

## L'affascinante illusione del possedere, l'obbligo rituale dello scambiare, la difficile arte del condividere

di Renzo Carli\*

### Abstract

Si ripercorrono le nozioni di possesso e scambio. Caratteristica definitoria del possesso, impossibile, è la distruzione dell'oggetto posseduto. Si guarda allo scambio nell'ottica antropologica del dono, analizzando in un'ottica psicologico clinica la proposta di Marcel Mauss. Alle due nozioni si aggiunge quella di condivisione, quale convergenza della relazione sulla cosa terza che catalizza l'interesse dei protagonisti della relazione stessa.

*Parole chiave:* Possedere; Scambiare; Dono; Alterità

### Premessa

Lucio D'Ambra, *nom de plume* di Renato Eduardo Manganella (scrittore vissuto a cavallo tra ottocento e novecento) scrisse una "trilogia della vita in due"; i titoli dei tre libri, nella mia infanzia, colpirono la mia immaginazione, mi sembravano tra i più interessanti della biblioteca di mio padre: *Il mestiere di marito; La professione di moglie; L'arte di essere amanti*. Mi colpiva la progressione di una sequenza ove mestiere, professione e arte stavano ad indicare tre modi diversi di interpretare la vita in due. Non ho mai letto quei libri; mi affascinavano quei titoli, il nome dell'autore che sapeva di finto, lontano un miglio, ma che proponeva una sua musicalità anni trenta.

In un recente passato abbiamo proposto una contrapposizione tra possedere e scambiare<sup>1</sup>. Con questo lavoro vorrei ampliare la proposta e passare da una dimensione dicotomica ad una "trilogia": *possedere, scambiare, condividere*. Potremmo anche dire, parafrasando Lucio D'Ambra, che il possedere è un mestiere, lo scambiare una professione, il condividere un'arte. Credo, peraltro, sia ingiusto dare una connotazione giudicante a modi di essere e di comportarsi che, in momenti diversi della vita, appartengono a tutti noi. Ciò che interessa sottolineare è la rilevanza del modo d'essere inconscio della mente e del suo destino, fluttuante tra agito e pensiero, che caratterizza l'esperienza di tutti noi. In questa proposta, l'inconscio sembra caratterizzare, con la sua dinamica agita, sia il possedere che lo scambiare; il pensiero, che investe la dinamica di simbolizzazione affettiva e la confronta entro la realtà della *cosa terza*, caratterizza il processo del condividere. Questo processo di pensiero può succedere solo entro una relazione. La *cosa terza* è "terza" rispetto ad una relazione che si orienta alla realtà condivisa. La condivisione, quindi, si propone quale modalità di pensiero rivolta ad una dinamica collusiva che concerne specifici aspetti della realtà. Nel possedere e nello scambiare, la realtà viene piegata, sottomessa al potere delle simbolizzazioni affettive, seguendo quel processo che Freud chiamò: sostituzione della realtà esterna con la realtà interna. Nel condividere, di contro, le

---

\* Già professore ordinario di Psicologia clinica presso la Facoltà di Psicologia 1 dell'Università "Sapienza" di Roma, membro della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytical Association. Direttore della Rivista di Psicologia Clinica e della Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Psicoanalitica – Intervento psicologico clinico e analisi della domanda.

<sup>1</sup> Si veda, tra l'altro, Carli, R., & Paniccia, R.M. (2003). *Analisi della domanda. Teoria e intervento in psicologia clinica*. Bologna: Il Mulino.

simbolizzazioni affettive, pensate, consentono di condividere aspetti della realtà e di operare per il loro sviluppo.

### *L'illusione di possedere*

Per il mio cinquantesimo compleanno, un collega mi regalò un bonsai: un boschetto di ficus dai tronchi tormentati e dalla chioma uniforme che riproduce, con le sue foglie disposte in perfetta forma convessa, il concavo del vaso blu. Si tratta di una pianta molto bella, che vive sul mio terrazzo da venticinque anni. Quando mi fu regalato, il bonsai aveva circa sessant'anni. Oggi ne ha più di ottanta. Questo bonsai è "mio"? Posso dire di possederlo? O sarebbe meglio dire che mi è stato dato in "deposito", perchè lo conservi, lo tenga in vita e me ne prenda cura, per poi passare la pianta ad altri che, speriamo, se ne vorranno prendere cura a loro volta; il bonsai, se ben tenuto, certamente mi sopravviverà.

Su una parete del mio studio è appeso un piccolo quadro a olio, un bozzetto di una tela più grande, attribuito a Sebastiano Ricci (Belluno 1659 – Venezia 1734); nella disposizione delle figure e nel colore, ottenuto con sapienti velature atte a mostrare la luce intensa e soffusa della città lagunare, il bozzetto può rappresentare in miniatura (ancora un bonsai) un buon esempio della pittura veneziana del settecento. Sebastiano Ricci era pittore manierista di storie mitiche, precursore di Giambattista Tiepolo, culturalmente di formazione europea pur rimanendo veneziano nell'animo. Il bozzetto ne è valida testimonianza. Possiedo questo dipinto da una cinquantina d'anni. E' mio? Prima del mio studio, il bozzetto ha abitato certamente molte altre stanze, in varie parti d'Italia o d'Europa. La sua vita dura da più di duecento anni. E' mio, o io sono il conservatore di questo dipinto che, come il bonsai, mi sopravviverà e verrà appeso in altre stanze, abitate da altre persone?

La casa in cui abito, a Trastevere, è mia? O meglio, è nostra, di noi che l'abitiamo e giuridicamente ne possiamo rivendicare il possesso? O si tratta di una ennesima situazione di conservazione? Conservazione di un oggetto, la casa, costruita qualche centinaio d'anni fa, oggi curata e abitata dalla mia compagna e da me, che si spera proseguirà la sua vita per qualche secolo ancora, usata da persone diverse da noi.

Potrei continuare a lungo. Il possedere rappresenta una forte motivazione, nella vita di ciascuno di noi. Nel contempo, è per noi impossibile possedere qualcosa. Nel Fedone, Platone fa dire a Socrate che il mantello sopravvive a chi lo porta (Fedone, XXXVII).

L'unica modalità con la quale si può esprimere il possesso, lo racconta Bruce Chatwin in un suo noto romanzo breve<sup>2</sup>, è la distruzione dell'oggetto posseduto. L'atto di distruzione, come atto opposto alla conservazione, è l'unico a dare un senso pragmatico al possesso di un oggetto. Kaspar Utz, il protagonista del lavoro di Chatwin, era l'ultimo discendente di una piccola famiglia di proprietari terrieri sassoni, con terreni e fattorie nei Sudeti. Di origini ebraiche per via di madre, Utz "possedeva una spettacolare collezione di porcellane di Meissen che, grazie alle sue abili manovre, era sopravvissuta alla seconda guerra mondiale e agli anni dello stalinismo in Cecoslovacchia. Nel 1967 contava più di mille pezzi, tutti stipati nel minuscolo appartamento di due stanze in via Sirokà." (1988/1989, p. 14-15). Una via che dava sul vecchio cimitero ebraico di Praga.

La ricca nonna, quando Utz era preadolescente, accontentò un suo desiderio, espresso quattro anni prima, e gli regalò la statuetta di un Arlecchino, creata da J.J. Kaendler, grande modellatore di Meissen. Così ebbe inizio la sua passione di collezionista: "Kaspar fece ruotare la statuetta alla tremula luce delle candele e passò amorevolmente le dita tozze sulla vernice vetrosa e sugli smalti brillanti. Aveva scoperto la sua vocazione: avrebbe dedicato tutta la vita a collezionare – a 'salvare' come diceva poi – le porcellane della fabbrica di Meissen" (p. 17).

Interessante come il possesso di un oggetto si manifesti con il toccare, il passare le dita sulla superficie dell'oggetto stesso, con il prenderlo in mano, come spesso tentano di fare i bambini. In molti

---

<sup>2</sup> Chatwin, B. (1988). *Utz*. London: Jonathan Cape (trad. it. Utz, Adelphi, Milano, 1989).

negozi, specie quando gli oggetti sono preziosi o attraenti, compare accanto a loro la scritta: “si prega di non toccare”.

Precoce scrittore di cose concernenti la porcellana, nella sua seconda pubblicazione (*Il collezionista privato*) Utz scriveva: “Un oggetto, chiuso nella teca di un museo, deve patire l’innaturale esistenza di un animale in uno zoo. In ogni museo l’oggetto muore – di soffocamento e degli sguardi del pubblico – mentre il *possesso privato*<sup>3</sup> conferisce al proprietario il diritto e il bisogno di toccare. Come il bambino allunga la mano per toccare ciò di cui pronuncia il nome, così il collezionista appassionato restituisce all’oggetto, gli occhi in armonia con la mano, il tocco vivificante del suo artefice. Il nemico del collezionista è il conservatore del museo. In teoria, i musei dovrebbero essere saccheggianti ogni cinquant’anni e le loro collezioni dovrebbero tornare in circolazione...” (p. 18).

