

# I veleni del dono

Arturo Mazzearella

Università degli Studi Roma Tre  
([arturo.mazzearella@uniroma3.it](mailto:arturo.mazzearella@uniroma3.it))

## Abstract

Un'antica tradizione antropologica e filosofica, ancora oggi ben radicata, considera dono e scambio come due concetti opposti: l'uno, espressione di pura gratuità, l'altro, regolato da leggi di utilità. Ma, in realtà, l'opposizione tra i due termini è solo apparente: ciò è stato dimostrato, da prospettive diverse, nel *Saggio sul dono* di Marcel Mauss e nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di Émile Benveniste. Riprendendo alcuni spunti cruciali di Mauss e Benveniste, il saggio intende sottolineare il legame inestricabile che esiste tra dono e scambio. Sono due termini assolutamente complementari: come dimostrano alcune testimonianze poetiche di Valéry e Rilke.

---

Le domande sollevate da Paul Valéry, nel corso del lungo esercizio di riflessione affidato ai *Cahiers*, sono quasi sempre frontali, dirette. A volte anche brutali nella loro sconcertante semplicità. Come, per esempio, l'interrogativo al quale tenta di rispondere tra il 1918 e il 1919: «Perché delle definizioni? – Per ragionare, ossia agire con chiarezza, uniformità... Appunto questo è il fine ultimo dell'intelletto. Si può dunque dire che esso lavora incessantemente, unicamente per farsi delle definizioni» (Valéry 1988: 33).

Animato dalla più strenua aspirazione alla «chiarezza», Valéry, già nel 1903, era arrivato a una prima, ma decisiva, conclusione riguardo al valore delle «definizioni»: «Le parole usuali – proprio perché usuali, non rappresentano mai fenomeni nitidi – né simboli puri» (Valéry 1986: 16). Perciò «con queste nozioni – Valéry ribadirà poco più tardi – succede come con quelle parole di cui mi servo ogni momento, che sono perfettamente chiare e immediate per tutti, finché non ci si pensa, e non le si trova isolate, oscure e confuse. Ciò che è chiaro come *passaggio* è oscuro come *soggiorno*. La riflessione le ingarbuglia» (Valéry 1986: 17). Le complica, tanto da spingere Valéry ad annotare, tra il 1902 e il 1903, che «nessuna parola isolata ha senso» (1986: 14)<sup>1</sup>. Neanche quelle parole – potremmo aggiungere – la cui trasparenza deriva esclusivamente dalla rivendicazione della propria irriducibile singolarità.

È il caso della parola *dono*: un termine che, secondo un'antica e resistente tradizione filosofico-antropologica, acquista il proprio spiccato risalto soprattutto grazie alla netta e decisa opposizione instaurata con l'intera costellazione dello *scambio*. Ma, a ben vedere, è solo l'accezione «usuale» nella quale questi due termini vengono impiegati ad accreditare tale antagonismo. La loro

---

<sup>1</sup> È un'acquisizione che segna un punto fermo per Valéry, come dimostra questa osservazione del 1939: «Il principio, a mio parere, è questo: *Non esistono parole isolabili*» (Valéry 1986: 84).

originaria storia semantica conferma in pieno i sospetti di Valéry nei confronti delle arbitrarie ipotesi sostanzialistiche che usualmente regolano la prassi linguistica.

Ricondotta all'interno della rete di «indipendenze e dipendenze» reciproche che costituisce, secondo Valéry, l'effettivo asse genealogico della semantica (cfr. Valéry 1986:14), ogni semplice opposizione tra dono e scambio viene immediatamente a cadere: lasciando intravedere il groviglio di rimandi e connivenze che lega i due termini. Proprio quel groviglio esemplarmente districato dall'analisi di uno tra i grandi maestri della linguistica novecentesca, Emile Benveniste. Maestro soprattutto nello scoprire, sotto la crosta della designazione usuale dei termini linguistici, la trama di imprevedibili giunture nelle quali è originariamente racchiuso il significato più proprio dei lessemi, Benveniste non si lascia certo suggestionare dai luoghi comuni. Lo dimostra l'esordio del capitolo *Dono e scambio* compreso nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*:

La terminologia relativa allo scambio e al dono costituisce un capitolo molto ricco del vocabolario indoeuropeo. Cominceremo dall'idea di donare. Si direbbe un'idea semplice; eppure essa comporta delle singolari variazioni nelle lingue indoeuropee, e, da una lingua all'altra, dei contrasti che meritano di essere esaminati. Inoltre, essa si prolunga in nozioni che non si penserebbe di trovarvi associate. L'attività di *scambio*, di *commercio* si caratterizza in un modo specifico in rapporto a una nozione che ci sembra diversa, quella del *dono* disinteressato; il fatto è che lo scambio è un circuito di doni piuttosto che un'operazione commerciale (Benveniste 1976: 47)<sup>2</sup>.

Una volta imboccato un sentiero sconosciuto, o poco battuto, è naturale, per Benveniste, seguirlo fino in fondo. In questa circostanza gli riesce naturale sottoporre al vaglio della sua sottilissima analisi etimologico-comparativa quelle testimonianze che indicano un inequivocabile rapporto tra il gesto del dono e l'attività dello scambio.

Via via che si allarga lo spettro della campionatura, la relazione tra dono e scambio perde del tutto la propria paradossalità, per configurarsi come una sorta di osmosi, di naturale contaminazione tra pratiche discorsive assolutamente contigue. Dopo aver esaminato i cinque termini diversi attraverso i quali la lingua greca designa il dono, Benveniste, infatti, afferma:

Queste citazioni mettono in evidenza una nozione assai diversa dalle altre. Non si tratta solo di un regalo, di un dono disinteressato; si tratta di *un dono in quanto prestazione contrattuale, imposta dagli obblighi di un patto, di un'alleanza, di un'amicizia, di un'ospitalità: obblighi del xēnos (dell'ospite), dei soggetti verso il re o il dio, o ancora prestazioni implicite in un'alleanza* (1976: 50).

