

Settembre 2015 | www.ocula.it

Si fa presto a dire testo Relazioni pericolose (e profilassi) fra documentalità e teoria semiotica del testo

di *Edoardo Lucatti*

CUBE, Centro Universitario Bolognese di Etnosemiotica

edoardolucatti@gmail.com

Abstract

Alle porte della cittadella semiotica qualcuno ha lasciato un cavallo, di nome “Documento”. Che fare?

Conviene forse condurlo all'interno, e considerare con ciò l'opportunità di un'equivalenza di principio fra “documento” e “testo”, senz'altro gratificante nella sua evidenza di sostanza? Oppure è meglio lasciarlo dov'è, a libera disposizione di esperienze filosofiche che stanno transitando in cerca di enti a cui ancorare il progetto di un'ontologia sociale? Che cambia, nei due casi, per epistemologia, teoria e analisi semiotica?

L'articolo intende dare una risposta molto netta a queste domande, provando a stabilire (1) in *cosa* consista un principio testuale che possa dirsi autenticamente radicale, (2) *quali* rapporti intrattenga questo principio con la nozione di documentalità, con la lezione glossematica e con il progetto di una semiotica della cultura e, più in generale, (3) *come* ne risulti definito il paradigma costruttivista in cui si iscrive, con particolare riferimento alla sua capacità di porsi *fino in fondo*, senza reticenze, il problema della Realtà.

Parole chiave

Testo, Documento, Realismo, Immanenza, Cultura

Sommario

1. L'inemendabile costruito
2. Testi, documenti, fatti culturali
3. Tecnici e politici
4. *Déjà vu*. Rassegna di evasioni già evase
5. Dichiarazione d'indipendenza

Bibliografia

Le illusioni circondano il piano. Non sono controsensi astratti, né solamente pressioni dell'esterno, ma miraggi del pensiero. Come si spiegano? Con la pesantezza del nostro cervello? Oppure con le strade già battute delle opinioni dominanti? Col fatto che non possiamo sopportare questi movimenti infiniti né controllare queste velocità infinite che ci distruggerebbero (e allora dobbiamo fermare il movimento, ridiventare prigionieri di un orizzonte relativo)?

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*

1. L'inemendabile costruito

C'è qualcosa lì fuori. A rivelarlo, presupponendo un *lettore modello* a cui non affiderei le chiavi della bicicletta, è Maurizio Ferraris (2009 e 2012), che nella sua crociata contro il postmoderno sottolinea soprattutto un punto: quel che c'è non è costruito. *C'è-e-basta, indipendente dai nostri schemi concettuali, dalla nostra percezione, da quel che ne sappiamo, da quel che ne diciamo e da ogni altro atto costituente, indifferente agli accordi sociali che lo attestino o lo neghino. Chi ancora s'ostinasse a pensarla diversamente, dunque, si batta il petto e confessi la madre di tutte le colpe: la «fallacia trascendentale»* (cfr Ferraris 2012: 33-39). Lascito ferale del kantismo, essa consisterebbe nel collasso fra *ontologia* ed *epistemologia*, un'improvvida attitudine che impasta *ciò che è nel modo in cui è possibile conoscerlo*, garantendo a questo un proditorio potere di veto su quello. Di qui la piccata restaurazione proposta dal Nuovo Realismo, autoconvocatosi a difesa di una realtà che sarebbe stata misconosciuta e mistificata dalle sirene nichiliste degli ultimi anni: la verità inutile, l'oggettività impossibile, il linguaggio senza mondo, il mondo fatto di solo linguaggio, e via dicendo. Lo strumento scelto prende la forma di un trivio dai toni uticensi, che schiera un'*estetica* come *teoria della sensibilità*, un'*ontologia naturale* come *teoria dell'inemendabilità* (nei confronti dei cui oggetti non potrebbero prodursi che *classificazioni*) e un'*ontologia sociale* come *teoria della documentalità*, nei confronti dei cui oggetti non resti che produrre *cataloghi*. Non sia mai che qualche costruzionista postmoderno manchi dell'altare al quale rivolgere la propria sofferta penitenza.