Utz riuscì a conservare intatta la sua collezione durante l’occupazione tedesca dei Sudeti, nella sua casa di Dresda, per gran parte della seconda guerra mondiale. Dopo i bombardamenti che distrussero gran parte della città tedesca, si trasferì a Praga. Qui ebbe a che fare con il regime comunista che governava la Cecoslovacchia. Il suo modello era Rodolfo II (Vienna 1552 - Praga 1612), imperatore del Sacro Romano Impero e Re di Boemia e d’Ungheria; l’imperatore mercuriale, come ebbe a dire Peter Marchall (2007); personaggio mitico nella sua follia alchemica, grande raccoglitore di opere d’arte e di strani e preziosi oggetti che arricchivano la sua immensa *wunderkammer*, come ricorda Angelo Maria Ripellino nella sua magistrale opera su Praga (2002).

Nel 1973 Utz “acconsentì a firmare un documento nel quale confermava che, alla sua morte, la collezione sarebbe andata allo Stato” (p. 105).

Il 7 marzo 1974, un’ora prima dell’alba, Utz morì. Le porcellane di Meissen erano scomparse dalla sua abitazione a via Sirokà, e non furono mai più ritrovate. Si sospettava che, con la collaborazione della fida serva Marta (che Utz aveva segretamente sposato, molti anni prima), Utz potesse aver distrutto la sua preziosissima collezione. “Lavorando su un indizio fornitomi da Ada Krasovà, *la quale aveva fatto parecchie velate allusioni al martello che proveniva abitualmente dall’appartamento di Utz*<sup>4</sup>, fra l’una e le due di una piovviginosa notte di domenica mi appostai all’angolo tra via Sirokà e via Maislova, per aspettare che venissero svuotati i bidoni della spazzatura” (p. 120).

Perché questa distruzione? L’autore si avventura in alcune ipotesi: ad esempio, un atto di ripicca: la distruzione poteva essere volta ad evitare che la collezione finisse in uno dei musei così odiati da Utz? Lo si esclude, perché Utz non era affatto una persona vendicativa. Oppure, la distruzione era la messa in atto di qualcosa che esprimeva un forte senso del ridicolo? Fragili oggetti rococò, finiti in un mucchio di spazzatura del ventesimo secolo? O si trattava, piuttosto, di un caso di iconoclastia: la propensione a fare a pezzi quelle immagini che una propensione analoga, ma di segno contrario, aveva portato ad idolatrare per tutta la vita?

Chatwin esclude tutte queste ipotesi e propone un’interessante interpretazione di questa enigmatica distruzione delle preziosissime porcellane di Meissen: “No, ho l’impressione che nulla di tutto ciò sia plausibile. Credo che in quegli ultimi mesi, dando uno sguardo retrospettivo alla sua vita, Utz rimpiangesse di aver sempre fatto la parte del furbastro. Rimpiangeva di essere sempre riuscito a trarre d’impaccio se stesso e la collezione, usando blandizie ed espedienti. Aveva cercato di preservare in microcosmo l’eleganza della vita di corte europea, ma il prezzo era troppo alto: lui detestava la piaggeria e i compromessi, e alla fine le porcellane lo avevano disgustato.

Marta non aveva mai ceduto. Non era mai venuta meno ai suoi principi, neppure una volta; non aveva mai perduto il suo anelito alla legittimità. Non si era mai data per vinta; era la sua eterna Colombina.

La mia versione riveduta della storia è che, la sera del loro matrimonio in chiesa, lei sia emersa dalla stanza da bagno con la vestaglia di seta rosa e, slacciandosi la cintura, l’abbia lasciata cadere sul pavimento per abbracciarlo come una vera moglie. E che, da quel momento in poi, abbiano trascorso i loro giorni in appassionata adorazione l’uno dell’altra, non permettendo a niente e a nessuno di dividerli. Le porcellane erano pezzi di vecchio vasellame di cui dovevano disfarsi: tutto qui.” (p. 126).

---

<sup>3</sup> Il corsivo è mio.

<sup>4</sup> Il corsivo è mio.

Blandizie, espedienti, piaggeria, compromessi sono il costo, per il protagonista troppo alto, che si deve pagare al possesso. E il racconto di Chatwin lascia tracce continue di questa problematica che accompagna ineluttabilmente il possesso. I Sudeti, ad esempio, dove la famiglia di Utz possedeva terre e fattorie: dopo la prima guerra mondiale la Boemia e la Moravia vennero assegnate alla Cecoslovacchia, pur vivendo in quei territori una popolazione in maggioranza tedesca. La “questione dei Sudeti” fu una delle ragioni che portarono alla seconda guerra mondiale.

Un secondo esempio: Utz andava in vacanza a Vichy; il governo collaborazionista francese di Vichy, presieduto dal maresciallo Philippe Pétain (1856 – 1951), scese a pesanti compromessi con l’invasore tedesco tra il 1939 e il 1944.

Si dice che Utz potesse essere una spia comunista, in azione nelle sue annuali frequentazioni della Francia e della Svizzera.

Utz era nobile? Era davvero un barone? Forse. Ma anche: “Nel dizionario etimologico di Grimm, ‘utz’ ha ogni sorta di connotazioni negative: ‘ubriaco’, ‘scemo’, ‘baro’, ‘venditore di ronzini’” (p. 15).

Presentato come un asceta del collezionismo, alla fine del romanzo Utz viene descritto come un personaggio dalla doppia vita, noto donnaiolo che prediligeva le cantanti d’operetta; una delle sue amanti, Ada Krasovà, era appunto una cantante d’operetta, si era stabilita nell’appartamento sotto il suo e lo perseguitava con i suoi lamenti e le sue scenate chiosose, venate dalla speranza di riprendere il legame amoroso mai dimenticato.

Si dice che il romanzo Utz sia un’opera autobiografica di Bruce Chatwin (1940 – 1989), inglese dello Yorkshire, esperto d’arte e brillante consulente della casa d’aste Sotheby’s in gioventù, poi viaggiatore e scrittore, morto a 49 anni di aids nel sud della Francia. Utz è stata la sua ultima opera, scritta nel 1988, un anno prima della morte. Interessante ricordare che Chatwin fonda la figura di Utz sulla conoscenza, reale, di un collezionista che ebbe modo di incontrare a Praga: il dottor Rudolph Just. Pare che il romanzo di Chatwin abbia consentito agli esperti di Sotheby’s, qualche anno dopo la pubblicazione del romanzo, di ricostruire la vicenda della collezione di Just e di ritrovarla, perché mai distrutta; si trattava di una collezione di porcellane, ma anche di altri oggetti d’antiquariato, e venne battuta all’asta londinese, dopo il suo ritrovamento, a nome degli eredi del collezionista praghese, residenti a Bratislava.

Interessante rilevare come Chatwin si sia riconciliato con la moglie, poco tempo prima di morire, proprio nel periodo in cui scriveva le vicende di Utz. Non può sfuggire il legame tra la storia personale dello scrittore e l’ipotesi che sostiene la distruzione della collezione: la fine del sentimento di “possesso” di preziose porcellane divenute, sprezzantemente, vecchi pezzi di vasellame, coincide con il momento in cui l’affetto coniugale, fondato sulla reciprocità, prende il sopravvento. Ma su tutto questo torneremo.

### *Il possedere e l’invidia*

Conservare o distruggere: sono le due declinazioni del possedere, quando l’oggetto viene visto come valore in sè, indipendentemente dalla relazione con l’altro. Il possedere, d’altro canto, esclude la relazione con l’altro. Chi persegue il possesso, nel possesso è solo, irrimediabilmente solo. L’altro viene percepito soltanto come possibile predone; un predone desideroso di appropriarsi di ciò che non possiede e da cui si sente escluso. Utz si propone, per tutta la vita, di passare inosservato e si adopera a tal fine. “La sua faccia era di quelle che si dimenticano subito” (p. 24). Questa sorta di mimetismo nella banalità, è volta a neutralizzare il desiderio predatorio di nazisti e comunisti; alla loro violenza Utz cerca, in tutti i modi, di far sopravvivere la propria collezione.

Ma anche chi possiede è, a suo modo, un predone. Il possedere, infatti, è vissuto più come sottrazione di qualcosa agli altri, che come valorizzazione dell’oggetto posseduto, in sè. Si pensi, ad esempio, ai furti d’arte su commissione. Ricordo una bellissima Madonna col Bambino, di Giambellino (Venezia 1427 – 1516), visibile sull’altare lombardesco della rinascimentale Cappella Valier, la prima delle quattro cappelle funerarie costruite a lato della navata sinistra, nella chiesa di

Madonna dell'Orto a Venezia. Venne trafugata nella notte del 1° marzo 1993, e da allora non se ne è più avuta notizia. Finita, forse, nel caveau di qualche collezionista malato di possesso, che pensa di poter "godere" del dipinto in quanto illusoriamente "suo"; possesso fondato sulla predatorietà di ciò che apparteneva alla comunità della Chiesa, ma più in generale alla comunità di chi ama le cose belle. La nostra casa veneziana è a pochi passi dalla chiesa, e proprio in quell'anno la stavamo restaurando; il lutto per la perdita del dipinto fu, anche per noi, molto profondo: ad ogni uscita di casa si faceva, immancabilmente, una capatina a Madonna dell'Orto per godere della sua tenera bellezza.



