

[Pubblicato in «L'immagine riflessa», N.S., Anno XVII (2008), pp. 131-143].

**Federico Pellizzi**

**Il dono e il racconto.**

**Per una lettura bachtiniana dello scambio simbolico**

What you are regarding as a gift is a  
problem for you to solve

L. Wittgenstein - J. Kosuth

Nella cultura contemporanea tra dono e racconto - e più in generale tra dono e arte - ci sono forti «somiglianze di famiglia». Non mi riferisco a una somiglianza di regole, le «regole dell'arte», quelle per intenderci di Pierre Bourdieu,<sup>1</sup> che implicano uno sguardo socio-culturale e un'attenzione ai legami di produzione, bensì a un'affinità di ruolo simbolico e antropologico. Non intendo contrapporre dono e racconto nella loro presunta purezza a un mondo di rapporti economici e sociali, bensì sostenere che se dono e racconto si incontrano, è nel condividere alcuni caratteri che non appartengono alla pratica dominante del mercato. Lewis Hyde, nel suo libro sulla dimensione erotico-creativa del dono,<sup>2</sup> ha affermato che «le opere d'arte partecipano contemporaneamente di due "economie": l'economia di mercato e l'economia del dono. Solo una di queste è essenziale: un'opera d'arte può esistere senza mercato, ma non c'è arte senza dono».<sup>3</sup> Qui, tuttavia, non prendo in considerazione - per lo meno così nettamente - le condizioni d'esistenza dell'arte, del dono o del racconto, ma mi soffermo su alcune funzioni, o si potrebbe anche dire alcune figure o metafore ricorrenti, che queste pratiche condividono e che a mio parere ne costituiscono la peculiarità. Indubbiamente tali funzioni o figure hanno carattere *aneconomico*, o, come direbbe Lévi-Strauss, «sovra-economico»,<sup>4</sup> ma ciò non va inteso nel senso banale che dono e racconto non danno luogo a benefici o a ricompense o sono scevri da obblighi o interessi,

---

<sup>1</sup> Il riferimento è a P. Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario* [1998<sup>2</sup>], Milano, Il Saggiatore, 2005, del quale condivido tuttavia una visione pragmatica e costruttivista del funzionamento del "simbolico": P. Bourdieu, *Sul potere simbolico* [1977], in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 119-129.

<sup>2</sup> L. Hyde, *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà* [1983], Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela* [1947], Milano, Feltrinelli, 2003, p. 104. Con il termine Lévi-Strauss vuole indicare il valore aggiunto di cui è portatore il dono, e non un suo presunto carattere sovrastrutturale. È evidente che i due sistemi dello scambio economico e del dono (ai quali si può aggiungere, seguendo l'economista K. Boulding, il «sistema della minaccia») sono coesistenti e intrecciati, e non interessa, nell'ambito di un'antropologia letteraria, stabilire la *conditio sine qua non* dell'arte e del dono. Tanto più che si può sostenere, stando ad alcune teorie di sociologia economica (a partire da K. Polanyi), che il mercato stesso non può esistere senza dono, ossia senza reti fiduciarie su cui innestarsi.

bensì che funzionano in modo radicalmente differente rispetto allo scambio economico e riguardano (sostanzialmente) valori diversi da quelli “d’uso” e “di scambio”. Le somiglianze che qui prenderemo in esame riguardano quindi principalmente i processi simbolici e il loro modo di funzionare.

È vero che una prima vicinanza tra donare e raccontare potrebbe essere trovata nella posizione che le due pratiche occupano oggi nell’insieme della cultura: una posizione, almeno apparentemente, sempre più marginale. Io non credo in realtà che sia così marginale, benché le periodiche difese e rivalutazioni del dono e del racconto - come se ci fosse bisogno di riesumarli - lo facciano pensare. Credo semmai che la loro presenza sia interstiziale, diffusa e nascosta - e nondimeno fondamentale -, e che, sul piano generale, proprio questa presenza non ufficiale, che chiamerei connettiva e di servizio, sia un carattere forte che le accomuna. In ogni caso, più che questo aspetto, mi interessano qui le affinità che riguardano la morfologia interna degli atti del donare e del narrare. È su questo piano che mi pare possano essere trovati i tratti comuni più interessanti.

Bisogna infatti chiedersi innanzitutto a quale livello possano essere comparate due pratiche sociali apparentemente così eterogenee, che producono fenomeni differenti, l’uno - il dono - di rilevanza tradizionalmente più antropologica e filosofica, l’altro - il racconto - di rilevanza assai ampia, ma con forti implicazioni letterarie. E mi pare che il confronto possa avvenire se si considerano entrambi come *atti simbolici*. Dicendo questo ho chiaramente in mente, oltre a Mauss,<sup>5</sup> le «forme simboliche» di Cassirer, sottratte però a una concezione puramente idealistica: penso quindi ad atti che costituiscono un dispositivo conoscitivo, che permette di interpretare e riconoscere il mondo, ma legato ai corpi e regolato da rapporti formali.<sup>6</sup> In sostanza penso le forme simboliche come ibridi (tra medium ed enunciazioni, tra generi/convenzioni e atti specifici) che costituiscono sistemi di riconoscimento o di riposizionamento sensoriale, percettivo e cognitivo.

Per “atto simbolico” intendo quindi un atto strutturato e riconoscibile sul piano pragmatico e formale, che interviene sul contesto e implica un impegno interpretativo. Implica cioè, oltre a una pragmatica, un’ermeneutica. Gli atti del donare e del raccontare corrispondono a queste caratteristiche, e sono entrambi, tra l’altro, generatori di attesa e quindi atti ermeneutici predisposti ad altri ulteriori potenziali atti ermeneutici. Va aggiunto che, per comprendere le affinità tra dono e racconto è rilevante a mio parere (seguendo Ricoeur, Frye e Bachtin, più che Cassirer), la distinzione tra segno e simbolo: solo in caso di plurivocità siamo in presenza di simboli.<sup>7</sup> Ciò significa che non ogni funzione significativa è simbolica,

---

<sup>5</sup> Proprio con il *Saggio sul dono*, come è noto, Mauss perviene a una teoria del simbolico come espressione della totalità sociale (M. Mauss, *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche* [1923-24], Intr. di M. Aime, Torino, Einaudi, 2002). Cfr. C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l’invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte; MAUSS, 1999, p. 600. Qui tuttavia considero l’aspetto della totalità puramente virtuale, ciò a cui ogni atto simbolico tende per sua natura senza mai giungervi.

