli altri. Elementi politici appaiono anche nei lemmi che esprimono la gratuità – tema insieme "economico" e "morale" – «che si collega da una parte ai valori di denaro, dall'altra anche all'idea complessa di 'grazia'»¹⁵. Quest'ultima, esprime una pluralità di significati che vanno dal servizio gratuito, senza contropartita, dovuto a un dio, a quella riconoscenza dovuta per ciò che si riceve "a titolo gratuito" e che, pertanto, fa "risparmiare la spesa".

Le analisi che Mauss e Benveniste hanno svolto sul dono hanno segnato una parte importante della riflessione filosofico-politica odierna a partire dal lavoro di Roberto Esposito dedicato alla *communitas*¹⁶. Il lavoro di Esposito si colloca al termine di una fase di riflessione filosofica, che prende avvio tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90 in cui avevano prevalso le istanze di de-sostanzializzazione della comunità. Egli sottolinea la continuità tematica che lega il suo lavoro a quelli di Jean-Luc Nancy (*La comunità operosa*), di Maurice Blanchot (*La comunità inconfessabile*), di Giorgio Agamben (*La comunità che viene*) che tentavano di pensare la comunità non come una proprietà sostanziale, quanto come un'alterità costitutiva: la comunità non è un "qualcosa" che lega gli individui, ma è il loro essere in comune¹⁷. Questi sforzi mettevano in risalto il *cum* della *communio*, per pensarla come una relazionalità aperta

¹³ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), 2 voll., a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2011.

¹⁴ Ivi, v. 2, p. 142.

¹⁵ Ivi, v. 2, p. 150.

¹⁶ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

¹⁷ Cfr. R. Esposito, *Comunità, immunità, biopolitica*, in U. Olivieri (a cura di), *"A piene mani"*, cit., pp. 105-114; J.-L. Nancy, *La comunità operosa* (1983), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992; M. Blanchot, *La comunità inconfessabile* (1983), tr. it. di M. Antomelli, Feltrinelli, Milano 1984; G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.

e non identitaria o proprietaria, ponendo in secondo piano l'elemento politico e istitutivo. Per contro, e riprendendo le analisi di Benveniste, Esposito faceva risaltare il *munus* come quell'elemento che qualifica politicamente una comunità e che la destina all'apertura e alla reciprocità. Il *munus*, infatti, rende conto di una dimensione relazionale strutturata che intreccia la cessione della piena libertà e autonomia del singolo con l'ufficio e la legge. Più che da un'appartenenza, i membri di una comunità sono quindi vincolati dall'"obbligo donativo" di darsi espropriandosi. Nelle opere successive Esposito indagherà anche i percorsi di conversione della *communitas* nelle istanze securitative dell'*immunitas*. Ossia alla tensione permanente che spinge al recupero di quel *proprium* espropriato dalla comunità e che spinge verso l'abbandono di quell'apertura all'alterità che è nella natura stessa (il *bios*) dell'uomo. Il lavoro di Esposito permette di porre in questione due temi. Il primo è nell'indicazione che l'elemento propriamente politico di una comunità è suscitato dall'apertura all'alterità che le è propria: l'altro nella comunità, l'altro fuori dalla comunità. Il secondo, è costituito dal fatto che se la comunità è un essere in comune nell'orizzontalità dell'apertura all'altro, essa assume le forme "verticali" implicite nel *munus*: ossia dell'ufficio e dell'obbligo. E che questa dimensione verticale può costantemente convertirsi nel dono perverso, in quel dare "liberale" che non solamente rappresenta uno dei sensi originari del *munus*, ma che costituisce, forse, il percorso effettivo di costruzione delle arti di governo tra Rinascimento ed età moderna.