Giovanni Bellini, Madonna col Bambino, opera firmata c.1478

La predatorietà del possesso, d'altro canto, non è fondata solo sul possesso furtivo, delinquenziale. E' la mancanza di una utilizzazione sociale delle cose possedute che fa, del possesso, un'esperienza predatoria. Il possesso può essere condiviso; il possesso, più spesso e ne vedremo le ragioni, può essere goduto in quanto motivo di invidia da parte di altri. E' la finalità volta a evocare invidia che fa del possesso un'esperienza predatoria.

L'invidia, si dice, è un'emozione che deriva dal sentimento di esclusione nei confronti di un oggetto desiderato, idealizzato; un oggetto che non si possiede, che appartiene ad altri.

L'invidia, quindi, ha a che fare con il possesso; o meglio con l'assenza di un possesso che altri, di contro, vivono. Perché questo sentimento di esclusione? Perché, con l'invidia, si sancisce che l'oggetto invidiato non potrà mai essere nostro, non lo potremo mai possedere?

Un primo elemento sembra essere la mancata valorizzazione di quello che si ha. L'invidia sancisce che quanto possediamo non è abbastanza, non soddisfa le nostre aspettative, le nostre esigenze.

"L'erba del vicino è sempre più verde", significa che la nostra erba non è mai abbastanza verde. Significa, anche, che impera in noi la sfiducia nella possibilità di coltivare un'erba che sia, per noi, sufficientemente verde. In altri termini, significa che noi non guardiamo nemmeno al verde della nostra erba, perché siamo incantati, presi emozionalmente dal verde dell'erba del vicino. Perché questa idealizzazione di ciò che non ci appartiene, e la contemporanea svalorizzazione di quanto ci appartiene? In altri termini, perché l'invidia?

Restiamo per un attimo nell'esempio dell'erba del vicino: l'immagine evoca villette con giardini separati da alte siepi, con la persona invidiosa che sbircia, attraverso la siepe, nel giardino dell'altro. Qui, il possesso è sancito dalla rigida divisione delle proprietà che circondano le singole case, dall'impenetrabilità delle siepi che difendono i singoli giardini. L'erba del vicino è più verde della mia: questo confronto implica che, tra me e il vicino, siano rigorosamente separate le proprietà.

Ecco un primo dato concernente l'invidia: la separazione delle proprietà è la condizione necessaria perché la persona che invidia si senta esclusa dal bene dell'altro, oggetto di invidia.

Si è detto che l'oggetto invidiato assume, per chi lo invidia, connotazioni idealizzate. Nell'idealizzazione, d'altro canto, si ha una identificazione dell'oggetto invidiato con chi possiede l'oggetto stesso. Nel nostro esempio vengono idealizzati sia il verde dell'erba del vicino, quanto il vicino stesso; ad esempio, attribuendogli un "pollice verde". Dove il pollice verde del vicino è simile al sangue blu dei nobili, al bernoccolo per la matematica di un compagno di scuola, alla fortuna che caratterizza il "cugino" Gastone nelle avventure di Paperino, ai piedi buoni di un calciatore: l'idealizzazione non è fondata su dati culturali, ma su caratteristiche *stabili* della persona, su connotazioni *invarianti* che affondano le loro radici nella struttura "biologica", geneticamente determinata, delle persone stesse.

L'identificazione tra l'oggetto idealizzato e chi lo possiede, fa dell'oggetto stesso un "mito": di qui l'ineluttabile sentirsi esclusi che connota l'invidia; non si può condividere, parteggiare un mito.

E' quindi la mitizzazione dell'"oggetto" – "possessore dell'oggetto" che organizza il sentimento di invidia, il sentirsi esclusi, la svalorizzazione di ciò che si ha, il sentimento di emarginazione irreparabile.

Chi invidia si nutre delle componenti mitiche attribuite all'altro; un altro, mitizzato per quanto "possiede". L'invidia consente di andare oltre i limiti del possesso, di ipotizzare che esista (sempre) qualcosa di più bello, importante, ricco, famoso, prezioso, di più grande di noi. L'invidioso anela a qualcosa che gli sfugge perchè troppo grande, non alla sua portata; anela a qualcosa della quale non è degno, ma che altri, idealizzati, posseggono, quindi sono. In quanto mitizzato, l'oggetto invidiato assurge a connotazioni infinite, perchè dotato per definizione di quelle caratteristiche che la persona invidiosa non ha, ma che presume possano esistere in altri.

Il possesso e l'invidia sono le due facce della stessa medaglia. Non si capirebbe l'infinita propensione a cercare altri oggetti, ad esempio nel collezionista mai contento dell'estensione del suo possesso, se non esistesse il confronto, gratificante e persecutorio allo stesso tempo, del mito circa i confini illimitati con i quali il possesso confronta.

C'è chi si identifica con il mito della grandezza infinita e irraggiungibile. Lo fa per evocare invidia e idealizzazione. Si tratta di persone che si vivono come facitrici di grandi imprese, che sollecitano in chi dipende da loro l'elogio continuo per le grandi cose compiute. Sappiamo che si tratta di persone insicure, timorose di non esistere, di non disporre di un'identità solida, perchè consapevole dei propri limiti.

Anche l'invidioso e l'invidiato sono le due facce della stessa medaglia. C'è chi nega il limite del proprio possesso e chi si adopera, all'infinito, di estendere il proprio possesso per arrivare a un limite che si sa irraggiungibile.

Il possesso senza limiti confronta con la modestia, dal latino *modus* che vale misura, limite. Interessante notare come il misurare comporti il limite che è dato dalla stessa misura, e come tutto questo assurga a valore: la modestia indica il contenersi nei propri limiti, non dare alle proprie emozioni l'espressione dell'eccesso.

Il possesso ha a che fare con la dinamica che Fornari chiamava di reciprocità asimmetrica: *mors tua, vita mea*. Ciò significa che, in questa prospettiva di analisi del rapporto tra la persona e il contesto, la propria vita dipende dalla capacità di far morire l'altro, per trarne la forza che consente la sopravvivenza. L'invidia è una componente fondamentale di questa modalità di sopravvivere. Se riesco a suscitare invidia, allora trarrò dalla morte invidiante dell'altro le energie per rafforzare la mia identità. Il possesso, in definitiva, serve prevalentemente, se non esclusivamente, al fine di evocare invidia nell'altro. La propria identità, quando si imbecca la strada identitaria fondata sul possesso, si fonda sulla capacità di evocare invidia tramite il possesso stesso.

Si tratta di una modalità primitiva di socialità, che aiuta a comprendere le origini del potere senza competenza. Un potere sterile, annichilente, privo di finalità sociali, tutto chiuso in se stesso, mobilitante l'invidia quale motore delle relazioni: chi invidia tende ad assumere modelli e valori della persona invidiata, quindi a mettere in atto una sorta di identificazione imitativa. Chi agisce per evocare invidia, vive in una sorta di trionfo perenne, sperimenta l'esaltazione di chi trae sicurezza dalla

negazione di ogni limite nella propria esistenza, grazie al mito idealizzante che riesce ad evocare collusivamente. L'invidiante e l'invidiato hanno bisogno uno dell'altro: il primo per avere un mito da idealizzare nella propria vita, altrimenti sentita come povera e inutile; il secondo per poter colmare il vuoto che si teme di vivere nella nullità, grazie all'esaltazione di sé e di ciò che si possiede. L'invidiato deve rimanere a distanza, deve mantenere una conoscenza approssimativa e imprecisa, sfumata, del proprio possesso invidiato: non serve la conoscenza di ciò che si invidia, serve il mito, entità astratta ed evocativa di proiezioni infinite. Ciò che si racconta sull'oggetto invidiato è molto più rilevante di ciò che si vede, di ciò che si conosce. Colui che invidia, fonda la propria idealizzazione dell'oggetto invidiato sul sentirsi escluso dal possesso di un oggetto irraggiungibile e mitizzato.

La dinamica del possesso è fondata sulla continua verifica di una presenza esaustiva dell'oggetto posseduto. Quindi sull'oggetto non simbolizzato, in quanto il vissuto simbolico dell'oggetto è possibile solo grazie all'elaborazione simbolica dell'oggetto assente. Il collezionista di porcellane di Meissen non tollera l'assenza di una specifica statuina che lui non possiede, ma sa essere posseduta da un altro. Quell'assenza può rendere inutile la presenza delle statuine già possedute; è della massima importanza, per dare un valore al possesso già ottenuto, incrementarlo di tutto ciò che, esistendo al di fuori del proprio possesso, si proporrebbe quale assenza insopportabile, vanificante ciò che già si possiede. A ben vedere, l'invidia è una difesa dal modo d'essere fondato sul possedere quale meta angosciante e senza fine. Con l'invidia, fondata come s'è visto sull'emozione di esclusione, ci si esime dal concorrere al possesso quale gara senza fine.

*I dieci comandamenti: guardiamo agli ultimi due*

Non desiderare la donna d'altri  
Non desiderare la roba d'altri

Si tratta di comandamenti a mio modo di vedere "strani": sono molto diversi dagli altri otto e, per certi versi, ripetitivi.