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito* [1921-1922], in Id., *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, Firenze, La Nuova Italia, 1992, alle pp. 97-135; Id., *Filosofia delle forme simboliche* [1923-1929], Firenze, La Nuova Italia, 3 voll., 1961-1966.

<sup>7</sup> Intendo qui e in seguito per “simbolo” il prodotto di un atto simbolico nella sua unità di senso. Tutte le distinzioni tra segno e simbolo sono debitorie in senso lato alla distinzione di Gottlob

bensì solo quelle in cui si oggettivano, si incontrano, si scontrano, almeno due coscienze. Potremmo pertanto distinguere uno scambio semiotico e uno scambio simbolico: dono e racconto sono generatori anzitutto di questo secondo tipo di scambio, e qui sta una loro prima affinità. Segno e simbolo hanno una relazione simile a quella che intercorre tra scambio economico e dono.<sup>8</sup> Vedremo più avanti perché.

Tornando alla morfologia interna, si tratta quindi di procedere su un piano al tempo stesso formale e pragmatico. Si possono individuare gli elementi ricorrenti, costitutivi, riconoscibili di un atto simbolico, e comprendere quali tipi di attese, di situazioni, di scambi e di contesti essi generino. È una morfologia di cui non importa qui tanto, morettianamente, la funzione *adattativa*,<sup>9</sup> quanto la funzione *costruttiva*, la capacità di istituire una particolare dimensione dell'interazione umana, o, come direbbero gli antropologi del dono, un «terzo paradigma».<sup>10</sup>

Proprio in questa tensione tra morfologia e pragmatica, tra forma e forza, si possono individuare le funzioni che accomunano dono e racconto. In questo poco spazio ne vorrei nominare almeno tre, che sono forse le più importanti e che caratterizzano, credo, non solo dono e racconto, ma lo scambio simbolico in

---

Frege tra *Bedeutung* e *Sinn*, significato locale e senso contestuale, che è realmente operativa nella sua accezione più ampia solo nel caso di atti simbolici (G. Frege, *Senso e denotazione* [1892], in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Milano, Bompiani, 1973, pp. 9-32). Paul Ricoeur, richiamando anche la distinzione di Émile Benveniste tra semiotica e semantica (É. Benveniste, *La forma e il senso nel linguaggio* [1967], in *Problemi di linguistica generale II*, Milano, Il Saggiatore, 1985, pp. 245-270), mira a valorizzare l'aspetto polisemico e creativo del simbolo rispetto al segno, in funzione di un'ermeneutica e di un'ontologia. Ma il rapporto è anche più complesso: in Ricoeur la distinzione ha come fulcro la metafora e il racconto, visti come strumenti simbolici per una ridescrizione metaforica e mimetica del reale in cui spiegazione e comprensione necessariamente convivono: si apre così una tensione tra identità e differenza, mondo reale e mondo possibile (P. Ricoeur, *La metafora viva* [1975], Milano, Jaca Book, 1981; Id., *Tempo e racconto* [1983-85], Milano, Jaca Book, 3 voll., 1986-88). Northrop Frye, dal canto suo, distingue segno e simbolo in base al fatto che quest'ultimo non è «simbolo di qualcosa, non rappresenta, ma collega»; N. Frye, *Anatomia della critica. Quattro saggi* [1957], Torino, Einaudi, 1969, p. 97; Si veda anche di N. Frye, *Il simbolo come mezzo di scambio* [1984], in *Mito, metafora, simbolo*, Roma, Editori Riuniti, 1989. Bachtin offre un'interpretazione se si vuole ancor più profonda e complessa, concependo il simbolico nel contesto dei rapporti tra io e altro, etico ed estetico. Come in Ricoeur non si tratta di domini non comunicanti, ma connessi dialogicamente, che si delimitano e arricchiscono vicendevolmente.

<sup>8</sup> La riduzione delle relazioni simboliche a sistema di segni, ad opera di Jakobson e Lévi-Strauss, tende a trascurare, se non l'aspetto polisemico di un atto simbolico, certamente il fenomeno dell'innovazione semantica che vi si produce, oltre a portare, come è noto, verso una decontestualizzazione dell'evento o dell'opera (con tutti i pregi e i difetti di questa operazione). La mancata distinzione di segno e simbolo economicizza il valore estetico, dandolo per completamente espresso, incluso, traducibile e decodificabile.

<sup>9</sup> Mi riferisco in particolare a F. Moretti, *L'anima e l'aripa. Riflessioni sugli scopi e i metodi della storiografia letteraria*, in Id., *Segni e stili del moderno*, Torino, Einaudi, 1987, alle pp. 3-49; Id., *L'evoluzione letteraria*, in «Nuova corrente», 1988, n. 35, pp. 215-238.

<sup>10</sup> Il riferimento è a A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono* [1998], Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

generale e l'arte in particolare. Si potrebbero chiamare *funzione relazionale*, *funzione residuale* e *funzione di differimento*.<sup>11</sup>

La prima, la funzione relazionale, consiste nell'istituire quello che gli antropologi chiamano un legame sociale primario, un «valore di legame». <sup>12</sup> Lo scambio simbolico *dice* qualcosa sulla relazione e *fa* qualcosa alla relazione. Stabilisce un patto (nella migliore delle ipotesi di ascolto e di amicizia, ma anche eventualmente di sottomissione e inganno), e al tempo stesso introduce la possibilità di tradirlo. Ma il rapporto non rimane chiuso tra un io e un altro, tra due soggetti, tra un soggetto e un oggetto: gli scambi simbolici (e in particolare il dono e il racconto), sono sì un'interrogazione dell'altro, come diceva Antonio Prete, ma sono in primo luogo un'interrogazione del "noi"; sono un patto che fonda e al tempo stesso mette in discussione un "noi", spostando i soggetti su un piano terzo. Un atto simbolico è in qualche modo un veicolo per una modificazione di stato e di senso che coinvolge coloro che vi partecipano non solo come individui, ma anche come insieme. Un atto simbolico influenza più o meno marcatamente il valore della relazione sul piano affettivo e assiologico, ma a volte anche fisico e materiale.<sup>13</sup>