Ce n'è, dunque, anche per la semiotica, cui però viene gentilmente concesso che i documenti (si prenda, ad esempio, un atto notarile) siano enti di un tipo particolare, ai quali non è estranea una certa dimensione intersoggettiva. Un *realismo modesto*, insomma, che ammette un *costruzionismo debole*, nel sollievo di quanti temevano di dover dare alle fiamme l'intera biblioteca sulla quale si erano formati: alcuni volumi, in fin dei conti, potranno essere conservati. Perfino Derrida, se opportunamente corretto¹, potrà ancora valere qualcosa. Senza contare la ghiotta possibilità di

¹ «Quello che propongo sotto il titolo della documentalità è così un "testualismo debole" (cioè anche un "costruzionismo debole"): debole in quanto assume che le iscrizioni siano decisive nella costruzione della realtà *sociale*, ma – diversamente da quello che si può definire "testualismo forte", praticato dai postmo-

riconsiderare i *testi* in quanto *documenti*, che dei testi sembrano rappresentare – quasi – una versione socialmente più accreditata. Non male, in fondo, per quella stremata comunità di ricercatori, impegnati – ormai da troppo tempo – nel gravoso compito di spiegare in cosa diavolo consista l’oggetto del proprio studio a parenti e amici, interlocutori classicamente interdetti da espressioni come “i sistemi e i processi di significazione” o “le condizioni di possibilità del darsi del senso” o, ancora, “la semiosi”. Alla risoluzione di questi imbarazzi mondani, capaci di gelare la conversazione durante aperitivi e cene di famiglia, si aggiunge – sullo sfondo di guerre, crisi economica e malaffare – la gratificante possibilità di un riscatto morale o, addirittura, di una vera e propria redenzione:

Quello che chiamo nuovo realismo è infatti anzitutto la presa d’atto di una svolta. L’esperienza storica dei populismi mediatici, delle guerre post 11 settembre e della recente crisi economica ha portato una pesantissima smentita di quelli che a mio avviso sono i due dogmi del postmoderno: che tutta la realtà sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile, e che la verità sia una nozione inutile perché la solidarietà è più importante della oggettività. Le necessità reali, le vite e le morti reali, che non sopportano di essere ridotte a interpretazioni, hanno fatto valere i loro diritti, confermando l’idea che il realismo (così come il suo contrario) possieda delle implicazioni non semplicemente conoscitive, ma etiche e politiche (Ferraris 2012: XI).

... l’argomento decisivo per il realismo non è teoretico bensì morale, perché non è possibile immaginare un comportamento morale in un mondo senza fatti e senza oggetti. [...]

... l’ontologia ci dice che c’è un mondo in cui le nostre azioni sono reali e non semplici sogni o immaginazioni. [...] ... mi dichiaro dunque fautore di un realismo minimalistico o modesto per cui l’ontologia vale come opposizione, come limite. (ivi: 63-4)

Se l’argomento è morale e non teoretico, il realismo che se ne avvalori slitterà dall’orizzonte del “conoscere ciò che è” all’orizzonte del “capire come stanno veramente le cose”, del “vederci chiaro”, del “sapere come va il mondo”. E allora i non-realisti, per esempio tutti i costruttivisti più radicali, saranno meno quelli che ritengono impossibile “conoscere ciò che è” e più quelli che non hanno alcuna intenzione di “capire come stanno veramente le cose” o di “vederci chiaro” (che senza troppo incomodo possono essere liquidati come “babbei” o, peggio, “bugiardi”). Insomma: il non-realista non è semplicemente in errore. Nella prospettiva del Nuovo Realismo, è proprio in malafede.

A questo punto, grati per aver finalmente appreso che lì fuori c’è qualcosa, ci corre l’obbligo di restituire il favore, rivelando che in realtà anche i semiologi, che per certi versi potrebbero sembrare i “campioni” della postmodernità descritta da Ferraris, sono molto interessati a capire “come

derni – esclude che le iscrizioni siano costitutive della realtà *in generale*. Il testualismo debole è dunque tale in quanto risulta dall’indebolimento della tesi di Derrida secondo cui “nulla esiste fuori del testo”, che viene trasformata in “nulla di *sociale* esiste fuori del testo”» (Ferraris 2012: 75).

stanno veramente le cose”, a sapere “come va il mondo”. A modo loro, certo. E cioè a forza di linguaggio.