Diamo un'occhiata all'insieme dei comandamenti, così come sono elencati nei testi della religione cattolica:

Io sono il Signore Dio tuo:

1. Non avrai altro Dio all'infuori di me.
2. Non nominare il nome di Dio invano.
3. Ricordati di santificare le feste.
4. Onora il padre e la madre.
5. Non uccidere.
6. Non commettere atti impuri.
7. Non rubare.
8. Non dire falsa testimonianza.
9. Non desiderare la donna d'altri.
10. Non desiderare la roba d'altri

Se si considerano i primi otto comandamenti, il "comando" concerne *atti concreti*: azioni specifiche che si debbono seguire (santificare, onorare, avere un solo Dio) o che non si debbono seguire (nominare, uccidere, commettere, rubare, dire).

Negli ultimi due comandamenti, di contro, *si proibisce il desiderio*.

Per quanto concerne il possesso delle cose e il possesso della donna, in sintesi, non basta il comando volto a regolare l'azione, volto quindi a proibire di rubare e di commettere atti impuri. Qui si proibisce anche il desiderio della roba d'altri e della donna d'altri. Questo non avviene, ad esempio, per l'uccidere: non si proibisce il desiderio di ammazzare una persona sgradita. Il desiderio sembra permesso. L'importante è non passare all'atto.

La roba e la donna, a ben vedere, sono oggetti del possedere. La roba, lo si coglie subito, è quanto ciascuno di noi possiede legittimamente, entro le convenzioni stabilite dalla Costituzione e dal codice civile.

L'art. 42 della Costituzione italiana dice, nel suo primo comma:

“La proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge, che ne determina i modi di acquisto, di godimento e i limiti allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti.”

Il Codice civile, all'articolo 832, dice:

“Il proprietario ha diritto di godere e disporre delle cose in modo pieno ed esclusivo, entro i limiti e con l'osservanza degli obblighi stabiliti dall'ordinamento giuridico.”

Per la donna il discorso è diverso. Oggi, troveremmo questo comandamento connotato di maschilismo; anche la donna potrebbe rivendicare il diritto di essere regolata nel desiderare l'uomo di altre donne. Ma i Comandamenti facevano riferimento a un periodo storico ove la donna era un possesso importante per il mantenimento e lo sviluppo di gruppi sociali che avevano l'agricoltura a fondamento della loro economia di sussistenza. Ci si riferiva al tempo in cui l'uomo passò dalla raccolta di bacche e dalla caccia di animali commestibili, alla coltivazione del terreno tramite specifici strumenti, l'aratro *in primis*. La presenza dei figli era molto importante per incrementare il lavoro agricolo che, con i suoi frutti, dava ricchezza a chi praticava la coltivazione della terra. La donna, procreatrice di prole, aveva quindi una funzione importantissima nella creazione di “mezzi”, se si vuole di “braccia” per la sopravvivenza e per lo sviluppo. La donna, di fatto, rappresentava un bene il cui possesso era funzionale alla creazione di beni. Basterebbe ricordare il mito del “ratto delle Sabine”, così importante per lo sviluppo della Roma arcaica.

Perché, dunque, questa diversità riservata al “possesso” nei comandamenti? Perché si proibisce, per gli oggetti del possesso, non solo la sottrazione agita ma anche il desiderio di impossessarsi di quanto appartiene ad altri?

Una possibile risposta si può trovare volgendo in positivo i due comandamenti concernenti il desiderio: desidera le cose e la donna (o l'uomo) che possiedi. Impara a desiderare, quindi ad apprezzare e amare quello che hai. Non si tratta, se si guarda approfonditamente a queste affermazioni, di una ingiunzione ad accontentarsi di ciò che si ha. Tra il desiderio e l'accontentarsi c'è una profonda differenza.

Desiderare, se si guarda all'etimo latino della parola, vale: [togliere lo sguardo] dalle stelle (*de – sidera*); quindi guardare alle cose terrene accettandone i limiti, quei limiti non tollerabili se si guarda alle stelle, quindi alla perfezione di Dio. A ben vedere, tra Dio e l'erba del vicino non si dà alcuna differenza: si tratta di due miti fondati, entrambi, sull'idealizzazione di ciò che non si possiede, sull'irraggiungibile perfezione di ciò a cui si pensa per differenza dalla propria realtà limitata. Chi si mette sulla strada del possesso, in bocca un percorso pericoloso perché il possesso non basta mai, la bramosia di raggiungere la perfezione del possesso non ha alcun limite e non può accettare alcun limite.

L'accettazione del limite comporta depressione, malinconia. Dürer, con *Melencolia I*, ne diede una versione magistrale, se si segue l'interpretazione che dell'incisione ne dettero i discepoli di Aby Warburg<sup>5</sup>, in particolare Panofsky che tornerà più volte sul tema: si tratta della malinconia romantica, permeata dal sentimento dell'irraggiungibile, che toglie lo sguardo dalla stella, ben visibile sotto l'arcobaleno, rappresentante la perfezione divina.

---

<sup>5</sup> Klibanski, R., Panofsky, E., & Sax, I. F. (1983). *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*. Torino: Einaudi.



appropriati per raggiungere il suo fine. In questo senso, la razionalità è *strumentale*. La dottrina filosofica dell'utilitarismo, propria della scuola economica inglese inaugurata da Jeremy Bentham, è sviluppata da John Stuard Mill e portata alla sua formulazione classica da Adam Smith: si fonda sul perseguimento di utilità perseguito dal singolo individuo; si tratta di una filosofia individualista che ha avuto epigoni sino ai giorni nostri. Per Smith, un sistema di libera iniziativa economica nel quale ciascun individuo sia libero di promuovere i propri interessi, è il più adatto a procurare il maggior beneficio possibile sia per l'individuo che per la società. Lo sforzo dell'individuo nel perseguire esclusivamente il proprio interesse egoistico determina, sempre secondo Smith, il massimo benessere per lui e per gli altri. L'ordine economico 'naturale' è il migliore e va salvaguardato dagli interventi esterni che rischiano di perturbarlo negativamente.

L'uomo ha un'innata tendenza alla socialità e al perseguimento dei propri bisogni attraverso lo scambio con gli altri. E' l'interesse egoistico, e non la benevolenza, ad essere produttivo di benessere. Lo scambio economico, quindi, si fonda sull'interazione tra individui ciascuno dei quali persegue il proprio interesse personale. L'interesse personale sembra contemplare un "egoismo" non conflittuale. Una sorta di *indipendenza* dagli altri, che esclude sia la *controindipendenza* che vedremo essere nell'ipotesi dell'uomo allo stato di natura di Hobbes, che l'*interdipendenza* fondante la condivisione.

Alla dottrina liberista e utilitarista della scuola inglese si contrappone quella che prevede l'intervento di organismi sovraindividuali, lo stato *in primis*, quale correttivo al liberismo assoluto: ricordiamo il contributo importante di John Maynard Keynes e la sua tesi che prevede la necessità di interventi pubblici a sostegno della domanda, al fine di evitare l'eccessiva disoccupazione provocata dall'applicazione acritica della teoria liberista, e la dinamica recessiva che questo evento porta con sé. Il confronto, anche aspro, tra liberisti "puri" da un lato, economisti keynesiani dall'altro, è tuttora attuale; l'affermarsi, negli anni ottanta, del liberismo "spinto" ha portato alla crisi economica che il mondo vive attualmente e al necessario intervento keynesiano per il salvataggio delle banche in difficoltà e per il sostegno della ripresa economica, almeno negli Stati Uniti. Si è così assistito a un intervento "keynesiano" dello stato statunitense, voluto paradossalmente e messo in pratica cinicamente da un fautore accanito del liberismo "puro", lo staff economico di George W. Bush capitanato da Alan Greenspan.

La teoria del dono si contrappone, decisamente, a quella della razionalità economica<sup>8</sup>.

Il tema che Mauss pone con il suo famosissimo "Saggio sul dono" è quello del motivo, nei popoli arcaici ove la pratica del dono fonda la socialità, che porta all'obbligo del donare e all'obbligo altrettanto cogente dell'accettare il dono ricevuto, ricambiandolo in quantità e qualità più rilevanti, più ostensibilmente importanti. Per Mauss, come abbiamo visto, il dono comporta le tre azioni del *donare*, del *ricevere* e del *ricambiare*: tutte e tre queste componenti del dono sono di fatto obbligate, anche se non sono normate da un sistema giuridico "terzo" rispetto a chi effettua e a chi riceve il dono. Citiamo Mauss in un passo del "Saggio sul dono" che descrive il dono nelle società arcaiche:

Nei sistemi economici e giuridici che hanno preceduto i nostri, non si constatano mai, per così dire, semplici scambi di beni, di ricchezze e di prodotti nel corso di un affare concluso tra individui. Innanzitutto, non si tratta di individui, ma di collettività che si obbligano reciprocamente, effettuano scambi e contrattano; le persone presenti al contratto sono persone morali: clan, tribù, famiglie che si fronteggiano e si contrappongono, sia per gruppi che stanno l'uno di fronte all'altro nel luogo stesso dello scambio, sia per mezzo dei loro capi, come pure nell'uno e nell'altro modo insieme. Inoltre, ciò che essi si scambiano non consiste esclusivamente in beni e in ricchezze, in mobili e in immobili, in cose utili economicamente. Si tratta, prima di tutto, 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. Queste prestazioni e controprestazioni si intrecciano sotto una forma, a preferenza volontaria, con doni e regali, benché esse siano, in fondo, rigorosamente obbligatorie, sotto pena di guerra privata o pubblica. Abbiamo proposto di chiamare tutto questo il *sistema delle prestazioni totali* (*op. cit.*, p. 161).