Per il dono questo aspetto relazionale è fin troppo evidente, costituendo uno dei caratteri che lo contraddistinguono.<sup>14</sup> Ma esso è valido anche per il racconto, che cerca sempre un donatario da avvicinare in un patto. E ciò è tangibile in particolare quando il racconto rende il dono un suo tema esplicito, e il racconto è donato e il dono rappresentato. È indubbio, ad esempio, che i "doni" tematizzati in due noti romanzi di Nabokov e di Bellow<sup>15</sup> siano spesi nella relazione con il lettore. Il quale, del resto, è presente, in forma di lettore implicito, anche se in misura assai limitata. E questa impronta parziale del lettore dentro al racconto è emblematica: essa può combaciare più o meno con il lettore reale, come le due parti del *symbolon*, o non coincidere affatto, lasciando uno spazio da colmare. Ciò mette in evidenza ancora una volta il piano ambiguo su cui poggia ogni atto simbolico, tra storicità ed aleatorietà, tra soggetti e comunità, generando una non coincidenza, una sospensione, o addirittura una forzatura, un fraintendimento che sono costitutivi del "patto" che si istituisce di volta in volta. Il dono, il racconto, assumono la forma di una domanda. In fondo tutti i patti di cui parla Lejeune, di

<sup>11</sup> A queste funzioni se ne potrebbe aggiungere, sulla scorta di Ricoeur, una quarta, che potrebbe chiamarsi *referenziale*, in virtù della capacità di una forma simbolica (o di un modello, secondo M. Hesse e M. Black) di ridescrivere il reale.

<sup>12</sup> J. Godbout (in collaborazione con A. Caillé), *Lo spirito del dono* [1992], Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 34; J. Godbout, *La circolazione mediante il dono* [1992], in *Il dono perduto e ritrovato*, a cura di A. Salsano, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 30-31; A. Caillé, *Note sul paradigma del dono* [2000], in *Il dono. Offerta ospitalità insidia - The Gift: Generous Offerings Threatening Hospitality*, a cura di G. Maraniello, S. Risaliti, A. Somaini, Milano, Charta, 2001, p. 266.

<sup>13</sup> Non va sottovalutato tuttavia il potere conservativo che il simbolico può possedere, legittimando rapporti di forza esistenti e divenendo strumento di dominio, come una tradizione di studi post-marxiana, da Foucault a Bourdieu, ha comunque ribadito. Si veda P. Bourdieu, *Sul potere simbolico*, cit., p. 123.

<sup>14</sup> Nel dono il legame (la relazione) non è strumentale rispetto a ciò che circola; viceversa è ciò che circola ad essere al servizio del legame: J. Godbout, *La circolazione mediante il dono*, cit., p. 30.

<sup>15</sup> Mi riferisco a V. Nabokov, *Il dono* [1937-1938] e a S. Bellow, *Il dono di Humboldt* [1973].

finzione o di sospensione della finzione, sono al tempo stesso una richiesta di legame e un'interrogazione sul legame possibile. Nei casi citati si tratta comunque prima di tutto di relazioni di dono tra personaggi (Bellow) o tra testi (Nabokov) che vengono proiettate poi nella dimensione del racconto a un destinatario, quindi in una relazione con una comunità storica di lettori, presente e futura.

In questo caso si tratta esplicitamente di racconti donati e anche di doni raccontati, ma forse ogni genere di racconto tende in fondo ad assumere almeno la prima forma, se non anche la seconda. Nei due romanzi citati si mostra una catena di doni e controdoni che arriva fino al lettore, esce dal testo, costituisce un gioco di specchi che trascende di continuo l'occasione contingente del dono e del racconto.<sup>16</sup>

Questa tendenza alla "trascendenza", all'oltrepassamento della situazione contingente in cui si produce un atto simbolico, è presente anche nelle altre due funzioni, residuale e di differimento. Quando uno scambio simbolico non è ridotto a un atto puramente convenzionale e corrisponde alle caratteristiche che si sono enunciate, produce necessariamente uno squilibrio, non solo mettendo in discussione ogni equivalenza delle parti o dualità conchiusa di un rapporto, ma mantenendo sospesa, aperta, l'identità stessa dei partecipanti.

La funzione che ho chiamato residuale consiste proprio nel rompere ogni circolarità o simmetria del rapporto: c'è sempre qualcosa che rimane fuori, di incompreso e di irrisolto. È un elemento, se si vuole, di opacità della comunicazione, che ha a che fare con la bivocità costitutiva di un atto simbolico, con la sua plurisemia. Si produce una riserva di senso non immediatamente traducibile o ricambiabile. È una riserva che trascende lo scambio simbolico come evento, e lo proietta nel futuro, proietta la sua incompatibile comprensione fuori dal rapporto che lo ha generato. Chiama sempre (per dirla con Bachtin)<sup>17</sup> un «terzo potenziale», il quale, da fuori, da lontano, partecipa a quel dialogo. Questa "terzità" riguarda ogni atto creativo, ma è anche la base dell'ermeneutica di Bachtin, che ho definito non-gadameriana.<sup>18</sup> Il residuo infatti si produce anche in ogni atto ermeneutico, e comporta l'impossibilità di ricondurre un simbolo nell'alveo di qualcosa di avvolgente e "pre-compreso", sia esso la tradizione o il linguaggio, o la «fusione degli orizzonti». Un atto simbolico produce un contesto intersoggettivo radicato nelle posizioni storiche assunte dai partecipanti: limite

---

<sup>16</sup> Il protagonista-narratore del romanzo di Bellow, *Citrine*, è uno scrittore integrato e di successo, che da giovane si era arricchito con un lavoro teatrale ispirato alla figura di un suo amico, Humboldt, poeta maledetto. Da quest'ultimo, dopo la sua morte, Citrine riceve in dono un soggetto cinematografico che si ispira invece alla vita di Citrine e si intreccia alla trama del romanzo. Nel romanzo di Nabokov, costruito come una grande architettura intertestuale e metaletteraria, il vero protagonista è, come afferma lo stesso Nabokov nella premessa all'edizione inglese, la letteratura: la letteratura come dono e come appartenenza.

<sup>17</sup> M. Bachtin, *Il problema del testo nella linguistica, nella filologia e nelle altre scienze umane* [1959-1961], in *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane* [1979], a cura di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1988, pp. 305, 315-317.