La stessa contiguità tra l'area semantica del dono e quella dello scambio è presente anche nelle lingue germaniche, come dimostra il termine «gilda», sul quale si appunta l'attenzione di Benveniste (cfr. 1976: 51-54). Profondamente diverso è l'assetto delle istituzioni sociali della civiltà greca e di quella germanica, eppure la storia etimologica di alcuni termini-chiave dell'una e dell'altra sembra riproporre un'affinità che, secondo Benveniste, è difficile negare.

---

<sup>2</sup> Benveniste aveva già trattato, in forma più analitica, questo stesso tema in un saggio del 1951, *Dono e scambio nel vocabolario indoeuropeo*, compreso in Benveniste (1971: 376-389).

Ampio, variegato, è il ventaglio di significati attribuiti, nel mondo greco come in quello germanico, al gesto di donare: tutti riconducibili, però, in ultima istanza, al meccanismo dello scambio, allo schema di una reciprocità fondata su un vincolo costrittivo. La cui presenza è nitidamente riconoscibile anche là dove le nozioni del «dare» e dell'«avere» sembrerebbero emancipate dalla loro tradizionale accezione acquisitiva, per designare, piuttosto, la comunione di un legame 'culturale' regolato – come nel caso del banchetto sacro celebrato nella «gilda» – da adesioni e offerte gratuite<sup>3</sup>. Non c'è nulla di contraddittorio, però. Lo stesso Benveniste, in precedenza, non aveva mancato di ricordare che «“prendere” e “dare” appaiono, [...] in una fase molto antica dell'indoeuropeo, nozioni organicamente legate dalla loro polarità, e passibili di una stessa espressione» (Benveniste 1971: 378)<sup>4</sup>.

Di questo avviso era anche, come è noto. Marcel Mauss nel celebre *Saggio sul dono*. Proprio nel nome di Mauss si apre, infatti, l'intervento di Benveniste appena citato:

È il gran merito di Marcel Mauss, nella sua ormai classica memoria sul Dono, avere messo in luce la relazione funzionale tra il dono e lo scambio, definendo così un insieme di fenomeni religiosi, economici e giuridici caratteristici delle società arcaiche. Egli ha fatto vedere che il dono non è altro che un elemento di un sistema di reciproche prestazioni, a un tempo libere e costrittive, poiché la libertà del dono obbliga il donatario a un controdono, il che dà luogo a un continuo va e vieni di doni offerti e di doni compensativi. È l'origine di uno *scambio* che, generalizzato non soltanto tra gli individui, ma tra i gruppi e le classi, provoca una circolazione di ricchezze attraverso l'intera società. Il gioco è determinato da regole, che si fissano in istituzioni di ogni ordine. Una vasta rete di riti, di feste, di contratti, di rivalità organizza le modalità di tali transazioni (1971: 376).

L'obiettivo di Benveniste è esplicito. Riprendendo la tesi di Mauss, egli si propone di estenderne l'ambito di verifica dalle società primitive e arcaiche – su cui si era appuntata l'attenzione di Mauss – al mondo indoeuropeo. Di fatto, però, Benveniste va oltre. Le conclusioni alle quali egli giunge non coincidono con una semplice estensione storiografica delle acquisizioni di Mauss. C'è, da parte di Benveniste, un apporto del tutto originale, che non solo permette di arricchire e integrare le tesi di Mauss, ma anche di radicalizzarle.

È opportuno, a questo punto, soffermarsi su alcuni passi cruciali del *Saggio sul dono* di Mauss:

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

<sup>3</sup> Intorno al 'dare' e all' 'avere' ruotano esplicitamente altri due capitoli fondamentali del *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee: Dare, prendere e ricevere, e L'ospitalità* (cfr. Benveniste 1976: 59-75). Ma, in varie forme, essi sono di continuo richiamati nel corso di tutto il «Libro primo» di tale opera, che ha per oggetto *L'economia*.

<sup>4</sup> Cfr., a tal riguardo, anche Benveniste (1976: 59-63).

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 in cui la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto più generale e molto più durevole. Queste prestazioni e contro-prestazioni 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 (Mauss 1965: 160-161).

Rudimentale, certo, è il sistema economico istituito nelle società arcaiche dal principio della donazione; eppure, non privo di profonde ambiguità: dal momento che, secondo Mauss, il criterio del valore non è determinato dall'utilità, ma da leggi puramente simboliche<sup>5</sup>. Da codici che privilegiano in assoluto la rappresentatività del gesto compiuto dal donatore: tanto più esemplare se avvolto da un'aura' unica, inimitabile. Se eccessivo rispetto a qualsiasi altro gesto:

Presso queste civiltà, la molla dell'interesse funziona diversamente che da noi. Si tesaurizza, ma allo scopo di spendere, di «obbligare», di disporre di «uomini ligi». Si effettuano scambi, ma di oggetti di lusso, di ornamenti, di vestiario, o di cose che vengono immediatamente consumate, di banchetti. Si ricambia ad usura, ma per umiliare colui che ha donato o scambiato per primo, non soltanto per ricompensarlo della perdita che gli procura un «consumo differito» (Mauss 1965:282-283).

C'è un dispendio, dunque, radicato nella forma stessa del dono; uno spreco che ne costituisce l'inesauribile alimento. Ecco perché l'archetipo simbolicamente più pregnante dello «scambio di doni» è ravvisato da Mauss nella struttura del *potlâc*: in quella particolare forma di dono che – sulla scorta delle ricerche di Franz Boas – si presenta come una «distruzione puramente santuaria delle ricchezze accumulate, per oscurare il capo rivale» (Mauss 1965: 163)<sup>6</sup>. È un rituale spietato:

In certi *potlâc* bisogna dare tutto ciò che si possiede, senza conservare niente. Si gareggia nel dimostrarsi i più ricchi e i più follemente prodighi. Tutto è basato sul principio dell'antagonismo e della rivalità. [...] In un certo numero di casi non si tratta neppure di dare e di ricambiare, bensì di distruggere, per non dare neanche l'impressione di desiderare qualcosa in cambio. [...] Così facendo, non solo si ottiene di innalzare sé stessi, ma di innalzare anche la propria famiglia nella scala sociale (Mauss 1965: 212-214)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> È un aspetto sottolineato con particolare efficacia da Fimiani (1984), in un lavoro che ha il merito di proporre una convincente interpretazione complessiva dell'opera di Mauss, accentuandone, fuori dai consueti schemi etnologici, lo spessore implicitamente filosofico. Proprio il concetto di 'scambio simbolico' è il punto di intersezione tra la ricerca di Mauss e alcune diramazioni decisive dell'antropologia culturale e filosofica dei decenni successivi, sulle quali si è analiticamente soffermato Carchia (1982: 171-222).