---

<sup>8</sup> Nella rassegna delle teorie antropologiche evocate e costruite attorno al *Saggio sul dono*, ho utilizzato la lettura del lavoro di Matteo Aria: "Dono, *hau* e reciprocità. Alcune riletture antropologiche di Marcel Mauss", dal sito: [www.fareantropologia.it](http://www.fareantropologia.it), il portale di antropologia culturale.

Più avanti Mauss proporrà di chiamare *potlâc* l'insieme delle prestazioni descritte.

Considerata la dinamica del comportamento di chi contratta questi doni, a nome della tribù o del clan, Mauss definisce questa istituzione come un insieme di *prestazioni totali di tipo agonistico*. Si tratta di una competizione che avviene tramite il dono, ove l'obbligo di donare, di ricevere e di restituire qualcosa in più dell'equivalente, può sostituire la pace alla guerra, come afferma Lévi-Strauss (1947/1969). Questi, traendo lo spunto dal Saggio sul dono, teorizza il principio di reciprocità: una sorta di norma strutturale che organizza l'intera vita sociale tramite la proibizione dell'incesto, le regole dell'esogamia, lo scambio delle donne tra strutture sociali "altre"; regole volte a conferire, allo scambio, la capacità di sostituire l'accordo alla follia della guerra. Con Lévi-Strauss, allievo di Mauss, si inaugura una serie di critiche, di modificazioni, di interpretazioni, di alterazioni della teoria sul dono proposta da Mauss che appare "strana", come se la proposta dell'antropologo francese avesse mobilitato una serie infinita di ripensamenti nei confronti di un evento sconvolgente, quindi di difficile accettazione anche se evocatore di ammirazione. Mauss propone, sin dall'esordio del suo Saggio sul dono, la *connotazione ambigua* dell'istituzione da lui scoperta.

Egli afferma che il dono ha un carattere volontario, apparentemente libero, ma allo stesso tempo obbligato e interessato. Si tratta di un dono, di un regalo offerto generosamente – sono ancora le parole di Mauss – anche quando nel gesto che accompagna la transazione non c'è che finzione, formalismo e menzogna sociale e, al fondo, obbligo e interesse economico. Questa ambiguità, riferita alla valenza emozionale del dono, torna in tutte le descrizioni dell'antropologo francese; molti suoi critici si adoperano per ridurre a norma, a certezza razionale, a spiegazione univoca questa ambiguità originaria insita nella descrizione del dono; su questa difficoltà ad accettare l'incertezza dei confini "razionali" del dono, torneremo tra breve.

George Bataille, scrittore e antropologo, in associazione alla nozione di dono avanzata da Mauss propone "la notion de dépense" (1967/1992) in italiano si potrebbe dire la propensione dell'uomo alla dissipazione, quale modalità caratterizzante l'essere umano e descritta in contrapposizione alla conservazione.

Ecco un passo di Bataille:

L'attività umana non è interamente riducibile a processi di produzione e di conservazione e il consumo deve essere diviso in due parti distinte. La prima, riducibile, è rappresentata dall'uso del minimo necessario agli individui di una data società, per la conservazione della vita e per la continuazione dell'attività produttiva: si tratta dunque della condizione fondamentale di quest'ultima. La seconda parte è rappresentata dalle spese cosiddette improduttive. Il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale), rappresentano altrettante attività che, almeno nelle condizioni primitive, hanno il loro fine in sé stesse.

Orbene, è necessario riservare il nome di *dépense* a queste forme improduttive, escludendo tutti i modi di consumo che servono da termine intermedio alla produzione. Pur essendo sempre possibile opporre le diverse forme enumerate le une alle altre, esse costituiscono un insieme caratterizzato dal fatto che, in ciascun caso, l'accento viene posto sulla perdita, che deve essere la più grande possibile affinché l'attività acquisti il suo vero senso.

Questo principio della perdita, cioè della *dépense* incondizionata, per quanto contrario al principio economico del pareggio dei conti (le spese regolarmente compensate dagli acquisti) il solo *razionale* nel senso stretto della parola, può essere messo in evidenza con l'aiuto di un piccolo numero di esempi presi dall'esperienza corrente. (*op. cit.* p. 44).

Bataille definisce nel modo seguente il *potlâc*, sottolineandone le componenti che mostrano la sfida e la dimostrazione di superiorità di chi dona, su chi riceve il dono; un dono finalizzato all'umiliazione di chi lo riceve, vissuto quale rivale:

Esso [il *potlâc*] esclude ogni mercanteggiamento e, in generale, è costituito da un considerevole dono di ricchezze ostensibilmente offerte con il fine di umiliare, di sfidare o di obbligare un rivale. Il valore di scambio del dono risulta dal fatto che il donatario, per cancellare l'umiliazione e raccogliere la sfida, deve soddisfare

all'obbligo, da lui contratto in occasione dell'accettazione, di rispondere ulteriormente con un dono più importante, cioè di restituire ad usura. (*op cit.* p. 48).

Il dono non è l'unica forma rituale usata per dimostrare la propria superiorità. La componente distruttiva, insita nell'istituzione del dono, si fa più esplicita attraverso forme spettacolari di distruzione di ricchezza. Ruth Benedict (1934) ne fornisce un esempio nel suo volume "Modelli di cultura", ove accosta il *potlâc* a più esplicite azioni di distruzione di ricchezza:

Tutto il sistema economico della costa nord-occidentale era al servizio di questa ossessione. Un capo aveva due modi per ottenere la vittoria a cui ambiva. L'uno consisteva nel gettare vergogna sul rivale, donandogli molto di più di quanto lui potesse restituire con l'interesse richiesto. L'altro consisteva nella distruzione di beni. In ambedue i casi il donatore reclamava una contropartita, benché nel primo caso le sue ricchezze aumentassero e nel secondo diminuissero.

[...]

La distruzione dei beni poteva avvenire in molte forme. Gare di distruzione erano grandi *potlâc* in cui si consumavano enormi quantità di olio di pesci candela. Se ne dava in abbondanza agli ospiti, e lo si gettava anche sul fuoco. Poiché gli ospiti sedevano vicini al focolare, il calore emanante dalle fiammate d'olio li metteva in gran disagio, e anche questo faceva parte della contesa, perché sarebbe stato vergogna per loro non rimanere immobili ai loro posti, per quanto alto il fuoco balzasse, sfiorando le travi del tetto. Anche l'anfitrione doveva far mostra della più assoluta indifferenza di fronte alla minacciata distruzione della sua casa.

[...]

Se la festa superava qualsiasi altra il capo invitato avesse mai offerta ai suoi ospiti, egli doveva lasciare la casa e cominciare i preparativi per una festa di restituzione, più ricca ancora di quella offerta dal rivale. Se, invece, credeva che non eguagliasse le feste che lui aveva già date, copriva d'insulti l'ospite, che procurava di ristabilire in qualche modo il suo prestigio. Poteva, a questo scopo, mandare degli uomini a rompere in pezzi quattro canoe, per alimentare il fuoco (*op. cit.* p. 195).

Se donare e ricevere sono un obbligo, anche il ricambiare – come abbiamo visto - è vincolato dallo stesso obbligo. Nella restituzione c'è l'essenza del *potlâc*. Se non si ricambia ciò che si è ricevuto o non si distrugge un valore equivalente di ricchezza, si perde la propria dignità davanti a tutta la tribù e per sempre. Si perde il proprio rango e persino la propria libertà. La pena è la schiavitù per debiti.

Normalmente, però, non basta restituire l'equivalente di quanto ricevuto. Presso queste società, l'obbligo di restituzione è *ad usura*.

Per spiegare l'obbligo del ricambiare, Mauss ricorre alla teoria dello *hau*, lo spirito delle cose donate. Ecco le sue parole:

Ma Hertz aveva anche preso nota di un testo, che ritrovo nelle sue schede, la cui importanza era sfuggita a entrambi, dato che anch'io ne ero a conoscenza.

A proposito dello *hau*, dello spirito delle cose e, in particolare, di quello della foresta e della selvaggina che essa contiene, Tamati Ranaipiri, uno dei migliori informatori maori di Elsdon Best, ci offre del tutto casualmente e senza alcuna prevenzione, la chiave del problema. "Vi parlerò dello *hau* ... Lo *hau* non è il vento che soffia. Niente affatto. Supponete di possedere un oggetto determinato (*taonga*) e di darvi questo oggetto; voi me lo date senza un prezzo già fissato. Non intendiamo contrattare al riguardo. Ora, io dò questo oggetto a una terza persona che, dopo un certo tempo, decide di dare qualcosa in cambio come pagamento (*utu*); essa mi fa dono di qualcosa (*taonga*). Ora, questo *taonga* che essa mi dà è lo spirito (*hau*) del *taonga* che ho ricevuto da voi e che ho dato a lei. I *taonga* da me ricevuti in cambio dei *taonga* (pervenutimi da voi), è necessario che ve li renda. Non sarebbe giusto (*tika*) da parte mia conservare per me questi *taonga*, siano essi graditi (*rawe*) o sgraditi (*kino*). Io sono obbligato a darveli, perché sono uno *hau* del *taonga* che voi mi avete dato. Se conservassi per me il secondo *taonga*, potrebbe venirmene male, sul serio, perfino la morte. Questo è lo *hau*, lo *hau* dei *taonga*, lo *hau* della foresta. *Kati ema* (basta su tale argomento)" (*op. cit.* p. 169 – 170).