<sup>18</sup> Su questo aspetto mi permetto di rimandare a F. Pellizzi, *Michail Bachtin: ontologia dell'incontro ed ermeneutica della fiducia*, in «Intersezioni», 1992, n. 1, pp. 171-192. La differenza basilare è che l'ermeneutica bachtiniana non è cognitiva o intellettuale, ma innanzitutto corporea, fondata sulla dislocazione dei corpi.

che paradossalmente libera il senso del simbolo verso comprensioni future, lo rende virtualmente inattuale e reinterpretabile. Allo stesso modo la comprensione di questo limite è la condizione per un'approssimazione dialogica all'altro (innanzitutto per una comprensione della sua alterità), e per nuove costruzioni di contesti. Non c'è per Bachtin linguaggio disincarnato. Ogni atto simbolico, e quindi anche ogni atto ermeneutico, è un prendere corpo, un prendere posizione, e quindi anche una frattura, la coscienza di una distanza incolmabile nei confronti dell'altro: questo è il significato primo di dialogo, concetto spesso frainteso in senso pacificante e unificante. La residualità di un atto simbolico ha quindi molto a che fare con l'alterità, e con la consapevolezza di tale alterità.

La terza funzione, quella del differimento, è uno sviluppo della seconda. L'attenzione è rivolta però alla richiesta di tempo implicita in ogni atto simbolico.<sup>19</sup> Nel dono questa proprietà di differimento è assai evidente e caratterizzante. Anche Jacques Derrida, nel suo *Donner le temps*;<sup>20</sup> mette in rilievo questo aspetto del donare, anche se non ne trae a mio parere le dovute conseguenze ai fini del riconoscimento del dono nella sua autonoma legittimità e sussistenza.<sup>21</sup> Il dono allude a qualcosa che viene dopo, e che non è solamente il ricambiare. C'è una sorta di *bad timing* tra l'occasione del dono e i suoi effetti. Anche qui il rimando al dopo è una richiesta di interpretazione, una costruzione di racconto esso stesso. Ma è anche qualcosa di più materiale, ossia la costituzione di uno scarto temporale tra produzione e ricezione, che caratterizza in qualche misura ogni tipo di scambio simbolico complesso. Ove ci sia la mediazione della scrittura questo è fin troppo ovvio, e ogni racconto scritto produce anche il racconto della sua ricezione. Ma il caso del dono può suggerire qualche scorcio ulteriore, legato alla sua costitutiva trivalenza e, soprattutto, *triadicità*.

Anticipo che la differenza fondamentale tra scambio semiotico/economico e scambio simbolico, sul piano - come dicevamo - morfologico e pragmatico, è a mio parere la capacità dello scambio simbolico di trasformare la trivalenza implicita in ogni scambio in triadicità. Ogni scambio infatti, come del resto ogni atto umano complesso, implica una trivalenza, cioè la presenza di almeno tre attanti: due soggetti e un oggetto. E ciò ha un riscontro anche nella struttura del linguaggio. Come ha messo in luce Tesnière<sup>22</sup> i verbi trivalenti, che caratterizzano la socialità umana, a differenza dei verbi monovalenti (essere) e bivalenti (verbi di percezione), strutturano un'azione complessa che influisce su tutti gli attanti

---

<sup>19</sup> P. Bourdieu, in *Il senso pratico*, parla di un'«incertezza permanente» che caratterizza gli scambi di doni: «Reintrodurre l'incertezza, significa reintrodurre il tempo, con il suo ritmo, il suo orientamento, la sua irreversibilità»; P. Bourdieu, *Il senso pratico* [1980], Roma, Armando, 2005, pp. 154-155.

<sup>20</sup> J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa* [1991], Milano, Raffaello Cortina, 1996.

<sup>21</sup> O, meglio, Derrida accetta in fondo passivamente la certificazione dell'esistenza autonoma di una sfera del dono, pur facendo credere di rifiutarla. Egli prende come paradigma il francese *donner*, raro esempio tra le lingue moderne di omologazione di scambio e dono, per universalizzare l'impensabilità del dono, sempre a suo parere risucchiato nel circolo dello scambio. Per una discussione della posizione di Derrida: F. Pellizzi, *Il chiedere del dono*, in «Poetiche», 1997, n. 1-2, pp. 129-140.

<sup>22</sup> L. Tesnière, *Elementi di sintassi strutturale* [1959, 1988<sup>2</sup>], a cura di G. Proverbio e A. Trocini Cerrina, Torino, Rosenberg & Sellier, 2001.

coinvolti (dare/donare, dire/raccontare qualcosa a qualcuno).<sup>23</sup> Se tuttavia la trivalenza semiotico-economica, salvo che non innesti conseguenze simboliche, tende a essere reversibile e atemporale, e quindi a completarsi in se stessa, implicando una relazione simmetrica (*do ut des*), la trivalenza simbolica è asimmetrica, incompiuta e irreversibile, tende a storicizzarsi, ad amplificare e opacizzare il terzo fattore (cioè a costruire una struttura triadica), a influire sul contesto e ad essere aperta a sviluppi futuri.

Alla luce di questa differenza morfologica e pragmatica di base, bisogna tornare per un momento al problema del carattere aneconomico degli atti simbolici. Che il dono abbia parentele strette con il racconto, se non addirittura appartenga alla stessa famiglia di rapporti interumani, è suggerito anche, come si è già accennato, dalla comune *aneconomicità*. Le tre funzioni che si sono espresse, infatti, hanno carattere *aneconomico*, anche se ciò non toglie che si possano innestare su di esse, ovviamente, transazioni economiche. Posso vendere il racconto e usare il dono come pagamento, ma ciò non annulla necessariamente la loro peculiarità costitutiva e la loro autonomia sostanziale dai rapporti economici.