<sup>6</sup> Sarà Georges Bataille, nella sua 'spregiudicata' lettura del *Saggio sul dono*, a radicalizzare definitivamente questo circolo di ambiguità rintracciato da Mauss nel *potlâc* (cfr. Bataille 1992: 72- 85).

<sup>7</sup> La ricchissima documentazione raccolta, e magistralmente commentata, da Starobinski sembra confermare pienamente il valore archetipico affidato da Mauss al *potlâc*. Ogni dono, infatti, si presenta sempre, secondo Starobinski, all'insegna di un gesto che – come il *potlâc* – ricorre alla distruzione per sancire il proprio potere.

È appunto l'ultimo aspetto considerato a conferire al *potlâc*, secondo Mauss, la sua esemplarità. L'esemplarità di un dono che, mentre aspira a infrangere – nella sua premeditata vocazione autodistruttiva – ogni regola economica, a esautorare le leggi dello scambio, testimonia paradossalmente la più capillare assimilazione di tale logica, trasponendo i principi dell'utilità dal piano materiale a quello simbolico:

Persino la pura distruzione delle ricchezze non corrisponde a quel distacco completo che ci si aspetterebbe; anche questi atti di grandezza non sono esenti, infatti, da egotismo. [...] Il motivo di questi doni e di questi sperperi forsennati, di queste perdite e di queste distruzioni folli di ricchezze non è in nessun grado disinteressato, soprattutto nelle società dove è in uso il *potlâc*. È attraverso i doni che si stabilisce la gerarchia tra capi e vassalli, tra vassalli e seguaci. Donare, equivale a dimostrare la propria superiorità, valere di più, essere più in alto, *magister*; accettare senza ricambiare o senza ricambiare in eccesso, equivale a subordinarsi, a diventare cliente o servo, farsi più piccolo, cadere più in basso (*minister*) (Mauss 1965: 281).

Anche il dono apparentemente più gratuito e disinteressato non si sottrae, non può sottrarsi, allo schema dello scambio. Anch'esso fonda e garantisce un preciso ordine sociale ed economico: dal quale si origina un'«evoluzione» che culmina nell'operazione di compra-vendita (cfr. Mauss 1965: 211-212). Ecco che il cerchio della dimostrazione di Mauss si chiude intrecciando dono e scambio in un rapporto così stretto da escludere del tutto ogni loro possibile antagonismo.

Il passo in avanti compiuto da Mauss rispetto alla secolare tradizione filosofica e antropologica che aveva tracciato una rigida opposizione tra i due termini è decisivo. Ma sorge il sospetto – sollevato da Merleau-Ponty riguardo ai risultati complessivi della ricerca di Mauss – che, anche in questo caso, «al momento di concludere, egli rimane al di qua della sua scoperta» (Merleau-Ponty 1967: 156)<sup>8</sup>: disegnando, a partire dalla complementarità tra dono e scambio, uno schema evolutivo troppo lineare e rassicurante per due termini connotati da un'evidente marca simbolica. Vigorosamente ribadita, d'altronde, proprio da Mauss nel corso di tutto il *Saggio*: al punto da indicare in una prepotente «forza magica, religiosa e spirituale» l'impulso originario del dono (cfr. Mauss 1965: 168)<sup>9</sup>.

È l'insopprimibile esigenza di affidare a un oggetto materiale la testimonianza di un pegno 'spirituale' ad attribuire, ogni volta, al dono il suo valore. Valore che va restituito, deve ritornare a chi lo ha inviato: poiché non appartiene a colui che lo riceve: «Il vincolo attraverso le cose – osserva infatti Mauss – è un legame di anime, perché la cosa stessa ha un'anima, appartiene all'anima. Donde deriva che regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi» (1965: 172)<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Muovendo da un altro punto di vista, già Lévi-Strauss aveva mosso una riserva del genere all'opera complessiva di Mauss (cfr. Lévi-Strauss 1965: xli).

<sup>9</sup> Cfr. anche Mauss (1965: 169-172; 191-195; 227-239). Questa forza magico-religiosa corrisponde a ciò che propriamente Mauss, nel *Saggio di una teoria generale della magia* – scritto in collaborazione con H. Hubert tra il 1902 e il 1903 –, aveva definito con il termine *mana* (cfr. Mauss 1965: 5-152; in particolare 109-124).

<sup>10</sup> Proprio nell'accentuazione del carattere squisitamente individuale impresso in ogni dono – irriducibile, dunque, alle regole tradizionali dello scambio economico – si distinguono quelle interpretazioni 'anti-utilitaristiche' del *Saggio* di Mauss che fanno capo al «Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales» (MAUSS) di Parigi, le cui linee programmatiche sono compendiate soprattutto da Caillé (1991) e Godbout (1993).

Qualcosa che viene evidentemente perduto, una volta diventato oggetto di scambio. La natura archetipica del dono non equivale, di conseguenza, a quella dello scambio. Dono e scambio rimangono due principi eterogenei: tra i quali non esiste, non può esistere, l'immediata, naturale, osmosi postulata da Mauss. Esiste, certo, un inestricabile intreccio, che, però, non ha niente di spontaneo; ma è stabilito da una sorta di inesorabile necessità.