3. La comunità verticale: dono liberale, perverso

Almeno fino agli inizi del Novecento il donare è stato infatti ricondotto prevalentemente alle forme della liberalità e della *largesse* più che a quelle della gratuità o alla *dépense*. Le pratiche di distribuzione di cariche, onori, ricchezze o la costruzione di relazioni politiche attraverso la composizione di reti attraverso il dono o lo scambio liberale sono codificate quali tecniche di governo e interpretate come nucleo centrale dei processi di costruzione dei sistemi burocratici del governo¹⁸. La sintesi più netta della natura strumentale della liberalità è nella pratica del *beneficium* romano, che ci permette di tracciare l'intero arco concettuale dello scambio liberale: dalla sua forma relativamente più libera a quella, invece, segnata dalla necessità della restituzione. Il beneficio indica in termini generici l'azione benevola nei confronti di qualcuno, ma nel mondo romano essa si qualificava come

¹⁸ Cfr. J.A. Starobinski, *A piene mani: dono fastoso e dono perverso* (1994), tr. it. di A.P. Tadini, Einaudi, Torino 1995 (qui si usa la nuova edizione dal titolo *Larghezza*, Abscondita Srl, Milano 2016); N. Zemon Davis, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento* (2000), tr. it. di M. Gregorio, Feltrinelli, Milano 2002; G. Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte, Paris 2007; P. Bourdieu, *Dalla casa del re alla ragion di stato* in L. Wacquant (a cura di), *L'astuzia del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, tr. it. di A. De Giorgis e S. Petrelli, Ombre Corte, Verona 2005, pp. 37-62, e P. Bourdieu, *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni Pratiche* (1994), tr. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 1995, pp. 89-119.

una forma di relazione sociale che finalizza lo scambio di doni e di favori tra individui liberi alla costruzione di rapporti di solidarietà, di amicizia e di comunanza. Se esso può solo darsi tra individui liberi, non per questo il beneficio implica una qualche eguaglianza sociale; piuttosto, esso è tipicamente esercitato da chi, detenendo ricchezze, aspira a maggiori onori e riconoscimento. Esso è quindi esercitato anche verso cittadini di condizione sociale ed economica più modesta che possono, però, ricambiare offrendo al donatore consenso, obbedienza, fiducia. In tal senso, il *beneficium* rinforza i legami tra le famiglie che compongono la *res publica*, ma lo fa consolidandone la struttura gerarchica e vincolando agli uomini e alle famiglie più ricche quelle più povere. Del resto, è forte il rischio che il *beneficium* si trasformi in una relazione tra debitore e creditore poiché questo dono, per quanto “liberale”, implica spesso una qualche forma di restituzione. In pagine importanti del *De Officiis*, Cicerone discute del rischio che se non esercitato tra pari, e col fine esclusivo del pieno riconoscimento sociale connesso al rango e al valore individuali, il *beneficium* possa diventare elemento scatenante di conflitti e tumulti. Nel differente contesto dato dal principato romano, il *beneficium* diviene uno strumento espressamente politico, utile a vincolare sia gli esponenti della classe senatoria, che la plebe al *princeps*. Questo tratto è discusso con preoccupazione nel trattato seneciano *De Beneficiis (Sui Benefici)*. Il filosofo romano è impegnato a contenere il processo di degradazione del *beneficium* determinato dall’affermarsi del governo “di corte”. Attraverso una precisa precettistica, egli delinea una specifica arte “liberale” di governo che mira a legare gli uomini attraverso il “vincolo sacro” dell’amicizia e della comunanza frutto di una volontà libera e disinteressata che fa da eco al dono divino, dono grandioso e assoluto.

La ripresa umanistico-rinascimentale di temi ciceroniani e seneciani (oltre che delle opere di Aristotele) accompagna l’emergere di un’immagine della comunità politica che, al termine dell’esperienza storica dei Comuni, pone al suo centro la corte e il principe. Tra gli umanisti che scrivono sull’argomento, nelle sue opere (*De liberalitate, De magnificentia, De beneficentia, De splendore, De conviventia*) il Pontano traduce la liberalità nella virtù propria del vivere cortigiano. L’etica pratica della comunità di corte sarà, quindi, pienamente espressa dalla trattatistica sulla civil conversazione¹⁹. Autori come Stefano Guazzo o Baldassar Castiglione delinearono codici di disciplina dei comportamenti individuali basati sul dialogo e sull’ “umano commercio” e articolati intorno alle “virtù minori” della grazia, del piacere, dell’utilità. La corte è infatti lo spazio di una reciprocità fatta di elargizioni comunicative oltre che di beni tangibili che sottende, nelle scritture umanistiche, un’etica del nascondimento e della conformità²⁰. L’aristotelismo politico, che attraversa una parte importante della letteratura politica della prima modernità, associa quindi la virtù della liberalità a quella della “prudenza”. Quest’ultima, non è

¹⁹ A. Quondam, *Forme del vivere: l’etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Il Mulino, Bologna 2010, e Id., *La conversazione: un modello italiano*, Donzelli, Roma 2007.