Ma il carattere aneconomico del dono è un fattore sostanziale e di lunga durata? E su quali elementi si basa? Ciò che gli antropologi hanno certificato, a partire dagli studi di Mauss e Malinowski, non è tanto l'aneconomicità, bensì da una parte la riconoscibilità del dono, dall'altra la sua pervasività anche nelle società contemporanee. Il dono opera nella quotidianità, dalla cura materna al più banale rapporto di convivenza. Alain Caillé ha parlato perfino della conversazione come espressione di un rapporto di dono, un «dono di parole»,<sup>24</sup> e questo è un ulteriore punto di contatto tra dono e racconto. Indubbiamente il dono «moderno» è molto diverso dal dono «arcaico», così come è stato rappresentato dall'antropologia, anche se si può sostenere che il dono «arcaico» sia, almeno in parte, invenzione di un'antropologia estetizzante, nostalgica, o più o meno dichiaratamente antimoderna.<sup>25</sup> Tuttavia, se si conservano queste categorie, il dono moderno condivide e sviluppa alcune caratteristiche fondamentali del dono arcaico, nel momento in cui assume anche forme nuove. Forse si può sostenere che la sua aneconomicità, o per lo meno, la coscienza o la convinzione della sua aneconomicità, siano un'idea moderna: di una modernità però precoce, post-comunale, urbana, che si può fare risalire a Dante; il quale, nel *Convivio*, afferma che il dono «conviene esser netto d'ogni atto di mercatantia»<sup>26</sup> e fonda così una nuova consapevolezza del donare, riconoscendo al tempo stesso la sua anomalia e la sua dignità e legittimità. Se questa percezione, pur vecchia di secoli, può dirsi

---

<sup>23</sup> In linguaggio logico si possono definire anche predicati a tre posti.

<sup>24</sup> A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 139 e ss. È il rovesciamento, o per lo meno una variante, di una metaforesi cospicua, che assimila parole e monete; cfr. H. Weinrich, *Moneta e parola. Ricerche su di un campo metaforico* [1958], in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 31-48.

<sup>25</sup> Sulla convergenza, nella cultura tra Otto e Novecento, di estetismo, primitivismo e pensiero antropologico nell'attenzione all'economia arcaica del dono si veda l'ampio studio di N. Pireddu, *Antropologi alla corte della bellezza. Decadenza ed economia simbolica nell'Europa "fin de siècle"*, Verona, Fiorini, 2002.

<sup>26</sup> Dante, *Convivio*, I, VIII, 17.

relativamente recente o, comunque, storicamente determinata,<sup>27</sup> sicuramente sono caratteri di lungo corso i meccanismi sui quali tale aneconomicità si fonda, e la loro modalità di funzionamento, ossia la struttura triadica del dono. Caratteri, questi, che contribuiscono alla sua riconoscibilità, sia sul piano del linguaggio e della morfologia semantica che lo contraddistinguono, sia sul piano del rapporto primario che il dono intrattiene con la socialità umana.<sup>28</sup> Quindi l'aneconomicità sembra piuttosto l'effetto o il sintomo di un particolare tipo di interazione umana, più che esserne la causa o il principio fondatore. Su questi aspetti torneremo tra un momento.

In qualche caso il dono moderno mantiene certi rituali, anche se quasi sempre desacralizzati e destituiti di ogni obbligatorietà, che ne garantiscono comunque la riconoscibilità. Tuttavia è, sostanzialmente, un dono inquieto e incerto, e come dice Emerson,<sup>29</sup> portatore di imbarazzo. È quindi problematico (benché, come si è detto, diffuso nel quotidiano), ambiguo e plurimorfo. Nondimeno, è lontanissimo dall'essere l'«indicibile», come sostiene Derrida. Il dono moderno è, se si vuole, un paradosso, ma un paradosso mondano. Non si consuma nell'essere pensato, come avviene nella famosa ingiunzione di non pensare all'elefante, tormentone della scuola di Yale e del buddismo tibetano. Si realizza e si produce invece, come ogni scambio simbolico, proprio nel suo non poter essere consumato fino in fondo.<sup>30</sup> In questo è differente dallo scambio economico. Lascia in sospenso, se così si può dire, il suo plusvalore, invece di reificarlo, di mercificarlo, di includerlo nel ciclo dello scambio.

La ragione per la quale molti antropologi e sociologi considerano il dono irriducibile allo scambio economico, è che esso è strutturalmente, funzionalmente e morfologicamente differente. All'equivalenza binaria del mercato il dono oppone lo squilibrio triadico: come afferma Jacques Godbout, uno degli studiosi del dono di nuova generazione, «il dono ha orrore dell'equilibrio».<sup>31</sup> Esso contiene già nella sua esistenza fenomenica dei veri e propri dispositivi che creano

<sup>27</sup> Compare infatti a più riprese anche nell'antichità, in particolari circostanze, anche se non così nettamente: l'assenza di tornaconto immediato è menzionata ad esempio in Aristotele, Seneca e Cicerone, ma come virtù etica o disposizione d'animo del benefattore o dell'amico, più che come carattere peculiare del dono. Aristotele, *Etica nicomachea*, IV, VIII; Cicerone, *I doveri*, I, 49 e ss.; Seneca, *I benefici*, I, 6, 1; A Seneca comunque si deve la distinzione tra *do ut des*, scambio simmetrico tipico della transazione economica, e lo scambio asimmetrico di beni materiali e immateriali tipico della donazione (*I benefici*, II, 34).

<sup>28</sup> Come ho detto, infatti, la socialità si esprime efficacemente nei verbi trivalenti (che coinvolgono nell'azione tre attanti, come “donare qualcosa a qualcuno”, “raccontare qualcosa a qualcuno”), più che, ovviamente, in quelli monovalenti, come “essere”, o quelli bivalenti, come i verbi di percezione. Sui verbi trivalenti si può vedere anche H. Weinrich, *Lingua e linguaggio nei testi* [1976], Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 60-61.

<sup>29</sup> R.W. Emerson, *Doni* [1844], in *Saggi*, Torino, Boringhieri, 1962, p. 368.

<sup>30</sup> O nel rivelarsi comunque problematico, come nell'apoforisma di Wittgenstein del 1943 («Was Du für Geschenk hältst, ist ein Problem das Du lösen sollst»), citato in epigrafe nella traduzione inglese ripresa da J. Kosuth in una sua opera visuale, *The Gift* [1990]; la frase, nel contesto originale, sembra riferirsi al genio (L. Wittgenstein, *Culture and Value. A Selection from the Posthumous Remains* [1977, 1980<sup>2</sup>], eds G.H. von Wright, H. Nyman, Revised Edition of the Text bu Alois Pichler, Oxford, Blackwell, 1998<sup>2</sup>; trad. it. Id., *Pensieri diversi* [1977], Milano, Adelphi, 1980, p. 88).