Per meglio dire: il dono non ha alcuna possibilità di manifestarsi, di acquistare reale visibilità, fuori dal circuito dello scambio. Può materialmente configurarsi solo nell'atto di trasformarsi in 'altro'; di tradire la propria originaria natura magico-spirituale, incrociando le leggi economiche che regolano lo scambio<sup>11</sup>. Affidandosi al 'linguaggio' dello scambio: all'imprescindibile mediazione di una tecnica espressiva. Vincolante, strumentale: com'è nella natura di ogni *téchne*<sup>12</sup>.

Nessun altro principio, eccetto quello della più strenua *coincidentia oppositorum*, può spiegare l'intreccio tra dono e scambio. Inestricabile intreccio: in quanto radicato nel processo stesso di significazione linguistica del dono. Mauss, prima ancora di Benveniste, ne è perfettamente consapevole.

È perfettamente consapevole che il groviglio di ambivalenze e oscillazioni intorno al quale ruota la fenomenologia del dono trova la sua chiave ermeneutica congeniale nell'intersecazione dell'analisi antropologica con il piano della ricerca linguistica. Non a caso, in un breve articolo del 1924, Mauss si sofferma a considerare attentamente l'anfibologia semantica presente nel termine *Gift*: il quale significa «dono», nella lingua inglese, e «veleno», in quella tedesca<sup>13</sup>.

Ma cosa può esserci di velenoso in un dono? Vediamo le risposte abbozzate da Mauss:

La cosa ricevuta in dono, la cosa comunque ricevuta, impegna, lega magicamente, religiosamente, moralmente, giuridicamente, il donatore e il donatario. Proveniente dal donatore, fabbricata o adattata da lui, essendo sua, gli conferisce potere su colui che l'accetta. [...] Infatti presso gli antichi Germani e Scandinavi, la prestazione tipo è il dono di bevanda, di birra; in tedesco, il regalo per eccellenza è ciò che si versa (*Geschenk*, *Gegengeschenk*). Non occorre evocare qui troppi temi di diritto e di mitologia germanici. Bisogna constatare però che mai l'incertezza sulla natura, buona o cattiva, dei regali è stata maggiore che in usanze di questo tipo, nelle quali i doni consistevano essenzialmente in bevande, bevute in comune, in libagioni offerte o da ricambiare. La bevanda-regalo può essere un veleno; in generale, con l'eccezione di tenebrosi drammi, non lo è; ma può diventarlo. In ogni caso è sempre un incantesimo (in inglese, la parola *gift* ha conservato questo significato) che lega per sempre coloro che ne partecipano e può comunque rivoltarsi contro chi venga meno al diritto. La parentela di significati che lega *Gift*-regalo a *Gift*-veleno è dunque facile da spiegare, e naturale (Mauss 1987: 69-70)

---

<sup>11</sup> La necessità logico-concettuale, prima ancora che storica, di tale incrocio sfugge completamente agli interpreti del dono in chiave 'anti-utilitaristica' appena ricordati.

<sup>12</sup> L'inscindibile legame che stringe dono e tecnica è riproposto da Esposito (1994: 141-157).

<sup>13</sup> Le tracce di questa osmosi tra dono e veleno non si arrestano alle testimonianze offerte da Mauss, ma sono già riscontrabili nella più antica tradizione mitografica. I doni che Pandora (il cui nome significa appunto 'tutti i doni') riceve dagli dei non si rivelano, forse, una velenosa frode consumata ai danni degli uomini, ai quali ella porta, racchiusi nel suo vaso, tutti i mali che li affliggeranno? Sulle origini, come sulle numerose citazioni e 'ritrascrizioni' della storia di Pandora, rimane un punto di riferimento fondamentale D. e E. Panofsky (1992).

È una prima, parziale, spiegazione. La risposta più esauriente alla domanda sollevata da Mauss – cosa può esserci di velenoso in un dono? – non la troviamo in questo articolo, ma in un altro breve scritto di Mauss, *L'espressione obbligatoria dei sentimenti*, pubblicato nel 1921. Soffermandosi su alcune forme del rituale orale dei culti funerari australiani, Mauss rileva il carattere assolutamente obbligatorio che regola anche le espressioni apparentemente più spontanee: «Le lacrime, e ogni specie di espressione orale dei sentimenti – osserva Mauss –, non sono fenomeni esclusivamente psicologici o fisiologici, ma fenomeni sociali, contraddistinti soprattutto dal segno della non spontaneità e del più perfetto obbligo» (1987: 4).

Abbandonate le rigide distinzioni tra natura e artificio, tra l'ambito della spontaneità e il regime dell'obbligazione, la ricerca di Mauss prende una direzione del tutto nuova: rispetto allo stesso *Saggio sul dono* che apparirà di lì a qualche anno.

Anche i gesti più spontanei, più irriducibilmente individuali, nell'atto di esprimersi, vengono a rientrare, per Mauss – in questo articolo del 1921 –, in un sistema di obbligazioni. Si tratta di obblighi elementari: prodotti dall'articolarsi del processo della comunicazione. Non può esistere alcun senso, alcun significato, fuori dal sistema di regole stabilite dalla *langue*. È questa l'ipoteca che, per Mauss, grava sui sentimenti più disinteressati: puntualmente destinati, per acquistare un senso, a tradire la propria gratuità. È un esito irrevocabile:

Tutte queste espressioni collettive [...] sono qualcosa di più che semplici manifestazioni: sono segni, espressioni capite, ossia un linguaggio. Questi gridi sono come frasi e parole. Bisogna emetterli, ma se bisogna emetterli è perché li capisca tutto il gruppo. Dunque è più che un manifestare i propri sentimenti; è un manifestarli agli altri, perché si deve manifestarglieli. Li si manifesta a se stessi esprimendoli agli altri e per conto degli altri. Si tratta, essenzialmente, di una simbolica (Mauss 1987: 13).