²⁰ G. Borrelli, *“Non far novità”: alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, Napoli 2010.

più una virtù morale necessaria a discernere e a promuovere il bene attraverso l'azione, ma diviene una qualità pratica tesa ad accordare le arti del governo con le occasioni e il mutare dei tempi²¹. In continuità con questa tradizione, Giovanni Botero nel suo *Della ragion di Stato* (1589) seziona gli scopi e le forme dell'esercizio della liberalità indicando in essa lo strumento per mezzo del quale il principe può «liberare i bisognosi da miseria» e «promuovere la virtù»²². Botero tematizza una vera e propria economia della liberalità (quasi una traduzione politica controriformista del tema cristiano della carità) finalizzata a «sparger i semi della benivolenza» e «inserire l'amore ne' cuori de' sudditi, che fiorirà poi e renderà con larghissima usura cento per uno»²³. In effetti, civil conversazione e ragion di stato collocano esplicitamente, tra le tecniche del governo, il dono fastoso e l'accorta distribuzione di cariche e onori al fine di dare corpo a una particolare forma di legame politico basato sulla relazione diretta tra governanti e governati. Una relazione che non è contrattuale né propriamente pattizia, ma che vale come uno scambio di reciproco interesse e onore. Da un lato, il principe lega a sé il popolo in un vincolo caritatevole e fastoso attraverso il soccorso ai poveri e ai bisognosi. Dall'altro, egli consolida il suo governo per mezzo di una distribuzione di cariche e onori che stringe a sé gli eminenti del regno e permette di comporre uffici e affidare specifiche funzioni di governo. In entrambi i casi, secondo Botero, queste forme di distribuzione debbono sempre avere come fine quello di “interessare” tutti al benessere dello stato. Del resto, l'interesse è il nucleo della stessa ragion di Stato²⁴.

Il dono fastoso del principe ha tuttavia anche una forte valenza simbolica. Infatti, il gesto del governante che risponde alla mancanza del popolo donando, spargendo ed elargendo beni e ricchezze, richiama al dare per eccedenza del Dio creatore di cui simbolicamente il principe si rende partecipe. Allo stesso modo, i rituali liberali della distribuzione delle cariche e degli onori, così come l'espressione di munificenza, rendono simbolicamente evidente come il principe sia la sorgente di ogni beneficio e della prosperità del popolo. Il gesto principesco dell'elargizione liberale richiama, come ha straordinariamente mostrato Jean Starobinski, quello antico della larghezza: la potenza generativa della terra si esprime come pioggia che feconda e che rende possibile l'abbondanza testimonianza della benedizione degli dei. La larghezza (da *largus*, abbondante) è riprodotta proprio dalla virtù principesca della liberalità, opera continua e costante di *sparsio* (distribuzione). Eppure, come ci ricorda ancora Starobinski, essa è espressione di una ricchezza accumulata che nasconde razzia, saccheggio, violenza. E che riproduce violenza proprio nel momento in cui si propone sotto forma di dono fastoso. Non quindi lo scambio di doni tra pari, che magari chiude il conflitto segnando la pace o quella reciprocità implicata dal *cum* del *munus*. Piuttosto, quelle pratiche di elargizione e distribuzione

²¹ Su questo importantissimo passaggio semantico, politico e antropologico cfr. V. Dini, G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Liguori, Napoli 1983.

²² G. Botero, *Della Ragion di Stato* (1598), a cura di C. Continisio, Donzelli, Roma 1997, p. 37.

²³ Ivi, pp. 38-39.

²⁴ Poiché, «ragion di Stato è poco altro che ragion di interesse», ivi, p. 34.

pubblica che, promuovendo attivamente le divisioni nel popolo, sostengono la necessità per i più poveri di doversi affidare alla giustizia del governante affinché i conflitti trovino rimedio. Come sottolinea Starobinski, nella cultura politica moderna la *largesse* ha riattualizzato la *sparsio* imperiale romana come “forma perversa” di dono che vincola il ricevente al donatore²⁵.