Ciò che obbliga, nel regalo ricevuto e scambiato è che la cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui. [...] Lo *hau* insegue tutti i detentori (*op. cit.* p. 170).

Con queste parole Mauss spiega, rifacendosi al “giurista” maori che ha dato senso all’efficacia dello *hau*, l’obbligo alla restituzione del dono.

Perchè ci siamo soffermati su questa scoperta di Mauss e sull’interessante dibattito che il “Saggio sul dono” ha aperto sul tema?

La risposta va cercata innanzitutto sul senso sociale di una istituzione, quella del dono, che sembra contraddire esplicitamente la fantasia di possesso e la sua presa sulla mente e sull’affettività. Se il singolo individuo è portato ad agire fantasie di possesso, i gruppi sociali sono di contro portati a sfidarsi tramite il dono e la distruzione di ricchezze. L’istituzione del dono ha significati ambigui, ma di fatto costringe allo scambio.

Molti antropologi hanno criticato l’adesione di Mauss alla teoria maori circa lo scambio fondato sullo spirito del donatore, presente nelle cose donate quale persecutore che reclama la restituzione. Si è parlato dell’istituzione del principio di reciprocità (Malinowski), inteso quale intrinseca simmetria di tutte le transazioni sociali nei popoli primitivi.

Un allievo di Malinowski, Raymond Firth, insiste sul principio di reciprocità quale dimensione più scientifica, meno fantasiosa dello “spirito delle cose”, per dare una giustificazione alla restituzione. Molte sanzioni sociali presidiano la reciprocità, così come la restituzione può essere riferita al desiderio di preservare prestigio e potere da parte dei gruppi sociali, come può essere ricondotta al desiderio di sviluppare rapporti economici. Si è accennato a Lévi-Strauss e alla sua riduzione di Mauss a precursore delle teorie strutturaliste. Anche per il celebre allievo di Mauss il principio di reciprocità, struttura mentale data, presiede a tutte le relazioni di scambio.

Marshall Sahlins, un antropologo americano oggi professore emerito all’Università di Chicago, propone una classificazione della reciprocità, in funzione della distanza sociale tra i soggetti che effettuano lo scambio. Da una parte c’è la relazione solidale, tipica dei rapporti familiari, di amicizia o di vicinato, che Sahlins denomina *reciprocità generalizzata*; qui è impensabile un contratto di restituzione e i doni vengono dati liberamente e incondizionatamente. Si prevede poi la *reciprocità bilanciata*, dove la restituzione avviene in breve tempo ed è commisurata ad un principio di equivalenza. Siamo molto vicini a dinamiche che, nella nostra cultura, configurano lo scambio come commercio. Infine, al polo opposto, c’è la *reciprocità negativa* ove ognuno mira al proprio interesse e tornaconto: impera lo sfruttamento, il sospetto, e si può andare dal baratto astuto al furto vero e proprio.

Questa teoria della reciprocità, che sempre più affianca il dono al commercio in tutte le sue connotazioni altruistiche e egoiste, perde di vista la caratteristica per noi più rilevante della proposta di Mauss, vale a dire l’ambiguità di un’istituzione che comporta la perdita di beni a favore dell’“altro” e al contempo la minaccia che il dono assume per l’altro, con l’obbligo della restituzione. Si tratta di una dinamica istituzionale interessante perchè, contrariamente allo scambio commerciale, sempre più tutelato e organizzato da norme giuridiche e da regole del gioco, rappresenta un modo ambiguo di “fare guerra” tra gruppi sociali, senza arrivare allo scontro armato e cruento. Anzi, la guerra dei doni è fondata su cortesie e feste, su accoglienza e offerta, su dimensioni che acquisiscono la valenza di minaccia solo entro l’obbligo del ricambiare. La guerra dei doni, se letta tramite la teoria psicoanalitica, consente di guardare anche allo *hau* attenuandone l’aura mistica: lo *hau* si può considerare quale espressione di una delle caratteristiche del modo d’essere inconscio della mente: *la sostituzione della realtà esterna (l’oggetto donato) con la realtà interna*. Si può guardare al dono come ad una ritualità simbolica, espressione dell’ambigua simbolizzazione affettiva reciproca da parte dei due gruppi sociali che vivono, reciprocamente, l’ambiguità insita in una relazione amica (perchè è solo con l’amico che si evita la guerra), ma al contempo nemica (perchè rivale nella convivenza). Allora il dono è al contempo una cosa che si dà all’altro e della quale ci si priva, un sacrificio di sé nel separarsi dalle cose che si posseggono; ma anche una minaccia che il sacrificio di sé comporta per l’altro, costretto a sua volta a sacrificare una parte di sé. Senza questa contropartita, chi accetta il dono accetta il sacrificio dell’altro, univocamente, e così uno soltanto dei gruppi rivali sacrificerebbe se stesso; questa asimmetria può comportare, di fatto, l’inizio delle ostilità tradizionali. Si precipiterebbe nella dinamica individualista del possesso. Se il possesso è fondato sulla dinamica insita nel *vita mea*,

*mors tua* quale dinamica dell'invidia, lo scambio tramite il dono sembra basato sulla dinamica insita nel *mors mea, mors tua*; una morte simbolica di entrambi, che si configura tramite la rinuncia festosa; un sacrificio ove al Dio cui sacrificare si sostituisce l'altro, categorialmente confuso tra amico e nemico. Con Gregory (1982) si può anche distinguere il dono dallo scambio di merci. Quest'ultimo è un atto fatto da attori indipendenti e concerne oggetti "alienabili", che si possono valutare nel loro valore; il dono, di contro, è agito da soggetti reciprocamente dipendenti e concerne oggetti inalienabili, per i quali è facile la sostituzione dell'oggetto con la figura del donatore. Nella rassegna di Aria viene poi proposta la critica al dualismo dono – merce proposta da Arjun Appadurai (1986), un antropologo americano di origini indiane, che propone una attualizzazione del valore economico o simbolico delle cose, affermando come oggetti alienabili, nella loro storia e nelle vicende del loro possesso, possono divenire inalienabili e viceversa. Lo status di merce non è permanente per nessun oggetto, ma indica soltanto una fase della sua storia; la dinamica del dono si affianca, senza discontinuità, con quella dello scambio e della mercificazione anche al giorno d'oggi.

Lo scambio, insito nel dono, può implicare anche le donne dei due gruppi; donne che vengono scambiate quale processo che fonda l'esogamia; questo comporta, quale conseguenza del dono, lo strutturarsi di legami di parentela tra gruppi non più estranei.

Arriviamo infine ad Annette Weiner (1992) ed al suo paradosso del "conservare mentre si dona"; qui si mette in luce la relazione dialettica tra scambio e possessi inalienabili, nonché l'ambigua natura di questi ultimi: i beni inalienabili assumono valenza simbolica di continuità e di cambiamento, di condivisione fondata sull'eguaglianza e di gerarchia fondata sul loro controllo. I beni inalienabili, per la nostra autrice, rappresentano l'identità di una famiglia, di un clan di una tribù, di una dinastia o di una comunità. Tali oggetti hanno origini lontane, nella costruzione mitica di chi li conserva, e derivano da uno scambio tra gli antenati e gli dei. Essi agiscono, quindi, come una forza stabilizzatrice, come una continuità necessaria entro un mondo in continuo cambiamento. Ora, per la conservazione e la difesa di questi beni, simbolici dell'identità collettiva, è necessario cedere altri beni alienabili. Da ciò la sconfirma del principio di reciprocità, poichè la motivazione al dono non sarebbe l'aspettativa della restituzione, quanto il potere che deriva dal tutelare, escludendoli dalla circolazione dei doni, i possessi inalienabili fondanti l'identità collettiva. In questa ottica, lo scambio è possibile solo se alcuni oggetti rimangono inalienabili; questi ultimi, dal canto loro, possono rimanere inalienabili solo tramite lo scambio di altri oggetti.

Si giunge, così, a giustificare il dono come tutela del possesso; negando la scoperta di Mauss che vedeva il dono quale sconfirma della propensione individuale a possedere. Il pensiero antropologico sembra aver "dovuto" scardinare la scoperta di Mauss, cercando in tutti i modi di falsificarne le premesse. Più sopra ricordavamo che l'istituzione del dono, per Mauss, è profondamente ambigua: sembra trattarsi di un dono offerto generosamente, ma nel gesto che accompagna la transazione non c'è che finzione, formalismo e menzogna sociale e, al fondo, obbligo e interesse economico. E' questa la caratteristica centrale della scoperta propostaci dall'antropologo francese: un rito ambiguo, ove sono inestricabilmente connessi generosità e finzione. Un rito ambiguo come quello del possesso, al quale si contrappone perchè caratterizzato da dimensioni sociali che superano l'individualismo necessario nella dinamica del possesso.