Il problema, dunque, prima che etnografico, è linguistico. Tenendo presente questa necessaria coazione a esprimersi, a manifestarsi, che anima ogni sentimento, è anche possibile, adesso, abbozzare una risposta alla domanda sollevata poco prima: cosa può esserci di velenoso in un dono? Niente di preciso, a rigor di termini: perché il dono, condividendo quella sorta di eterogenesi dei fini che secondo Mauss regola l'intero linguaggio dei sentimenti, è *sempre* un veleno. Esprimendosi, manifestandosi, il dono – ogni dono – perde il proprio originario disinteresse, per entrare in un circuito di vincoli e obblighi reciproci estremamente rigidi; in un circolo di attese e di repliche all'interno del quale esso viene a ribaltarsi in quel principio che, su un piano astrattamente categoriale, gli si oppone: lo scambio, appunto<sup>14</sup>.

Ma non è proprio questo paradossale intreccio tra dono e scambio il dato sul quale insiste la minuziosa analisi di Benveniste? Un dato tanto più significativo in quanto esclusivamente verificato all'interno del campo linguistico: all'interno del campo nel quale tali termini acquistano il loro senso

---

<sup>14</sup> Il puntale tradimento al quale è inesorabilmente consegnata ogni forma di dono è siglato con queste parole da Derrida: «La verità del dono equivale al non-dono o alla non-verità del dono» (Derrida 1996: 29); dal momento che il dono costituisce, secondo Derrida, «l'impossibile» (1996: 9). Ma tale consapevolezza porta Derrida a sottolineare ciò che, attraverso le variegate declinazioni di questo «non», continuamente sfugge, si sottrae, piuttosto che spingerlo a verificare l'imprescindibile funzione figurativa, rappresentativa, materialmente assolta da quello che egli definisce il «non dono» o la «non verità del dono» (cfr. anche Derrida 1992).

più proprio. Allora, non è certo casuale la contiguità semantica tra dono e scambio rintracciata da Benveniste in alcune lingue indoeuropee: dal momento che lo scambio costituisce *l'espressione obbligatoria del dono*. Non c'è, non può esserci, dono che, nella sua immediata espressione linguistica, non si presenti all'insegna dello scambio: anche là dove la forma dello scambio sembrerebbe premeditatamente accantonata. «Al di là del circuito normale degli scambi, di ciò che si dà per ottenere – scrive, infatti, Benveniste in un'altra fondamentale 'voce' del suo *Vocabolario, Gratuità e riconoscenza* –, esiste un secondo circuito, quello del favore e della riconoscenza, di ciò che si dà senza attesa di ricambio, di ciò che si offre per 'ringraziare'» (Benveniste 1976: 153). Solo che – come lo stesso Benveniste ha osservato poco prima – anche la riconoscenza va «espressa con un 'canto' che serve a esternarla» (1976: 152); anche la «pura 'grazia' [...] predispone a una nuova forma di reciprocità». A un nuovo scambio, ancora una volta.

Nessuno più del poeta, custode per antonomasia del dono dell'ispirazione, conosce, sperimenta a ogni passo gli effetti prodotti dalla continua reversibilità del dono in scambio. Effetti drammatici; stazioni di un tormentato itinerario che coincide con il processo stesso della composizione poetica. È il dramma che ha per oggetto il tentativo di tradurre nella materialità del verso l'impalpabile, immobile purezza dell'Idea. Proprio in questi termini – come insanabile dissidio tra l'idea e la sua espressione linguistica – Valéry lo ha raffigurato nella *Pythie*, uno dei componimenti compresi in *Charmes*<sup>15</sup>.

Attraverso la voce della sacerdotessa di Apollo è il poeta stesso a parlare, a chiedere che gli sia concesso di adoperare l'unico linguaggio da lui conosciuto, realmente posseduto. Un linguaggio costitutivo mente «impuro», incapace di rispondere adeguatamente ai richiami dell'invisibile «potenza creatrice» che risuonano nella loro sovrana purezza: un dono che il poeta non può accogliere, conservare nella sua aura. Ecco perché Valéry lo definisce un «dono crudele» («don cruel»; *La Pythie*, v. 31, in Valéry 1957: 131)<sup>16</sup>.

Alla Potenza creatrice, all'inesauribile forza che genera l'«essere vivente»<sup>17</sup>, il poeta può chiedere di trattenere i suoi doni:

Pourquoi, Puissance Créatrice  
Auteur du mystère animal,  
Dans cette vierge poir matrice,

<sup>15</sup> Per molti aspetti *La Pythie* può esser considerata una sorta di *mise en abyme* dell'intera raccolta: la quale, a sua volta, va interpretata – secondo un'indicazione di Giaveri – come una trasposizione figurale dei principali nuclei problematici presenti nella poetica di Valéry (problemi che, però, osserva Giaveri, non possono certo trovare in *Charmes* le ipotetiche soluzioni prospettate da illustri esegeti della poesia di Valéry; cfr. Giaveri 1989: 18-20). Dello stesso avviso è anche Guaraldo, il quale individua nella «fatica» e nello «stento, penosissimo, della creazione poetica», anzi della tecnica poetica, il tema privilegiato di *Charmes* (1994: 92; 135- 153). Per una ricostruzione dell'arco di problemi entro i quali si snoda la riflessione di Valéry sulla tecnica poetica cfr. Prete (1986: 113-151). Tra i contributi francesi più interessanti che si muovono lungo questa direzione sono di particolare rilievo Jarrety (1991); Rey (1991).

<sup>16</sup> Altrettanto crudeli si rivelano, al Mallarmé del *Don du Poème*, i versi che il poeta 'porta in dono' dalla solitudine notturna nella quale li ha composti: versi segnati da «une horrible naissance» (Mallarmé) 1951: 40).

<sup>17</sup> È un altro termine-chiave del lessico di Valéry; come testimoniano i *Cahiers*. Nel tentativo di «fare "poesia" con l'essere vivente» Valéry, tra il 1935 e il 1936, indica la scommessa lanciata a suo tempo con la *Jeune Parque* (Valéry 1985: 308). Che si tratti di una scommessa la cui posta in gioco è *l'impossible*, lo ha chiarito efficacemente Prete nella sua esegesi della *Jeune Parque* (Prete 1986: 99-112).