Il linguaggio del semiologo, infatti, non è qualcosa di alternativo alla realtà, luogo fantasmatico e oblioso di un sogno che rimuoverebbe i fatti. Nel preciso interesse di quella prospettiva morale (orientata, cioè, a fondare l’azione), il linguaggio si specifica come qualcosa in cui la realtà si organizza per apparirci, per *contare*, per *valere*, per *dirsi nel suo darsi e darsi nel suo dirsi*. Il linguaggio non si appone all’esperienza o alla realtà, non la precede, non la segue, non la crea e non la distrugge. Le appartiene e vi partecipa, semmai, come sua stessa forma, come forma emergente del suo contare, come forma emergente del suo valere. Anche il semiologo, dunque, sa che dietro la realtà immanente alle rappresentazioni mediatiche dei conflitti resiste la realtà immanente ai conflitti veri e propri: il fatto che tratti entrambe come *testi* dipende solo dalla forma del loro contare, che è sempre una *forma di linguaggio*, anche quando questa articolazione non sia declinata dalla lingua naturale ed emerga piuttosto da altri sistemi semiotici (o dalle cose stesse).

Ad esempio, il fatto che l’acqua sia percepita come bagnata anche da coloro che non ne conoscono la composizione chimica e, al limite, anche da coloro che non parlano alcuna lingua – argomento usato da Ferraris (2012: 30) per dimostrare che la realtà sarebbe indipendente dalla demiurgica dei nostri schemi concettuali – non significa affatto che la realtà conti a prescindere dal linguaggio ma solo che il suo contare può articolarsi *attraverso* linguaggi non verbali, ad esempio organizzandosi in un testo in cui una certa azione (un tuffo) testimonia il limite reale che incontra (superficie e liquidità dell’acqua, sensibilità e permeabilità della pelle, ecc.).

Il problema semiotico, proprio per questo, è più grande del problema linguistico e interessa la realtà stessa o, meglio, le articolazioni di senso ad essa immanenti grazie alle quali la realtà conta e, contando per l’azione che deve fondare, è per ciò stesso reale. «Lavorando sulla stratificazione semiotica – scrive giustamente Caputo (2015: 59) – si lavora sull’articolazione del mondo». *Dicendo, dunque, che la realtà è sempre costruita si intende dire, semplicemente, che a ogni realtà è immanente la costruzione – di linguaggio – che la rende tale.*

2. Testi, documenti, fatti culturali

Di più: sarebbe improprio asserire che il semiologo sia autorizzato a operare *anche* su testi non scritti, quasi che i testi non scritti costituiscano una sorta di ambito residuale, segno come tale della priorità dei testi scritti, o del fatto che i testi “veri e propri” sarebbero, in fin dei conti, quelli scritti. Nella misura in cui si assuma che il contare (o il valere) di una qualunque realtà non può che darsi in quanto linguaggio ad essa immanente, la costituzione del testo quale *oggetto teorico* deputato a rendere conto di tale fenomeno dovrà prescindere dalle sostanze in cui esso può manifestarsi. E solo così, come istituzione locale di un nesso formale tra un piano dell’espressione e un piano del contenuto, il testo sarà in condizione di

trattare tutte le sostanze, scritte o meno che siano, in cui quel contare della realtà faccia sentire le sue ragioni. Che sì, sono inemendabili e indipendenti.

Per questo motivo ritengo *assolutamente* irricevibile, in sede semiotica, l'equivalenza fra *testo* e *documento*, il documento essendo sempre scritto o – comunque – frutto di una qualche iscrizione autocosciente (che per esempio lo renda esigibile a catalogo, archiviabile in un certo luogo, trasmissibile in quanto tale ai posteri o, nel caso di un monumento, amputabile di qualche sua parte ad opera di vandali).