#### *Il difficile passo che porta dallo scambiare al condividere*

Riandiamo, ancora per poco, alla situazione descritta da Mauss per raccontare dello scambio di doni. Lo scambio avviene tra due gruppi sociali. Due gruppi contrapposti, per interessi o per intenzioni bellicose. Due gruppi che trovano la loro coesione interna nel competere con l'altro gruppo sociale. La competitività, si tratta di un fenomeno che conosciamo molto bene, serve per bonificare le tensioni, i conflitti interni a un gruppo, istituendo l'altro, ciò che è esterno ed estraneo al gruppo stesso, quale nemico con cui competere. Di fronte all'emergenza della competizione vanno superate le beghe, vanno dimenticati i rancori, vanno messe da parte le conflittualità tra chi appartiene al gruppo, in nome della necessità di ritrovare una compattezza interna che consenta di utilizzare tutte le risorse di cui il

gruppo dispone, per mobilitarle entro la disputa competitiva. Molto tempo fa ho proposto di chiamare "coesione difensiva" questa propensione all'unità del gruppo sociale, di fronte alla necessità di competere con un gruppo estraneo.

Lo scambio presuppone individui propensi all'interesse proprio, personale o gruppi coesi entro la competitività. Lo scambio è una forma di contratto politico, in tutte le sue manifestazioni, dal dono maussiano al commercio di oggi. Lo scambio, in tutte le sue forme, presuppone che individui o gruppi sociali cerchino la convenienza reciproca. A partire da diffidenza e sospetto, declinati in copioni a volte pittoreschi, diversi da cultura a cultura.

Lo scambio parte da una premessa sulla natura dell'uomo e del suo modo di rapportarsi agli altri uomini. Interessante notare la contrapposizione, circa la natura umana, tra Hobbes e Aristotele.

Carlo Ginzburg ha scritto un saggio molto interessante su Thomas Hobbes, dal titolo: *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi* (2008).

Seguendo Ginzburg, ricordiamo come Hobbes, nel suo *Gli elementi della legge (Elements of Law)* del 1640, parla dello stato di natura dell'uomo come di uno stato in cui tutti gli esseri umani sono, di fatto, eguali, con gli stessi diritti; compreso il diritto di aggredire e di difendersi; "per questo vivono in una condizione di guerra perenne, di "diffidenza generale", di "paura reciproca" (*mutual fear*). Da questa situazione intollerabile essi escono rinunciando a una parte dei propri diritti: un patto che trasforma una moltitudine amorfa in un corpo politico. Nasce così lo Stato, quello che Hobbes chiamerà Leviatano: un nome che nel libro di Giobbe designa una balena, un gigantesco animale marino che nessuno può prendere all'amo." (*op. cit.* p. 19).

Interessante notare, riprendendo Mauss, che il dono, nelle società arcaiche, svolge la funzione di assicurare quella pace che nelle società attuali è garantita, a volte, dallo stato.

Ginzburg propone l'ipotesi che Hobbes abbia tratto questa sua lettura della natura umana, inizialmente fondata sul celebre detto *homo homini lupus*, da Tucidide di cui aveva tradotto *La storia della guerra del Peloponneso*. Riportiamo per intero il passo di Ginzburg al proposito:

Tra i passi che hanno richiamato l'attenzione degli studiosi di Hobbes c'è la famosa pagina del capitolo 53 del secondo libro, in cui Tucidide descrive le ripercussioni della peste che infierì ad Atene nel 429 avanti Cristo. Ma sul modo in cui Hobbes lesse – e tradusse – questa pagina c'è ancora qualcosa da dire.

Prima di tutto sentiamo Tucidide:

"Anche per altri aspetti la peste segnò per la città l'inizio del dilagare dell'assenza di leggi [anomia, in greco; nota dell'Autore]. Ciò che prima si faceva solo di nascosto, per proprio piacere, ora lo si osava più liberamente: si assisteva a cambiamenti repentini, vi erano ricchi che morivano all'improvviso, e gente, che prima non aveva niente, da un momento all'altro si trovava in possesso delle ricchezze appartenenti a quelli, per cui si credeva in diritto di abbandonarsi a rapidi piaceri, volti alla soddisfazione dei sensi, ritenendo un bene effimero sia il proprio corpo che il proprio denaro. Nessuno era più disposto a perseverare in quello che giudicava fosse il bene, perchè – pensava – non poteva sapere se non sarebbe morto prima di arrivarci; invece il piacere immediato e il guadagno che potesse procurarselo, quale che fosse la sua provenienza, ecco ciò che divenne bello e utile. La paura degli dèi o le leggi umane non rappresentavano più un freno, da un lato perchè ai loro occhi il rispetto degli dèi o l'irriverenza erano ormai la stessa cosa, dal momento che vedevano morire tutti allo stesso modo, dall'altro perchè, commesse delle mancanze, nessuno sperava di restare in vita fino al momento della celebrazione del processo e della resa dei conti. La pena sospesa sulle loro teste era molto più seria, e per essa la condanna era già stata pronunciata: era naturale, quindi, prima che si abbattesse su di loro, godersi un pò la vita" (*op. cit.* pp. 26 – 27).

[...] nell'Atene devasta dalla peste la legge non c'è più, nello stato di natura non c'è ancora. Sembra verosimile supporre che la situazione estrema descritta da Tucidide possa aver suggerito a Hobbes un esperimento mentale – la descrizione dello stato di natura – imperniato su una situazione altrettanto estrema. (p. 28).

Quale la differenza?

La peste è un fatto reale. La costruzione attribuita all'uomo, volta a vivere la paura e a definire un patto sociale, è una finzione.

Hobbes, secondo Ginzburg, si era ricordato di una straordinaria frase di Tacito: *fingebant simul credebantque* (Ann V. 10) "Immaginavano e al tempo stesso prestavano fede alle proprie immaginazioni".

Ecco ancora un passo di Ginzburg:

[...] sia nel caso dell'origine della religione, sia in quello dell'origine dello Stato, troviamo all'inizio la paura (*feare*) e alla fine, come risultato, la soggezione o reverenza (*awe*). In mezzo, la finzione, che s'impone a coloro che l'hanno creata come una realtà. (*op. cit.* p. 35).

Più tardi, Ginzburg dice che la parola *awe* può essere meglio tradotta come terrore, un misto di paura e soggezione, reverenza. E parla, a proposito di questa emozione che chiama "terrore", di ambivalenza. Potremmo dire di confusione ambigua. Penso sia questa la chiave di lettura di quanto stiamo dicendo a proposito dello scambio, della natura dell'uomo, del dono o della nascita dello stato. Si tratta di dinamiche che originano dal credere alla finzione che si crea, come fosse realtà, e dal mettere in atto la stessa finzione. Freud, a proposito delle caratteristiche del modo di essere inconscio della mente parlava di "sostituzione della realtà esterna con la realtà interna". Abbiamo, forse, lavorato troppo poco su questa proposta freudiana. Sostituire la realtà esterna con quella interna, come dice in modo mirabilmente conciso Tacito, significa immaginare, fantasticare, simbolizzare gli oggetti esterni e trasformarli entro il processo simbolico che li connota in modo nuovo, imprevisto, condiviso solo tramite la dinamica collusiva. Se guardiamo alla descrizione di Hobbes sulla nascita della società statale e sullo stato naturale dell'uomo, possiamo vedere come il possesso crei fantasmi: l'altro uomo è lupo all'uomo, grazie ad una trasformazione simbolica dell'altro in potenziale predatore di quanto si crede di possedere. La comunità nasce, come ricordava Fornari, come *cum munus* e come *cum moenia*. L'aggressività interna al gruppo si bonifica creando un *dono comune*, che può essere la cattedrale offerta al dio che incute soggezione o la festa di donazione della quale parla Mauss. Si bonifica, anche, costruendo le mura che difendono il territorio proprio, entro il quale si ripara il gruppo d'appartenenza; una difesa dal nemico esterno, vissuto quale potenziale predatore invidioso.

Ma le mura hanno porte che consentono scambi con l'esterno. Il commercio nasce proprio dalla voglia di uscire allo scoperto, di avventurarsi entro terre nuove ed entrare in contatto con popoli sconosciuti. Il possesso richiede difese possenti; lo scambio richiede competenza a vivere relazioni nuove.

In questa rapida rassegna del binomio possesso – scambio abbiamo visto come gli agiti, che caratterizzano sia l'uno che l'altro, siano fondati su processi simbolici non pensati, e come con l'agito si realizzino oggetti simbolici reificati.

Pensare le proprie fantasie significa uscire dalla dinamica paura – finzione – reverenza. Significa trovare, assieme all'altro – amico, una *cosa terza* quale interesse condiviso<sup>9</sup>, da sviluppare. La condivisione comporta una relazione orientata ad una cosa terza. Nella condivisione, si realizza una sintonia di desideri; sintonia costruita dall'interesse per la cosa terza, quale elemento di realtà. Avevamo lasciato la riflessione sul desiderio qualche pagina fa. Ora possiamo riprendere quella riflessione. Il desiderio è un'esperienza che si può vivere soltanto entro un rapporto di condivisione. Non si può desiderare da soli. La solitudine, intesa come lo star bene con se stessi, l'essere in pace con le proprie fantasie, è la condizione necessaria per desiderare, ma non ne è la condizione sufficiente. D'altro canto, chi sta bene con se stesso, cerca l'altro con cui condividere una cosa terza.