Semer les merveilles du mal!

Sont ce les dons que tu m'accordes?

Crois tu, quand se brisent les cordes

Que le son jaillisse plus beau?

Ton plectre a frappé sur mon torse,

Mais tu ne lui laisses la force

Que de sonner comme un tombeau!

Sois clémente, sois sans oracles!

Et de tes merveilleuses mains,

Change en caresses les miracles,

Retiens les présents surhumains!

C'est en vain que tu communique

À nos faibles tiges, d'uniques

Commutations de ta splendeur!

L'eau tranquille est plus transparente

Que toute tempête parente

D'une confuse profondeur!

(*La Pythie*, vv. 131-150, in Valéry 1957: 134)<sup>18</sup>.

«Présents surhumains», doni sovrumani, li chiama Valéry. Eccedenti le possibilità di custodirli riservate alla voce umana: a quel linguaggio che conosce solo sostituzioni, metafore; che dispone di segni imprecisi, approssimativi. Che opera attraverso *scambi*: tra il sensibile e l'intelligibile, tra il 'nome' e la 'cosa'<sup>19</sup>. Scambi sempre 'impuri', certo: senza i quali, però, l'imprevedibile, misterioso, dischiudersi dell'*evento* rischia di scivolare nell'indistinto<sup>20</sup>. E Valéry sa bene che proprio l'indistinto

<sup>18</sup> «Perché, Potenza Creatrice,/Autore del mistero animale, / In questa vergine per grembo, /Le meraviglie del male seminare?/ Questi i doni che mi accordi?/Credi, quando si spezzano le corde/Che il dono sgorgi più bello?/ Il tuo plectro mi ha percosso sul torso,/Ma gli lasci un'unica forza/Di suonare come una tomba!//Sii clemente, sii senza oracoli!/E con le tue meravigliose mani,/Cambia in carezze i miracoli,/Mitiga i doni sovrumani!/invano comunichi ai/Nostri eboli steli, uniche/Commutazioni del tuo splendore!/L'acqua tranquilla è più trasparente/Di ogni tempesta parene/Di una confusa profondità!» (*La Pizia*, trad. it di G. Pontiggia, in Valéry 1989: 171).

<sup>19</sup> È significativa, a questo proposito, un'annotazione dei *Cahiers* scritta tra il 1902 e il 1903 (ma, data la sterminata estensione dei *Cahiers*, ogni citazione non può essere, in questa sede, che meramente esemplificativa): «Non ci sono né concetti, né categorie, né universali, né alcunché di tal genere. Quel che prendiamo per simili cose – sono *segni che indicano trasformazioni* – di cui c[i] sfugge il meccanismo. I termini di queste trasformazioni sono rappresentazioni. Sono *segni che indicano indipendenze e dipendenze*. Queste indipendenze derivano da sostituzioni – inesplicabili nel loro meccanismo» (Valéry 1986: 14). È quanto Valéry ribadisce a distanza di più di trent'anni, tra il 1934 e il 1935: «L'obbligo di tradurre in linguaggio i nostri stati allo scopo di *comprendere noi stessi* – di tradurre in termini di origine sociale esterna, dei prodotti autoctoni – di trasformare ciò che l'istante ha di singolare, di peculiare, e insomma di accidentale, in espressioni costituite da elementi intercambiabili – è notevole. L'io non giunge a delinearsi e a consolidarsi se non mediante imitazioni, prestiti, riferimento a sconosciuti» (1986: 76). Non c'è da meravigliarsi, allora, se nella celebre conferenza del 1939, *Poesia e pensiero astratto*, Valéry individui «il principio fondamentale della meccanica poetica» nello «scambio armonico fra espressione e impressione» (Valéry 1971: 323).

<sup>20</sup> «L'intera prospettiva della mente – osserva Valéry nel 1926 – procede dal linguaggio. Quando si annulla il linguaggio si è spaventati, umiliati, annullati giacché subito si annulla anche il "riconoscere", la fiducia, il *credito*, la distinzione di tempi e di stati, le "dimensioni", i *valori*» (Valéry 1986: 49). E ancora, dieci anni più tardi, egli annota: «È possibile pensare senza il linguaggio? Ma il linguaggio è *quella certa lingua* – appresa. Tutto dipende dalle definizioni scelte p[er] pensare e p[er] linguaggio. Comunicare con sé stessi attraverso la deviazione esterna di un sistema di segni acquisito. Nella misura in cui il pensiero è questa *comunicazione* con sé stessi – un linguaggio

costituisce l'ostacolo sul quale naufraga la potenza del pensiero: perciò lo teme. Teme i doni velenosi che ispirano la Pizia. Ai quali, nei versi finali di *Palme* – il componimento conclusivo di *Charmes* –, contrappone i doni che nascono dalla «patience» (*Palme*, vv. 71-90, in Valéry 1957: 155-156): dal paziente, vigile lavoro di costruzione realizzato attraverso la materia linguistica<sup>21</sup>.

Più che di un dono, però – direbbero Mauss o Benveniste –, si tratta di uno scambio, della trasposizione di un principio puramente spirituale in un sistema artificiale di prestazioni e obblighi accuratamente definiti. Valéry ne è consapevole. È consapevole che il dono – ogni dono, ma, soprattutto, il dono del Senso – può sopravvivere solo grazie alla testimonianza del verso; che l'*ispirazione* ha bisogno della *tecnica* per non dissolversi. Nel 1919 egli non potrebbe esser più esplicito:

Le Bon Dieu / La muse / nous donne pour rien le premier vers – Mais c'est à nous / il n[ou]s appartient / de faire le second qui doit rimer à celui ci et ne pas être indigne de son frère – surnaturel. Ce n'est pas trop de toutes les ressources de l'esprit et de l'expérience pour le rendre assez semblable au vers qui fut un don. Celui qui méprise ces ressources n'est pas digne du présent (Valéry 1974: 1093-1094)<sup>22</sup>.