Non manca, ovviamente, chi la pensi in maniera diversa:

Iniziamo [...] dal ribadire l'importanza, anche per la semiotica della cultura, di un radicale *principio testuale*.

Le società si esprimono e si organizzano attraverso segni, che diventano testi, di vario tipo ovviamente: non solo *Divina Commedia* e *Finnegans Wake* ma anche canzoni, documenti, pubblicità, monumenti, mail, codici giuridici... Gli uomini, cioè, si scambiano informazione (comunicano, ricordano, legiferano, istruiscono, comandano...) producendo forme testuali.

Si tratta del principio di documentalità in questi ultimi anni fortemente affermato da Maurizio Ferraris (2009): a caratterizzare la cultura (almeno nei mondi che sono più vicini al nostro e che 'incrociamo'; non pensiamo alle culture a oralità primaria di 'mondi' lontani dal nostro) è la scrittura documentale, ovvero la produzione di segni e testi che tengono traccia di ordini, leggi, accordi, patti sociali... e che così fissano valori, confini, gerarchie, divieti e permessi. Ciò che socialmente 'fa testo' è in qualche modo tracciato e tracciabile, dunque testuale... [...]

Questa posizione testualista ci conduce [...] all'esclusione di un'idea di cultura come esperienza in atto.

Il fatto che io, in quanto soggetto individuale, ricercatore in semiotica ad esempio, pensi qualcosa di eccellente o deplorabile non è un fatto *culturale* fino a che questo contenuto non diventa un libro o almeno un articolo... (Lorusso 2010: 61-63)

Non so dire, francamente, se la documentalizzazione di un fatto – *in generale* – ne attesti o meno la sua natura "culturale", né so dire se tocchi proprio alla semiotica farsi carico d'una decisione tanto "cosmologica". Immagino, questo sì, che talora possa accadere. Spesso, tuttavia, ho come la sensazione che il problema si ponga in termini diametralmente opposti: mi chiedo cioè se non siano proprio ordini, leggi, accordi e contratti sociali a doversi misurare con la fatica necessaria a tradurre la loro lettera in un vero e proprio "fatto culturale".

A questa perplessità, che mi appartiene – soprattutto – in quanto cittadino, proverò ad aggiungere una considerazione di ordine più semiotico. Non mi stupisce, in effetti, che il collasso della testualità sulla documentalità tenda ad allignare con maggior facilità dentro la semiotica della cultura. Non tanto perché, banalmente, i documenti prodotti da una certa cultura possano interessare una semiotica della cultura, cosa in fondo del tutto pacifica. Le ragioni più pregnanti, dal mio punto di vista, hanno a che fare con un certo "difetto di massa epistemica" che interessa il cuore stesso della semiotica della cultura, la taglia dei cui oggetti – contesi e agiti, di volta in volta, da discipline diverse – non è poi così condivisa. Di cosa parliamo, insomma,

quando parliamo di semiotica della cultura? *A che titolo*, per esempio, un approfondimento televisivo sul disagio delle periferie potrebbe giovare di intervistare un semiologo della cultura al posto di un antropologo, di un sociologo o di uno psicologo? Per fare luce su *quali* argomenti? Siamo certi di avere una risposta a questa domanda (che sia pronunciabile in una riunione di redazione)? Mi domando allora se il tentativo e la necessità di assicurare alla semiotica della cultura una piena cittadinanza sociale non possano spiegare – almeno in parte – l’indulgenza e, al limite, il favore che hanno finito per ricadere sulla nozione di “documento”, salutato – al traino del Nuovo Realismo – come una variante felicemente ortodossa, e in fondo assai più notiziabile, della nozione semiotica di “testo”.

La ricerca del destinante non sia, ovviamente, un processo alle intenzioni. Occorre però considerare gli effetti che, al netto di tutto, derivano da una simile operazione. Per questa via, in particolare, mi pare riprenda vigore una delle più inconsistenti opposizioni teoriche che negli ultimi anni abbia impaludato la semiotica e che, per la verità, sembrava ormai destinata a un lento ma provvidenziale dissolvimento: quella fra *testo* e *pratiche*. Come ebbe a ricordare Paolo Fabbri durante un seminario bolognese di qualche anno fa, *il testo non si oppone affatto alle pratiche*: in quanto processo, il testo è semmai correlato all’ordine del sistemico, del paradigmatico, di quel regime di alternanze che risolve sul piano del sintagma.