<sup>31</sup> J. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit., p. 225.



incertezza: non si sa mai se è quello giusto, quali effetti avrà, se susciterà gratitudine. Implica la conservazione del dubbio, il rischio della perdita, la richiesta non sempre appagata di riconoscimento e di risposta: tutti elementi che già Leopardi metteva in evidenza.<sup>32</sup> A differenza dello scambio economico, il dono non è ripetibile, ma semmai rinnovabile: anzi, richiede, per produrre i suoi effetti di relazione, di senso e di tempo, una continuazione, esige di essere mantenuto in movimento.

Ciò è particolarmente evidente nella maggior parte delle rappresentazioni mitologiche, bibliche, fiabesche e letterarie del dono.<sup>33</sup> È per questa legge energetica che, come ha mostrato già Propp, il dono svolge con particolare efficacia il ruolo di funzione narrativa. Non a caso la narrativa popolare d'intreccio, almeno quanto la fiaba, trova nel dono uno dei suoi giuntori narrativi fondamentali o addirittura l'occasione e l'origine del racconto.<sup>34</sup> Altrettanto vale per le saghe a sfondo mitico<sup>35</sup> e per le storie fantastiche o fiabesche a sfondo allegorico.<sup>36</sup> Se si vuole un esempio nella letteratura "alta" si può considerare *Menzogna e sortilegio* di Elsa Morante.<sup>37</sup> In questo straordinario e complesso romanzo il dono assume spesso una dimensione sacrificale, e come tale sottende all'intera struttura dell'opera.<sup>38</sup> Ma vi compare anche in una forma tipicamente fiabesca, come dono dell'anello. E in questo caso, oltre a convogliare una serie di significati simbolici e archetipici, il dono assume anche un ruolo strutturale e ritmico, stabilendo, nella sua triplice ricorrenza, un rapporto tra personaggi, una tripartizione del racconto, un andamento ciclico della narrazione. Già l'anello nel suo antico simbolismo contiene tre elementi che caratterizzano la sfera del donare in quanto tale: la circolarità, il legame, e l'ambivalenza. *Ouroboros*, il serpente che si mangia la coda, rappresenta la natura ciclica del tempo e del mondo, è sigillo e custode di conoscenza e appartenenza, mostra la duplicità di tutte le cose, l'inizio e la fine, il diurno e il notturno, la morte e la vita. Nel romanzo l'anello, «un prezioso e splendido anello d'oro con incastonate due pietre di grandezza

---

<sup>32</sup> G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri* [1817-1832], ed. critica e annotata a cura di Giuseppe Pacella, Milano, Garzanti, 1991, vol. I, pp. 51-52 (38).

<sup>33</sup> Rimando, per una veloce rassegna, a F. Pellizzi, *Dono*, voce del *Dizionario dei temi letterari*, a cura di R. Ceserani e M. Domenichelli, P. Fasano, vol. I, Torino, UTET, 2007, pp. 658-668.

<sup>34</sup> Per fare un esempio, *I tre moschettieri*, di A. Dumas, hanno inizio con i doni del padre e della madre a D'Artagnan, che svolgono al tempo stesso una funzione narrativa e iniziatica.

<sup>35</sup> Un esempio saliente può essere *Il Signore degli anelli* di J.R.R. Tolkien, dove la storia ha inizio con il dono di un anello e nelle pagine iniziali si descrive il costume degli hobbit di elargire doni, piuttosto che di riceverli, in occasione del proprio compleanno.

<sup>36</sup> Nel *Pinocchio* di Collodi il dono degli zecchini d'oro, omesso per altro nella trasposizione Disney, svolge un ruolo importantissimo, compositivo e figurale: nell'ascesa quasi dantesca del burattino verso lo stato di bambino il dono è presentato innanzitutto come variante della parabola dei talenti (come il servo stolto Pinocchio sotterra gli zecchini), ma prelude ad altri doni e controdoni che costituiscono l'esito sapienziale del racconto, l'acquisizione della vita e la capacità di donare (Pinocchio vuole donare infine gli zecchini guadagnati per salvare la fatina).

<sup>37</sup> E. Morante, *Menzogna e sortilegio* [1948], in Id., *Opere*, a cura di C. Cecchi e C. Garboli, vol. I, Milano, Mondadori «Meridiani», 1988, pp. 3-943.

<sup>38</sup> «Anna senza dubbi né rimorsi gli aveva, in cuor suo, fatto dono di sé [...] Ciò ch'ella voleva era il proprio sacrificio; ed esso non veniva accolto», *ivi*, pp. 187-188.

uguale: un diamante e un rubino»,<sup>39</sup> indica una polarità tra regime notturno e regime diurno, che si personifica nei due personaggi destinatari del dono, opposti e simmetrici: Anna e Rosaria; indica la circolarità, perché lo stesso anello è donato prima ad Anna, poi a Rosaria, e alla fine ritorna ad Anna dalle mani di Rosaria; e infine sancisce il legame malefico del donatore, Edoardo, con le donatarie, e il legame dei personaggi, in generale, a un destino, a un malefizio di stasi o di trasformazione. L'anello trasmette il sortilegio della menzogna, ma al tempo stesso è garanzia di cambiamento: mette in moto le opposizioni, non è pacificante e conclusivo, ma metamorfico.

Il dono raccontato offre quindi nella Morante molte sfaccettature, crea una rete di rapporti simbolici e di tensioni narrative organiche alla complessità del romanzo, e svolge ampiamente il suo ruolo narratologico.

Ma spesso nelle rappresentazioni mitiche e bibliche del dono e nella letteratura sono prevalenti due schemi narrativi più semplici, alternativi e complementari. Sono due segmenti che possono articolarsi insieme o restare separati: il primo pone come situazione iniziale uno stato di scarsità (privazione, bisogno, desiderio); il secondo uno stato di abbondanza. Il dono (**D**) interviene come fattore di trasformazione tra lo stato di scarsità e lo stato di abbondanza, o tra lo stato di abbondanza e lo stato del sacrificio (perdita, spreco), e quindi, per estensione, tra la scarsità e il sacrificio:

scarsità (**D**) abbondanza | abbondanza (**D**) sacrificio

Sono due paradigmi narrativi molto antichi che in qualche modo influenzano non solo le rappresentazioni del dono, ma anche le teorie del dono, secondo che si privilegi l'uno o l'altro tratto. Nel primo caso il dono può trasformarsi facilmente in furto, in sottrazione violenta o ingannatrice (paradigmatici sono, a diverso titolo, il dono del fuoco di Prometeo e il dono della mela di Eva); nel secondo caso il dono può divenire distruzione o rovesciarsi in saccheggio.<sup>40</sup> Anche nel suo funzionamento narrativo il dono è quindi intimamente ambivalente, e la sua vera natura si manifesta solo nello svolgimento effettivo, nel racconto della storia. A questo proposito già Benveniste, mostrando l'ambivalenza tra i significati di «donare» e «prendere» nelle lingue indoeuropee, offriva su tale ambiguità una notevole illuminazione, affermando la *decidibilità* del senso «a seconda della costruzione».<sup>41</sup> Ciò chiarisce ciò che abbiamo appena detto: sono in gioco le relazioni storiche che si istituiscono (le posizioni dei soggetti in un contesto), le scelte effettive, l'uso concreto della lingua in una determinata comunità e situazione.