Rilke è altrettanto esplicito. Non a caso la sua poesia si dispiega lungo una scena figurale spesso contigua a quella di Valéry: solcata anch'essa dall'improvvisa apparizione di angeli; popolata di alberi che grondano umiltà e resistenza; risonante dei lamenti di Narciso. Immagini, figure, appunto. Niente altro che immagini, figure: *Bilder*, *Figuren*, *Gestalten*. Creazioni linguistiche; o, meglio, immagini costruite dal linguaggio. Con la stessa pazienza, con la stessa cura profusa da Valéry.

Anche Rilke affida al «dicibile» il compito di accogliere, di trattenere i doni che la Terra continuamente dischiude<sup>23</sup>: nonostante l'uomo sia privo di un linguaggio in grado di conservarli, sia incapace di sopportare «la voce di Dio»<sup>24</sup>. Alla quale, tuttavia, egli è chiamato a rispondere:

---

è necessario» (1986: 79). Lo sfondo complessivo entro il quale si situa la riflessione di Valéry sul linguaggio è acutamente tracciato da Löwith (1986: 47:88; il saggio è preceduto da una densa introduzione di G. Carchia); come, per vie diverse, dall'importante contributo di Agosti (1971: 7-27). Per un orientamento sempre di carattere generale riguardo a questo problema assolutamente decisivo per l'intero svolgimento della ricerca teorica di Valéry cfr. anche Robinson (1963: 9-57); Schmidt-Radefeldt (1970); Giaveri (1985: 5-20); Di Maio (1991: 195-217).

<sup>21</sup> Sulla *vis* costruttiva che anima la poetica di Valéry ha richiamato l'attenzione Trione (1983).

<sup>22</sup> Osserva a tal riguardo Prete: «Questo dono inatteso del primo verso è una condizione nella quale è pericoloso indugiare. È un passaggio lungo il quale non si può sostare se non a rischio d'infrangere lo stesso dono. Soltanto oltre, nell'esercizio della forma, nella congiunzione tra pensiero ritmo, tra immagine e costruzione, la lingua si piega a quel procedimento ostinato che è la poesia» (1986: 118). Sul dono dell'ispirazione artistica considerato più generale, cfr. Starobinski (1995: 97-104).

<sup>23</sup> Profondo, infatti, è lo sgomento provato da Rilke di fronte alla minaccia di uno «Zeitgeist gestaltlos», di uno «spirito del tempo senza figura» (*Duineser Elegien*, VII, v. 55, in Rilke 1955: 711); di un «Tun ohne Bild», di un «fare senza immagine» (1955, IX, v. 45: 718), ai quali egli oppone proprio «des Säglichen Zeit», «il tempo del dicibile» (1955, IX, v. 45: 718): la parola che nomina, l'immagine che dà forma. Tra i contributi che, con maggiore incisività ermeneutica, hanno sottolineato la funzione decisiva assolta dall'immagine nell'ultima stagione della poesia di Rilke (una funzione nell'insieme fraincesa da Heidegger; 1968: 247-297), cfr. soprattutto Allemann (1961); Blanchot (1967: 100-136); Cacciari (1992: 25-37; 135-144); de Man (1997:28-63); Szondi (1997).

<sup>24</sup> «Nicht, daß du Gottes erträgest/die Stimme, bei weitem», *Duineser Elegien*, I, vv. 58- 59, in Rilke 1955: 687 («Non che di Dio potresti sofferire/la voce, di lungi»; Rilke 1955: 57). E ancora, a distanza di dieci anni: «Ein Gott vermags. Wie aber, sag mir, sollein Mann/ ihm folgen durch die schmale Leier?», *Die Sonette an Orpheus*, I, III, vv. 1-2, in Rilke 1955: 732 («Un Dio lo può. Ma come potrà un uomo/dimmi, seguirlo sull'esile lira?»; Rilke 1955: 113).

perché scorge dovunque i preziosi doni che la terra dispensa («Die Erde *schenkt*»; «la terra dona», ricorda Rilke nei *Sonette an Orpheus*, I, XI, v. 14, in Rilke 1955: 738). Doni che è dovere del poeta salvare, sottrarre al rischio dell'oblio, utilizzando l'unico linguaggio che egli possiede: quello composto, appunto, da immagini, figure. Da scambi, ancora una volta: tra i doni offerti dalla prodigalità divina e le parole pronunciate dal poeta nell'atto di riceverli.

Sono proprio queste le immagini evocate da Rilke in una delle «poesie francesi» comprese nella raccolta *Vergers*:

Si l'on chante un dieu,  
ce dieu vous rende son silence.  
Nul de nous ne s'avance  
Que vers un dieu silencieux.

Cet imperceptible échange  
Qui nous fait frémir,  
devient l'héritage d'un ange  
sans nous appartenir.  
(*Vergers*, 9, in Rilke 1956: 520)<sup>25</sup>.

Sollecitata dal canto del poeta, la voce divina rimane muta. Si chiude nell'inviolabile silenzio che la protegge da ogni richiamo umano. Eppure, questo «impercettibile scambio» di voci contiene un dono di straordinario valore per il poeta: l'unica tangibile testimonianza di quel «[...] reinen Raum [...] in den die Blumen/unendlich aufgehn [...]»; dell'invisibile, meraviglioso «spazio puro [...] nel quale in infinito/si dischiudono i fiori» (*Duineser Elegien*, VIII, vv. 15-16, in Rilke 1955: 714; trad. it. 1995: 91)<sup>26</sup>.

### Bibliografia

- Allemann, B., *Zeit und Figur beim späten Rilke. Ein Beitrag zur Poetik des modernen Gedichtes*, Pfullingen, Neske, 1961.
- Agosti, S., *Pensiero e linguaggio in Paul Valéry*, introduzione a P. Valéry, Varietà, Milano, Rizzoli, 1971.
- Bataille, G., *La parte maledetta* (trad. it. di F. Serna), Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Benveniste, E., *Problemi di linguistica generale* (trad. it. di M. V. Giuliani), Milano, Il Saggiatore, 1971.
- *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (ed. it. a cura di M. Liborio), Torino, Einaudi, 1976.
- Blanchot, M., *Lo spazio letterario* (trad. it. di G. Zanobetti), Torino, Einaudi, 1967.