---

<sup>9</sup> In molti vocabolari etimologici non si trova l'etimo della parola *condividere*. Di fatto, sembra trattarsi di un ossimoro, vale a dire di una figura retorica ove si accostano parole che esprimono significati opposti. Dividere deriva da *dis-*, una particella che vale "separare" e dalla radice *vid*, dall'etimo incerto, forse alla base del latino *video* – *vedere*, che comunque rimanda a sapere, apprendere, ma anche cercare, trovare. Il dividere, la divisione come analisi, consente il sapere. Anche Matte Blanco diceva che il pensiero è riconducibile alla funzione dividente e eterogena. Il prefisso *con*, dal latino *cum*, significa "assieme", e sta ad indicare la contemporaneità di un evento. Condividere, quindi, significa dividere qualcosa, conoscerla attraverso l'analisi e fare questo assieme a qualcun altro. Nella parola *condividere*, quindi, è indicata la "cosa terza", ciò che si divide, si analizza e si conosce; è inoltre implicata la relazione entro la quale ciò avviene. E' ciò che intendo indicare, proponendo la parola *condivisione* quale modalità alternativa al possesso e allo scambio.

Nell'amore sensuale, l'amore è orientato all'altro: ti amo. Quest'area dell'amore confonde, perchè ancora una volta si compie tramite l'azione; l'azione sessuale, ma anche l'azione del convivere. Due cose molto differenti: nella sessualità la relazione esaurisce al suo interno la ricerca del soddisfacimento. Può essere un'esperienza bellissima, ma manca la cosa terza. Nel convivere, di contro, la cosa terza può esserci o no. Se non c'è, "l'odore del soffritto"<sup>10</sup> può diventare l'elemento di conflitti, di fantasie persecutorie, di rabbie infinite, di soprusi che mortificano quanto si cercava nell'amore. Se, di contro, la cosa terza è presente nell'interazione tra le due persone che convivono, allora la condivisione di interessi e di ricerche può motivare ad una relazione ricca e in sviluppo. Nelle relazioni sociali più ampie, la condivisione di una cosa terza con l'altro, può assumere le connotazioni più curiose e imprevedibili.

Nell'ambito della psicoterapia, ad esempio, la diagnosi, la cura e la guarigione sono obiettivi che non si pongono quale cosa terza, tra paziente e psicoterapista; si tratta di elaborazioni simboliche che, proprio perchè non condivise, assumono valori emozionali del tutto diversi per il paziente e per lo psicoterapista. Sino al paradosso del paziente che "non guarisce", perchè intende sabotare il "narcisismo taumaturgico" dello psicoterapista. Se paziente e psicoterapista condividono, di contro, un obiettivo di sviluppo della loro relazione, allora la relazione stessa può diventare la cosa terza, entro la quale condividere il desiderio.

Desiderare, come s'è detto, è una cosa difficile. Difficile, perchè comporta l'accettazione dei limiti che vengono posti dalla e nella realtà. Nel desiderio è implicita una componente di costruzione che porta alla realizzazione della "cosa" desiderata. Nel desiderare non è implicito quel rapporto di potere che, di contro, caratterizza il "volere" qualcosa. Si *vuole* una cosa e per ottenerla si possono utilizzare tutti i mezzi che il potere consente. Quando si *desidera* una cosa, si sa che la si può costruire entro una relazione di condivisione.

Un'ultima notazione su quanto stiamo dicendo.

Le dinamiche di possesso e di scambio sono tendenzialmente ripetitive, in quanto agiti di una simbolizzazione affettiva degli oggetti di realtà, non mediata dal pensiero. Si possono possedere statuine di porcellana di Meissen, si può possedere un'enorme cifra di danaro, si possono collezionare figurine Panini, si può accumulare una grande quantità di bottiglie di vino pregiato, si possono ricoprire le pareti della propria casa di quadri, stampe, litografie, all'infinito, si può possedere una grande quantità di amici su facebook, gli esempi potrebbero continuare a lungo. Il processo mentale che soggiace a tutte queste dimensioni del possesso è lo stesso. Gli oggetti sono solo il pretesto per una manifestazione dell'avidità, il possedere come testo che, in sè, ha le stesse connotazioni emozionali.

Analoghe considerazioni si potrebbero fare a proposito dello scambiare, e del dono quale specifico caso dello scambio.

La condivisione, di contro, è un evento che dipende, in modo altamente diversificato, dalla cosa terza che si condivide. Ogni condivisione è una storia a sè stante. Così come ogni esperienza adulta è una vicenda irripetibile, con connotazioni sue proprie. Parlare della condivisione, una volta indicato cosa si intende con questo costrutto, significa quindi addentrarci nelle vicende della cosa terza e nella storia del rapporto che sostiene la vicenda stessa.

Una decina di psicoterapisti si riunisce a casa nostra, a Trastevere, per confrontare le proprie esperienze di psicoterapia e per ragionare su di esse. Le esperienze di ciascuno funzionano come stimolo ed evocano, negli altri compagni di viaggio, associazioni, osservazioni, pensieri in libertà, commenti, altri racconti. Si possono individuare dinamiche comuni alle cose che ci raccontiamo, riflessioni o suggestioni che i racconti ascoltati suggeriscono: tutto questo è la "cosa terza" che sostanzia l'esperienza dell'Orto dei Semplici, come abbiamo chiamato le nostre riunioni.

---

<sup>10</sup> "L'odore del soffritto" sta a indicare quella serie di esperienze, presenti nella quotidianità del convivere, alle quali sembrano sottrarsi le persone che fanno vivere la passione o l'amore solamente entro la clandestinità. La clandestinità non è solo una modalità di rapporto resa necessaria dalle circostanze. Spesso viene ricercata, quale modo di stare assieme provvisorio, reversibile, fatto di momenti piacevoli che non diventano mai routinari. Nella clandestinità manca "l'odore del soffritto". Mancano quelle dimensioni, noiose per chi subisce la convivenza senza fantasia e creatività, piacevoli e interessanti per chi sa cercare la "cosa terza" nel rapporto, quindi sa trasformare la convivenza in condivisione.

Preparo con la mia compagna un viaggio in Norvegia; cerchiamo sulla carta geografica l'ubicazione delle stavkirker<sup>11</sup>, chiese medioevali particolarmente belle e evocatrici del passaggio tra paganesimo e cristianesimo, leggiamo di storia e di geologia di questo paese "estremo", degli usi e costumi degli abitanti, pochissimi per chilometro quadrato; ci informiamo della cucina norvegese, programmiamo un giro sui monti vicini al magnifico ghiacciaio dello Jostedal, cerchiamo di riandare alla "letteratura" che abbiamo costruito nei precedenti viaggi in Norvegia per poter vedere alcune cose di quel paese che amiamo molto.

Gli esempi potrebbero continuare. Aggiungerebbero ben poco alla dinamica del condividere. Direbbero piuttosto dei temi della condivisione, la psicoterapia, la Norvegia, la musica jazz, la pittura del quattrocento o del settecento e infinite altre aree dell'arte, della cultura, della politica, dell'economia, della psicologia, della storia.

### Bibliografia

Appadurai A. (Ed). (1986), *The Social Life of the Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bataille, G. (1967). *La part maudite. Précédé de la notion de dépense*. Paris: Les Editions de Minuit (Trad. it. *La parte maledetta, preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992).

Benedict, R. (1934). *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.

Carli, R., & Paniccia, R. M. (2003). *Analisi della domanda. Teoria e intervento in psicologia clinica*. Bologna: Il Mulino.

Carli, R., & Paniccia, R.M. (2011). La stavkirke norvegese e lo spazio anzi. Continuità e discontinuità nella rappresentazione sociale e nel mito. *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 71-96.

Chatwin, B. (1988). *Utz*. London: Jonathan Cape (Trad. it. Utz, Adelphi, Milano, 1989).

Ginzburg, C. (2008). *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi*. Parma: Monte Università Parma.

Gregory, C. A. (1982). *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.

Klibanski, R., Panofsky, E., & Sax, I F. (1983). *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*. Torino: Einaudi.

Lévi-Strauss, C. (1947). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF (Trad. it. Le strutture elementari della parentela, Feltrinelli, Milano, 1969).

Marshall, P. (2007). *The Mercurial Emperor. The Magic Circle of Rudolf II in Renaissance Prague*. London: Pimlico.

Mauss M. (1923-24). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année sociologique*, 1, 30-186 (Trad. It. Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche, in M. Mauss (Ed.) *Teoria generale della magia e altri saggi*. Einaudi, Torino, 2002, 155-292).

Mauss, M. (1950). *Sociologie et Antropologie*. Paris: PUF.

---

<sup>11</sup> Si veda: Carli, R., & Paniccia, R.M. (2011). La stavkirke norvegese e lo spazio anzi. Continuità e discontinuità nella rappresentazione sociale e nel mito, *Rivista di Psicologia Clinica*, 2, 71-96.

Ripellino, A. M. (2002). *Praga magica*. Torino: Einaudi.

Weiner, A. B. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkley: University of California Press.