Tra le molte rappresentazioni di queste trame complesse di scambio, elargizione e distribuzione, una delle più efficaci è l'incisione del 1610 di Giacomo Franco (1556-1620) conosciuta come *l'Incoronazione del Doge*. L'incisione mostra il “principe eletto” attraversare Piazza San Marco su un palchetto sorretto dagli uomini dell'Arsenale a Venezia (gli Arsenalotti) nell'atto di gettare denaro al popolo. L'incisione è importante per diversi elementi, alcuni specifici della situazione veneziana, altri generalizzabili. In primo luogo, il Doge, appena eletto, deve esercitare una capacità elargitiva che rispecchia, e rinvia, al dono appena ricevuto dell'elezione. In altri termini, egli può “dare” perché ha “ricevuto”, e il suo dare non è altro che la conferma (su di un piano simbolico) di quella potenza eccedente che è propria della *Res Publica* veneziana di cui egli solamente esercita una funzione. In secondo luogo egli attraversa la piazza su un palchetto sostenuto dagli arsenalotti che, oltre a garantire un corpo militare scelto per la difesa del Doge, costituiscono uno dei ceti produttivi più importanti della Repubblica. Costoro lavorano, infatti, negli “Arsenali”: luogo deputata alla costruzione delle navi e degli armamenti, ma anche d'invenzione tecnico-scientifica e di formazione di tecnici e degli operai. In terzo luogo, l'incisione mostra come all'atto di spargere oro tra i poveri ne seguano risse e violenze che sono immediatamente sedate dagli arsenalotti armati di lunghi bastoni. Il dare del doge, la ressa ai suoi piedi tra i poveri, la violenza organizzata degli arsenalotti compongono una rappresentazione simbolica in cui la conservazione dell'ordine politico è garantita non tanto dalla distribuzione di ricchezze, quanto dalla capacità del principe (in questo caso eletto) di produrre conflitti e sedarli con la forza riportando l'ordine. In tal modo, questi attesta la necessità del proprio ruolo e della propria funzione, e lega a sé tanto i ceti più produttivi, quanto la plebe, attraverso una complessa arte del dare, distribuire e punire. Utilizziamo, a commento, le osservazioni di Starobinski alla Lettera 74 di Seneca a Lucilio: «I doni così gettati sembravano annunciare un'abbondanza; non appartenevano a nessuno; tutti vi avevano un ugual diritto: ma non sono mai abbastanza per tutti. Non è più la rude uguaglianza primitiva, quando la natura provvedeva a tutti i bisogni di una umanità ancora selvaggia [...]. La concorrenza avida suscita violenza e inganno, e lo spettacolo e feroce – guerra di tutti contro tutti»²⁶.

²⁵ Starobinski osserva come «la nascita della coscienza politica moderna coincide con il momento in cui divenne evidente che i re non possiedono nulla in proprio, e che i doni autentici non comprano l'obbedienza e non favoriscono la vanità; devono essere gratuiti, subordinati alla giustizia e a un 'alto fine'», J.A. Starobinski, *Larghezza*, cit., p. 13.

²⁶ Ivi, p. 41.

4. Scambio politico e sovranità

La civil conversazione e la ragion di stato mostrano una politica fatta di mediazioni comunicative e relazionali, di una pluralità di scambi e di elargizioni, fondate sull'abbondanza e sulla pienezza espressa dal potere del principe. Il percorso politico moderno si autorappresenta, invece, sulla base del modello di sovranità che getta le sue origini in una condizione di scarsità naturale (e quindi di guerra di tutti contro tutti) che la sovrabbondanza liberale nascondeva e deformava. La potenza generatrice della natura incontra un limite nell'illimitata spinta acquisitiva degli individui che, per garantirsi sicurezza e conservazione, debbono esercitare un diritto naturale su ogni cosa. Se le origini moderne della categoria moderna di sovranità sono nella definizione bodiniana di una «puissance absolue et perpétuelle d'une République»²⁷, in Thomas Hobbes troviamo la rappresentazione più significativa del sovrano. Nel frontespizio del *Leviatano* questi è presentato come un gigante composto di una molteplicità di individui che trovano la loro unità politica nelle spinte aggregative determinate dall'interesse individuale e dalla paura²⁸. Prima del patto la vita degli uomini è «solitary, poore, nasty, brutish and short»²⁹ e la relativa eguaglianza tra gli uomini e la scarsità naturale spinge al conflitto e allo scontro. L'obbligazione politica si fonda, quindi, sui percorsi di affermazione – per istituzione o per conquista – del sovrano che istituisce un potere verticale nella forma della legge e del comando. Il vincolo fondamentale è allora quello della legge, la relazione politica fondamentale è invece quella contrattuale. Legge e contratto necessitano comunque della forza della spada e di una pienezza di potere che solo il sovrano può esercitare.