<sup>25</sup> «Un dio, se lo canti,/restituisce il suo silenzio in dono./Ognuno avanza/verso un dio silenzioso./L'impercettibile scambio/ che ci fa fremere/è retaggio di un angelo/senza che ci appartenga» (Rilke 1955: 339).

<sup>26</sup> Si ricordino, a questo proposito, anche i versi che aprono la Parte seconda dei *Sonette an Orpheus*: «Atmen, du unsichtbares Gedicht!/Immerfort um das eigne/Sein rein eingetauschter Weltraum. Gegengewicht,/in dem ich mich rhythmisch ereigne»; Rilke 1955: 751 («Respiro, tu invisibile poema!/Spazio puro del mondo, col nostro essere/scambiato senza sosta. Contrappeso/in cui s'attua il mio ritmo»; Rilke 1955: 139).

- Caillé, A., *Critica della ragione utilitaria. Manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali* (trad. it. di A. Salsano), Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Cacciari, M., *L'angelo necessario, nuova edizione riveduta e ampliata*, Milano, Adelphi, 1992.
- Carchia, G., *La legittimazione dell'arte. Studi sull'intelligibile estetico*, Napoli, Guida, 1982.
- De Man, P., *Allegorie della lettura* (trad. it. di E. Saccone), Torino, Einaudi, 1997.
- Deridda, J., *Donner la mort*, in AA.VV., *L'éthique du don. Jacques Deridda et la pensée du don*, Paris, Métailié, 1992.
- *Donare il tempo. La moneta falsa* (trad. it. di G. Berto), Milano, Cortina, 1996.
- Di Maio, M., *Modernités. De Delacroix à Valéry*, Fasano-Paris, Schena-Nizet, 1991.
- Esposito, R., *Donare la tecnica*, in «MicroMega», 4, 1994.
- Fimiani, M., *Marcel Mauss e il pensiero dell'origine*, Napoli, Guida, 1984.
- Giaveri, M.T., *Introduzione a P. Valéry, La caccia magica* (trad. it. di M.T. Giaveri), Napoli, Guida, 1985.
- *Introduzione a P. Valéry, Opere poetiche*, Parma, Guanda, 1989.
- Godbout, J. T. (in collaborazione con A. Caillé) *Lo spirito del dono* (trad. it. di A. Salsano), Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- Guaraldo, E., *Il gran distratto. Paul Valéry e la scrittura laterale*, Milano, Angeli, 1994.
- Heidegger, M., *Sentieri interrotti* (trad. it. di P. Chiodi), Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Jarrety, M., *Valéry devant la littérature. Mesure de la limite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- Lévi-Strauss, C., *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- Löwith, K., *Paul Valéry* (trad. it. di G. Carchia), Milano, Celuc, 1986.
- Mallarmé, S., *Œuvres complètes*, a cura di H. Mondor e G. Jean-Aubri, Paris, Gallimard, 1951.
- Mauss, M., *Teoria generale della magia e altri saggi* (trad. it. di F. Zannino), Torino, Einaudi, 1965.
- *L'espressione obbligatoria dei sentimenti; Gift, gift*, in M. Granet-M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti* (trad. it. di B. Candian), Milano (II ed.), Adelphi, 1987.
- Merleau-Ponty, M., *Segni* (trad. it. di G. Alfieri), Milano, Il Saggiatore, 1967.
- Panofsky, D. e E., *Il vaso di Pandora. I mutamenti di un simbolo* (trad. it. non indicata), Torino, Einaudi, 1992.
- Prete, A., *Il demone dell'analogia. Da Leopardi a Valéry: studi di poetica*, Milano, Feltrinelli.
- Rey, J.-M. 1991 *Paul Valéry. L'aventure d'une Duvre*, Paris, Seuil, 1986.
- Rilke, R. M., *Sämtliche Werke, I-II*, edizioni del Rilke-Archiv, a cura di E. Zinn e con la collaborazione di R. Sieber-Rilke, Frankfurt A. M., Insel, 1955-56.
- *Poesie, II (1908-1926)*, a cura di G. Baioni, commento di A. Lavagetto, Torino, Einaudi-Gallimard (le *Elegie duinesi*, *I sonetti a Orfeo* e le *Poesie francesi* sono rispettivamente tradotti da A. L. Giavotto Künkler, G. Cacciapaglia e R. Carifi), 1995.
- Robinson, J., *L'analyse de l'esprit dans les Cahiers de Valéry*, Paris, Corti, 1963.
- Schmidt-Radefeldt, J., *Paul Valéry linguiste dans les «Cahiers»*, Paris, Klincksieck, 1970.
- Starobinski, J., *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso* (trad. it. di A. Perazzoli Tadini), Torino, Einaudi, 1995.

- Szondi, P., *Le «Elegie duinesi» di Rilke* (trad. it. di E. Agazzi), Milano, SE, 1997.
- Trione, A., *Valéry. Metodo e critica del fare poetico*, Napoli, Guida, 1983.
- Valéry, P., *Œuvres*, I, a cura di J. Hytier, Paris, Gallimard, 1957.
- *Varietà* (trad. it. di S. Agosti), Milano, Rizzoli, 1971.
  - *Cahiers*, II, a cura di J. Robinson, Paris, Gallimard, 1974.
  - *Quaderni*, I, a cura di J. Robinson-Valéry (trad. it. di R. Guarini), Milano, Adelphi, 1985.
  - *Quaderni*, II, a cura di J. Robinson-Valéry (trad. it. di R. Guarini), Milano, Adelphi, 1986.
  - *Quaderni*, III, a cura di J. Robinson-Valéry (trad. it. di R. Guarini), Milano, Adelphi, 1988.
  - *Opere poetiche*, a cura di G. Pontiggia, Parma, Guanda, 1989.