Un altro esempio che fa riflettere sulle differenze di funzionamento, ma anche sulle somiglianze, tra scambio simbolico e scambio classico è il caso, osservato da Freud, e poi ripreso ripetutamente da Lacan (e da molti altri, da Winnicott a

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>40</sup> Molti esempi di questo secondo schema costituiscono la materia principale di analisi di J. Starobinski, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso* [1994], Torino, Einaudi, 1995.

<sup>41</sup> É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Milano, Mondadori, 1990, p. 377.

Derrida), del bambino che allontana e avvicina da sé il rocchetto di filo.<sup>42</sup> Sembra un modello sostanzialmente simmetrico (*Fort-Da*, lontananza e prossimità) in cui non si scorge la complessità del rapporto differito e oggettivato proprio dello scambio simbolico. Non sembra esserci in questo caso esperienza della perdita, come una metaforologia sterminata, di là da Bataille, attribuisce tanto al dono quanto al fare arte, ma solo, semmai, paura della perdita. Tanto che Godbout afferma che nell'allontanamento del rocchetto «non c'è veramente ancora passaggio dal sistema duale, proprio del rapporto tra madre e figlio e del rapporto mercantile, alla triade, alla catena transitiva, modello del dono. Il rocchetto con il suo ritorno immediato, rappresenta molto più il rapporto mercantile che non il rapporto di dono».<sup>43</sup>

In realtà, di là dal fatto che Freud inserisce questa osservazione all'interno di un saggio che tenta di fare i conti con la morte (un terzo incluso di prima forza), va detto che tutti gli interpreti successivi hanno cercato di complicare il movimento del rocchetto. Lacan<sup>44</sup> e Derrida<sup>45</sup> l'hanno legato rispettivamente alla nascita del linguaggio<sup>46</sup> e all'oscillazione denegante della scrittura, e cioè, di fatto, all'emergenza di un ordine simbolico e alla sua logica (e di conseguenza ai suoi intoppi, alle sue ambivalenze, ai suoi "resti" e alle sue impossibilità).

Quindi la questione non è forse semplice come la pone Godbout, ma indubbiamente in Freud la scena del rocchetto è interpretata in termini di psicologia individuale: se ne isola e se ne misura il guadagno, come fosse un piccolo laboratorio della persona, in termini di formazione e di crescita. Mentre si affaccia appena il problema della condivisione di questo ordine simbolico, ossia il problema dell'alterità e della responsabilità. Lo scambio simbolico vero e proprio comincia invece dove comincia l'etica.

Se è poco convincente considerare il dono, come voleva Sahlins,<sup>47</sup> una forma primitiva di contratto e di mercato, lo è altrettanto considerarlo, come vorrebbe Godbout, una forma più evoluta rispetto al mercato. Vero è che il rocchetto oscillante si mostra piuttosto come un primo tentativo di commercializzazione della relazione, o di economicizzazione dell'imponderabile. E quasi tutti gli interpreti, a partire da Freud, sottolineano come la funzione del gioco del rocchetto sia quella di assumere una parte attiva nella separazione dalla madre, di cercare di governarne l'assenza.<sup>48</sup> È quindi il tentativo di assumere una posizione

---

<sup>42</sup> S. Freud, *Al di là del principio del piacere* [1920], in *Opere*, vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 200 e ss. Si veda anche la nota aggiunta nel 1919 a *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. 3, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 422.

<sup>43</sup> J. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit., p. 164.

<sup>44</sup> J. Lacan, *Il seminario su «La lettera rubata»*, in Id., *Scritti* [1966], a cura di G. Contri, Torino, Einaudi, vol. I, 1974, pp. 7-58.

<sup>45</sup> J. Derrida, *Il fattore della verità* [1975], Milano, Adelphi, 1978. Si veda anche Id., *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971.

<sup>46</sup> J. Lacan, *Funzione di campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* [1953], in Id., *Scritti*, cit., p. 312 e ss.

<sup>47</sup> M. Sahlins, *Lo spirito del dono*, in Id., *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive* [1972], Milano, Bompiani, 1980, pp. 155-188.

<sup>48</sup> D.W. Winnicott, *Gioco e realtà* [1971], Roma, Armando, 1990, p. 92. Winnicott per altro descrive la zona intermedia tra la fusione e l'autonomia, ossia l'esperienza transizionale, come un

metastorica, di padronanza a priori, di autonomia - un tentativo di chiamarsi fuori del tutto simile a quello che compie Dupin, ne *La lettera rubata*, attraverso la retribuzione in denaro. Insomma un movimento che è del tutto differente da un altro tipo di trasferimento simbolico, proprio del dono (e del racconto), che consiste invece nella scelta di una possibile perdita, nel mettersi in gioco, in un rapporto con attori storici capaci a loro volta di scelte. Forse l'autonomia è comunque la base di questo secondo tipo di rapporto, e ciò darebbe ragione a Godbout. Credo tuttavia che si possa fare a meno anche di questa progressione hegeloida. Un bambino fa esercizi di dono e di racconto prima di avere afferrato pienamente la reciprocità, o, come direbbe Derrida, la circolarità dello scambio economico. Il «rapporto di dono», quindi, come ogni scambio simbolico, non è necessariamente posteriore sul piano logico e cronologico, ma sicuramente più difficile e più complesso nella sua attuazione nella vita reale. Ciò che qui si propone è in effetti di considerare scambio semiotico/economico e scambio simbolico come due dimensioni coesistenti (e differenti) che si evolvono l'una rispetto all'altra, spesso intersecandosi. Nella contemporaneità dono e racconto possono sussistere solo in forma interstiziale, appoggiandosi ad altri sistemi di scambio. Ma ciò vale forse anche per gli altri sistemi di scambio rispetto allo scambio simbolico.<sup>49</sup>