Hobbes dedica uno spazio apparentemente marginale al tema del dono. Apparentemente perché la gratitudine per i doni ricevuti, quale forma del riconoscimento che si deve mostrare verso colui che dona, è posta come quarta legge di natura nel *Leviatano*. Il dono è quindi parte di quello spazio relazionale tra i singoli che regge quel percorso di auto-disciplinamento che nella quinta legge di natura egli descrive come “compiacenza” (*compleseance*). Certamente, la piccola morale della compiacenza – e quindi della gratitudine – non potrà che essere subordinata alla potenza della legge e della spada. La relazione hobbesiana tra sovranità e gratitudine che separa la dimensione dello scambio da quella del dono non è tuttavia la sola e più coerente espressione della comunità politica di sovranità.

²⁷ J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, 1530-1596, L. I, ch. VIII.

²⁸ T. Hobbes, *Il Leviatano* (1651), La Nuova Italia, Firenze 1991, particolarmente il Cap. XVI. È opportuno segnalare che nell'ampia letteratura sull'opera di Mauss ci sono autori che hanno segnalato la prossimità della riflessione maussiana con la lettura hobbesiana dello stato di natura: cfr. M. Sahlins, *Philosophie politique de l'«Essai sur le don»*, in «L'Homme», VIII, n.4, 1968, pp. 5-17.

²⁹ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XIII.

Infatti, in Rousseau troviamo il difficile sforzo di comporre una comunità politica che è sovrana perché non è altro che la forma politica di un atto di adesione originaria e libera al *cum* del *cum-munis*. In effetti, il ginevrino ponendo “il popolo” a presupposto e fondamento del sovrano rende la comunità politica quello spazio entro cui si costituisce la volontà generale. In Rousseau è il patto a fondare l’obbligazione e la sovranità – che è del popolo – sostiene ed esercita l’obbligazione politica in una *res publica*. In essa, la dimensione del dono è tanto presente quanto quella del patto, e attraversa sia la struttura politica del *Contratto Sociale*, sia – e in maniera forse più significativa – la serie di riflessioni e osservazioni riguardanti quella conoscenza del sé e degli altri che deve dare corpo alle nuove e più giuste relazioni tra il singolo e se stesso, tra i singoli e la comunità. Nella nona *Rêverie* Rousseau descrive la scissione e il contrasto causato dalla sua partecipazione a una festa nella tenuta di Madame d’Épinay nella quale egli si trova coinvolto, con alcuni gentiluomini. In quel contesto, i presenti si divertono nel lanciare pezzi di pan pepato ad alcuni miserabili che, per accaparrarsi questi dolciumi, si scontrano violentemente tra loro. La prodigalità perversa descritta da Rousseau accomuna i poveri nella violenza e marca la differenza tra questi ultimi e i ricchi. Questa forma violenta di *largesse* è opposta da Rousseau alla gioia che egli prova quando, allontanatosi dai soldati di Madame d’Épinay, acquista dei frutti da una giovane venditrice per regalarli a un gruppo di bambini del contado. La larghezza dei potenti, espressione del male sociale, è messa in contrasto con la distribuzione generosa e bene ordinata dell’uomo virtuoso³⁰. In questo gesto che pure appare tutto “privato”, solitario e individuale, non vi è tuttavia la ricerca di un legame sociale differente da quello che egli discute nelle sue opere politiche: il dono ai bambini di Rousseau è solo un modo diverso, perché equilibrato e giusto, di godere in quella pienezza di sé che è possibile mettere in comune solo nella condizione di libertà realizzata dal contratto sociale. Quella condizione, in altre parole, che egli, come un antico legislatore, vorrebbe rendere possibile attraverso una repubblica sovrana che lega tra loro gli individui in una melodiosa libertà³¹. E che costituisce la forma politica adeguata a quel cittadino del mondo di cui, nell’*Emilio*, egli si mostra come precettore e maestro³².

