

Il pomo della discordia

Prosegue la riflessione sul denaro come fattore di divisione e di squilibrio, nella prospettiva di un diverso assetto economico, sociale e culturale, ispirato a quella logica del dono, che appare sempre più congrua al passaggio da un mondo parziale a un mondo globale.

Gian Piero Jacobelli

Emerge, proprio all'inizio della civiltà occidentale, una scena primaria, la cui elaborazione successiva sembra avere originato molte delle interpretazioni sediziose del mondo, a cui ancora oggi facciamo riferimento. Questa scena primaria non è quella freudiana del coito parentale, ma qualcosa che viene prima dello stesso mito di Edipo, prima dell'odio e dell'amore: la scena primaria in questione, infatti, non consiste tanto nell'aver o non avere (la madre o il padre, i diritti e i doveri della nascita) quanto nel dare o non dare (nello scegliere come fattore dirompente).

Per quanto spesso rimossa o deformata (quale scena primaria non viene rimossa o deformata, per renderla narrabile senza insidiosi turbamenti?), questa scena primaria riguarda, appunto, la consegna di un premio: il pomo d'oro. Ne parla Omero, alla fine dell'*Iliade*, quando Achille infieriva sul cadavere di Ettore e gli dei avrebbero voluto sottrarglielo, mentre Era e Atena si opponevano, ancora adirate per l'insulto del troiano Paride, che aveva assegnato ad Afrodite il pomo della discordia, gettato dalla vendicativa Eris in un banchetto degli dei.

La scena primaria e le tre dimensioni della vita

Perché scena primaria? Per almeno tre ragioni importanti.

In primo luogo, perché dal giudizio di Paride scaturisce la storiografia occidentale, che dalla guerra di Troia prende appunto le mosse: una guerra interminabile, che determina la storia come confronto duro e tenace

con l'altro e l'altro come qualcuno al tempo stesso uguale e diverso, in una ossessiva migrazione congiunta di vincitori (la *Odissea*) e vinti (l'*Eneide* virgiliana).

In secondo luogo, perché nel giudizio di Paride trova consapevole espressione la proverbiale tripartizione che lo storico e antropologo Georges Dumézil ipotizzò nella articolazione culturale della ipotetica società indoeuropea: il potere di chi governa, per via politica o religiosa (Era, nella quale all'inclusività coniugale faceva riscontro una esclusività gelosa e vendicativa); il potere di chi difende i confini, dal punto di vista ideologico e militare (Atena, che al tempo stesso è sapiente e combattente); il potere di chi produce (Afrodite, che da vita ai frutti della terra e ai figli dell'uomo). Tutto sommato, si potrebbe condividere la scelta di Paride, che preferì garantirsi la continuità della specie, con l'alimentazione e la generazione, invece di chiudersi nei confini di una identità fondata sempre e comunque sulla differenza tra chi deve comandare e chi deve obbedire.

In terzo luogo, perché da quel racconto omerico defluisce una rappresentazione iconografica capace di conferire al racconto stesso ulteriori determinazioni di senso, in cui la interpretazione della cultura si ricongiunge a quella della natura. Basta infatti considerare, tra i tante possibili, uno dei grandi dipinti dedicati da Pieter Paul Rubens al giudizio di Paride, per rendersi conto come nella rappresentazione del rapporto tra l'uomo più bello del mondo e le tre dimensioni della vita d'insieme (quella della gerarchia, quella della separazione e quella della congiunzione) sia confluita, come già suggeriva lo storico dell'arte Erwin Panofsky, l'altrettanto diffusa rappresentazione delle Tre Grazie, divinità olimpiche che hanno a che vedere con la dialettica tra desiderio e piacere. Esiodo le chiamava Aglaia, lo splendore, Eufrosine, la gioia, e Talia, la prosperità. Sempre Rubens le rappresenta in una postura identica a quella delle tre dee del giudizio di Paride: una di faccia, una di fianco, una di schiena, e sta appunto in questo triplice taglio prospettico la nuova determinazione di senso. Perché, nonostante le tre dee, al contrario delle antiche rappresentazioni del giudizio di Paride, non presentino alcuna connotazione vestimentaria od orna-

mentale, si possono riconoscere, anche se con qualche oscillazione tra i diversi interpreti, in virtù di alcune derive proverbiali: Era (Giunone) viene rappresentata di schiena in virtù delle sue "rotondità giunoniche"; Athena (Minerva) viene rappresentata di fianco, perché, presidiando il confine, "esposne il fianco"; Afrodite (Venere) viene rappresentata di faccia, perché la nudità le appartiene come un abito e, quindi, come nota Jean-Luc Nancy, "gode della propria corporeità", in una relazione di complicità di sguardi con lo spettatore.

La nascita del simbolo, tra mediazione e rimediazione

Questo passaggio, nella interpretazione della scena primaria, dalle ragioni referenziali (le relazioni fondamentali tra le divinità olimpiche) alle ragioni connotative (la proiezione di quelle relazioni sulla organizzazione della società umana) per giungere alle ragioni denotative (la "posizione nel mondo" che definisce "simbolicamente" il modo di essere) induce a interpretare la scena primaria come una drammaturgia della stessa emergenza simbolica. Poiché, come insegnava Alexandre Dumas a proposito dei tre moschettieri, non c'è tre senza il quarto — che dei tre costituisce, per dirla con Aristotele, la "entelechia", la forma costitutiva e dinamica al tempo stesso — l'attenzione ermeneutica può spostarsi finalmente sul vero protagonista della scena primaria, quel pomo d'oro che, per la prima volta nella cultura occidentale, rende protagonista il simbolo in quanto tale: il simbolo del simbolo, quel simbolo che porta inscritto il suo senso e il suo valore: nel caso del pomo d'oro, la dedica "Alla più bella", che separa il pomo stesso dal suo significato (all'origine, il frutto miracoloso del giardino delle Esperidi) per tradurlo in un mero significante (il premio che alla fine si rivelerà catastrofico). Perciò potremmo considerare quel pomo d'oro come la prima rappresentazione nella cultura occidentale del "denaro", che ha percorso una parabola analoga, dalla materia (il peso del metallo di cui era composto) alla forma (la virtualizzazione del suo valore).