Credo infatti che la chiave per comprendere a fondo le differenze tra dono e merce stia nel considerarli, come suggerisce anche Gérard Berthoud, entro la loro origine comune, come espressione di quel «movimento generale di esteriorizzazione»,<sup>50</sup> al tempo stesso tecnica e simbolica, che caratterizza la storia dell'umanità. Sono forme di scambio, di trasferimento, di proiezione «di puri rapporti in oggetti», come diceva Simmel:<sup>51</sup> forme costitutive, come si è detto, della socialità umana. In fondo il dono di Prometeo può considerarsi paradigmatico anche sotto questo aspetto: è il dono della tecnica, cioè quel principio di esteriorizzazione che fonda la storicità umana.<sup>52</sup> Che ci sia di mezzo il dare o il donare, il dire o il raccontare, si tratta di forme trivalenti, che comportano il trasferimento di una notizia o di una cosa a qualcuno.<sup>53</sup> Ammessa questa comune appartenenza all'universo dello scambio, se ne possono meglio considerare le radicali differenze. E la più importante, ambigua alla radice (poiché mescola tecnica e dono, racconto e progresso) è la tendenza di alcuni atti di scambio a produrre relazione, eccedenza di senso e di tempo: in altre parole una trivalenza

---

passaggio «tra la inconsapevolezza primaria di un debito e il riconoscimento di un debito», *ivi*, pp. 24-25.

<sup>49</sup> Del resto, oltre a quanto si è detto sulle reti fiduciarie a cui si appoggiano il mercato e la moneta stessa, anche nell'attività economica trovano posto forme di sospensione tipiche del dono: basti pensare ai concetti di rischio e di guadagno a medio e lungo termine.

<sup>50</sup> G. Berthoud, *Il mercato come simulacro del dono?* [1991], in *Il dono perduto e ritrovato*, cit., p. 51.

<sup>51</sup> G. Simmel, *Filosofia del denaro* [1900], Torino, UTET, 1984, p. 193.

<sup>52</sup> Per una discussione su questo aspetto: R. Esposito, *Donare la tecnica*, in «Micromega», 1994, n. 4, pp. 141-157.

<sup>53</sup> H. Weinrich, *Lingua e linguaggio nei testi*, cit., p. 60. Sulla trivalenza si sofferma anche, con taglio diverso e in una prospettiva peirciana, V. Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, pp. 237-266.

sintattica e semantica si trasforma in una triadicità pragmatica ed ermeneutica. Il tempo vuoto dei verbi, come dice Ricoeur, si cala in un'azione concreta. L'ambiguità sta anche nel fatto che ogni azione trivalente può allora in teoria divenire triadica, ossia simbolica: ma in alcuni ambiti del comportamento umano, come nel dono e nel racconto, ciò avviene con maggiore frequenza e resistenza. In definitiva non è più possibile ascrivere dono e racconto alla sfera del disinteresse kantiano, ma nemmeno interpretarli secondo un criterio puramente utilitaristico: è piuttosto una dimensione diversa, che potrebbe denominarsi, se si vuole sottolineare la dimensione di responsabilità e di storicità degli atti simbolici, etica dell'aderenza.

Se non si introduce una differenza sostanziale, pur delimitata da confini assai mutevoli e osmotici, tra scambio semiotico e scambio simbolico, si può incorrere in un fraintendimento che ha attraversato molte teorie del segno e dell'infomazione del Novecento. Se ogni scambio significante in realtà presuppone una triangolarità, nello scambio simbolico la reversibilità è vincolata. Il vincolo riguarda l'unicità dei soggetti, la loro posizione particolare nello spazio e nel tempo, e la loro memoria. Non solo, ma come Bachtin ha affermato con ossimoro teoretico di grande produttività, tale unicità è incompatibile, la finitezza, proprio in quanto è giudicata o scelta come tale, è infinita. La logica qui si appoggia all'etica: nascono il testimone e il giudice.<sup>54</sup> Lo scambio simbolico produce una residualità<sup>55</sup> (costruzione di attesa, dilazione nel tempo, proliferazione metaforica, creazione di scrittura) che è presente solo in forma embrionale e accidentale (o inibita) nello scambio semiotico/economico.

Per concludere molto sinteticamente, direi che l'accostamento di dono e racconto è produttivo per varie ragioni. Mette a nudo, se si può dir così, un'anima nascosta del racconto e forse in generale della letteratura. Le tre funzioni che si sono individuate grazie a un accostamento con il dono sono estensibili significativamente allo scambio simbolico e al simbolico in generale. Si tratta di funzioni che producono un'eccedenza semantica irreversibile non tanto negli oggetti implicati (le opere, i doni), ma nella rete di rapporti che esse istituiscono. Non è quindi tanto la gratuità l'elemento utile per il nostro discorso, ma la struttura di responsabilità che accomuna dono e scrittura, e fa della perdita sublimata che li contraddistingue una sorta di teoria del simbolico.

Non solo, ma forse la trasformazione dello statuto della letteratura di cui si parlava all'inizio, alla luce di ciò, può non sembrare più un fatto di cui vergognarsi. La letteratura può cedere le funzioni retoriche che possedeva nei secoli scorsi senza per questo divenire postuma: mantiene un ruolo forse più importante, di connettivo dell'immaginario, di strumento di riconoscimento e di resistenza del racconto, della storia.

---

<sup>54</sup> M. Bachtin, *Dagli appunti 1970-71*, in Id., *L'autore e l'eroe*, cit., p. 354.

<sup>55</sup> Mi sembra completamente ribaltabile la convinzione di Baudrillard, secondo il quale il poetico si distinguerebbe dall'economico proprio per la sua mancanza di residualità (Cfr. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* [1976], Milano, Feltrinelli, 1979). Anche qui bisognerebbe forse distinguere tra due tipi di plusvalore, l'uno frutto di alienazione quantitativa, l'altro di alienazione qualitativa. Cfr. M. Sahlins, *Lo spirito del dono*, cit., p. 186.