³⁰ Cfr. J. Starobinski, *Larghezza*, cit. Il francese è certamente tra i maggiori studiosi e interpreti di Rousseau e tra le sue molte opere dedicate al ginevrino, quella di maggiore interesse per i temi qui discussi è *La trasparenza e l’ostacolo* (1975), Il Mulino, Bologna 1999.

³¹ Sull’importanza della dimensione “melodica” nella riflessione politica di Rousseau mi permetto di rinviare a: A. Arienzo, *Legislators as musicians. On Rousseau’s foundation of democratic republicanism*, in M. Castagna, *Interdit. Essays on the origin of Language(s)*, Editions du CIRMI - Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 2012, pp. 217-240.

³² Cfr. G. Gentile, *Un nuovo soggetto politico: Emilio cittadino del mondo*, in «Logos», n.s. n.4-5, 2009-2010.

5. Brevi osservazioni inconclusive

Sebbene molto differenti tra loro, le forme plurime del legame politico fondate sullo scambio, sul dono liberale e sul patto si accompagnano e si stringono in una serie di relazioni multiformi che reggono storicamente i percorsi concreti della cosiddetta modernità e che, in forme da ricostruire appieno, attraversano anche i sistemi liberal democratici. Queste forme di relazione politica esprimono la prevalenza dei momenti dello scambio e della circolazione di beni e ricchezze rispetto alla dimensione della “produzione” che troviamo, invece, solo nei percorsi del “vero dono”: espressione di quella potenza generatrice naturale o divina che vive di eccedenza. La teoria politica moderna riconduce quindi i vincoli e i legami politici alle forme prevalenti dell’obbligazione politica e dello scambio utilitario e conservativo. In tal senso, conservazione politica e sovranità si distinguono sulle forme e non sulla logica di questo scambio. In esse, l’elemento sovrabbondante, infondato, e ingovernabile espresso della pura gratuità dell’essere comunità, e che non è riducibile all’adesione razionale ai principi fondanti o alle regole del governo di una *communio*, è rimosso ed eventualmente collocato nella sfera “privata” della carità. Come ha sottolineato Marcel Hénaff, quel reciproco riconoscimento tra individui e gruppi che nelle società arcaiche è ricercato attraverso le forme cerimoniali nella modernità viene posto come convenzione, patto, scambio razionale. In particolare, nella forma stato il riconoscimento reciproco «è affermato e garantito dalla legge e dall’insieme delle istituzioni politiche e giuridiche che sanciscono la dignità della nostra esistenza come cittadini, soggetti di diritto e produttori di beni»³³. Tuttavia, questa rappresentazione, per quanto corretta nel tratteggiare il nucleo del modello statale giuspubblicistico, non coglie le istanze espresse dalle forme liberali e conservative (in senso classico) poste dalle relazioni verticali di potere che hanno sempre anche il volto del “dono perverso” e della mancanza. Come pure corre il rischio di ridurre la pluralità delle forme dello stare insieme alla sola forma dello scambio razionale pattizio. La sfida posta dal tema del dono alla politica, e alla sua riflessione sulla comunità, è allora duplice. In primo luogo, nel suo indagare forme e prassi di relazione anti-utilitarie e non mercantili, esso ci ricorda che l’irriducibilità del puro dare segnala alla politica il suo limite ultimo e invalicabile. In secondo luogo, e in questo il lavoro del MAUSS è prezioso, segnala che «l’*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi»³⁴.

³³ M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Éditions du Seuil, Paris, 2012, pp. 310-311. Il riferimento a M. Hénaff è nelle note di una bella relazione di Francesco Fistetti al convegno “Da Lontano. Dono, istituzioni, ospitalità”, tenutosi a Napoli il 27 e 28 aprile 2016. Gli atti sono di prossima pubblicazione.

³⁴ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 131.