Da questo punto di vista, il racconto omerico si risolve nella articolazione narrativa della frattura originaria tra il valore "proprio" delle cose e il valore "improprio" delle parole: una frattura che richiederà tutto un altro racconto, quello dell'*Odissea*, per veni-



Pieter Paul Rubens, *Il giudizio di Paride*, 1632-1635, The National Gallery, Londra.

re risarcito mediante una interminabile mediazione, quella di Ulisse che dovrà attraversare il mondo, immergersi in tante realtà aliene, narrare piangendo la propria storia, per recuperare la consapevolezza di sé e tornare a casa. In altre parole, *Iliade* e *Odissea* costituiscono le due facce di uno stesso dramma: quello di una mediazione eccessiva, il pomo d'oro, e quello della sua "rimediatazione", il viaggio in cui Nessuno ritrova a fatica il nome di Ulisse, dopo avere ripagato i Proci con la loro stessa moneta, quella della morte.

La logica del denaro e la logica del dono

Si ripropone, in questo modo, l'argomento "scabroso" del nostro editoriale nello scorso fascicolo della rivista: quello del denaro, che prospetta la storia dell'Occidente come una storia diabolica, perché, come il diavolo (*diabolos*: colui che divide), presuppone una tragica divisione tra gli uomini e il progressivo logoramento delle relazioni interpersonali, a causa sia della moneta analogica, che si sostituisce alle cose, sia della moneta digitale, che si sostituisce anche alle parole.

Concludevamo quell'editoriale, preannunciando ulteriori approfondimenti dei problemi che nella circostanza assumevano una formulazione del tutto indicativa e

provvisoria. Questa riflessione sulla scena primaria ci consente di fare un passo avanti, individuando nel dono non tanto la espressione di un comportamento caritatevole *sui generis*, quanto un'alternativa radicale alla logica divisiva che discende dalle caratteristiche strutturali del denaro nella civiltà occidentale.

Il problema, come il giudizio di Paride insegna, è che il dono non deve venire inteso come il riflesso di una differenza ("Ti dono qualcosa che non dono agli altri"), che accentuerebbe quella differenza, ma come una modalità corrente delle relazioni economiche (le relazioni tra chi appartiene alla stessa casa, tra chi abita insieme il mondo). In questo senso vanno appunto le considerazioni di Alain Caillé, fondatore con Serge Latouche del Movimento antiutilitarista, sul cosiddetto "terzo paradigma" (quello della solidarietà sociale e del "dono"), in alternativa al "primo paradigma" (quello dell'interesse individuale e del "contratto") e al "secondo paradigma" (quello delle istituzioni sociali e della "norma").

Per cominciare a comprendere le conseguenze comportamentali e filosofiche del "terzo paradigma", basta ricordare la "economia solidale" del Premio Nobel Muhammad Yunus, da un punto di vista pratico, e, da un punto di vista teorico, il saggio del filosofo

Paul Ricoeur, che porta il titolo di *Giustizia e amore* e il sottotitolo di *L'economia del dono* (1995). Le istanze della giustizia e dell'amore delineano lo scarto tra una relazione che si affida alla norma estrinseca della legge e una relazione che si affida alla norma intrinseca della convivenza.

L'amore, scrive Ricoeur, è guidato da una logica della sovrabbondanza che si ritrova nel detto evangelico "Amate anche i vostri nemici" e corrisponde a un dare in cui non si attende la restituzione di quanto dato. Questa "economia della solidarietà" sta crescendo e animando il Terzo settore, che è terzo perché evita l'alternativa comunque "diabolica" tra una logica riduttiva (il "baratto") e una logica eccessiva (il "commercio"). Non si tratta di poca cosa né meramente esemplare, se si pensa che le Ong raccolgono attorno alle iniziative solidali nel mondo 140 milioni di volontari e che l'intero Terzo settore (Onlus, Ong, Fondazioni eccetera) raggiunge i 140 miliardi di dollari, rappresentando la quinta economia mondiale.

Il Terzo settore si propone, quindi, come qualcosa in più di un fattore sussidiario delle politiche assistenziali di uno Stato che non appare più in grado di governare i propri sprechi dilaganti, quando non dolosi. Basato sul principio della coesione sociale, va oltre l'economia neoclassica e oltre l'economia marginalista, chiamando in causa il valore della condivisione disinteressata. Come nota il filosofo Peter Sloterdijk, «in ogni scambio autentico tra esseri umani il vantaggio del dare è incolmabile. La giustizia può essere pensata soltanto al di là della simmetria tra dare e prendere, al di là del *Do ut des*».

Il richiamo non è a motivazioni trascendenti; tutt'altro. Sloterdijk pone l'accento sulle disfunzioni connesse al denaro, che stanno diventando insopportabili per lo stesso proseguimento di una civiltà di mercato ormai estesa a livello mondiale. Il dono, quindi, tende a coincidere con quella "saggezza di vita" che risulta indispensabile per ricreare gli equilibri basati sul reciproco riconoscimento e sulla consapevolezza che, da soli, non si va più da nessuna parte. Se non nudi alla meta, come le Tre Grazie, quanto meno vestiti non per celarsi o esibirsi, ma semplicemente per non prendere freddo. ■

Gian Piero Jacobelli
è direttore responsabile della edizione italiana di MIT Technology Review.