3. Tecnici e politici

Nel tempo, mi sono gradualmente persuaso del fatto che Fabbri avesse ragione, sì, ma *solo in parte*. Credo cioè che questa correlazione sussista, *appena*, se abbiamo intenzione di capire *come il testo funzioni*: in questo caso il testo è il processo che attualizza a livello sintagmatico un ordine paradigmatico. Non sussiste più, però, se abbiamo intenzione di capire *come la nozione di testo possa essere affermata o riusata*: in quest’altro caso, il testo è una certa “cosa” che, “riduttiva” qualora se ne parli male o “definita” qualora se ne parli bene, si oppone alla pratica, altra “cosa” di cui – a sua volta – si magnificherà una certa “apertura” (per promuoverla) o una certa “ineffabilità” (per disfarsene).

Si noterà come, variando la preoccupazione, entri in variazione non soltanto l’oggetto di cui ci si preoccupa, ma anche la dimensione – o se si preferisce il “piano” – in cui questo si colloca. Se avete bisogno di capire come il testo funzioni, se dunque la vostra preoccupazione è “tecnica”, vi accorgete che state parlando di una nozione teorica che si interdefinisce con molte altre nozioni ma non con quella di pratica, che in quel piano – anzi – non esiste affatto. La pratica, così come il documento, è infatti una di quelle cose che, assunte *sub specie semiotica*, può essere trattata *in quanto* testo, cioè come processo. Se invece avete bisogno di capire come affermare o riusare la nozione di testo, se dunque la vostra preoccupazione è “politica”, vi scoprirete improvvisamente disposti a fare finta che quel piano d’immanenza di cui sopra non ci sia più e che, in fondo, il testo sia *quella cosa lì*, distinta dalla pratica perché questa, non potendo essere che *in atto*,

non è esigibile a catalogo mentre il testo lo è eccome, tanto che se ve lo tenete in casa al di là del limite di tempo consentito, venite immediatamente raggiunti da un sms di allerta, generato automaticamente dal sistema bibliotecario. Testi e pratiche: “cose” tra loro diverse, insomma, che insisterebbero però su uno stesso piano, quello degli *enti*, o dei *fenomeni*, *che significano*.

L'ondata socio semiotica sembra però – oggi – essersi radicalizzata e, così facendo, parzialmente vaporizzata. Radicalizzata perché, dando ascolto alle sirene di un certo sociologismo di maniera, essa ha cominciato a opporre, in modo talvolta caricaturale, lo studio dei cosiddetti testi a quello delle cosiddette pratiche. Vaporizzata perché, così facendo, essa ha finito con il dotare sia agli uni sia alle altre di una valenza fortemente ontologica, del tutto contraria alla disposizione costruttivista inscritta nel dettato epistemologico della semiotica, e a maggior ragione della socio semiotica. I testi sarebbero insomma, ancora una volta, le opere, ovvero ciò che secondo il nostro assetto culturale ha una riconoscibilità significativa, al punto da poter essere designati, grazie a un minimo sforzo, con il termine che si usa per ciò che la lingua chiama ‘testi’, cioè i libri o altre consimili manifestazioni empiriche di comunicazione scritta. (Marrone 2010: 7)

Ora: Paese che vai, testualista che trovi. I testualisti mossi da preoccupazioni tecniche, infatti, non sono riconosciuti come testualisti dai testualisti mossi da preoccupazioni politiche. E viceversa. Ma è normale: *o i testi sono alternativi alle pratiche o le pratiche possono essere studiate in quanto testi. Non esiste, di diritto, un mondo possibile in cui lo stato di cose descritto dalla prima proposizione possa sussistere assieme allo stato di cose descritto dalla seconda*. E infatti

... la semiotica della cultura non consiste nello studio delle pratiche. Non è, insomma, che studiare le pratiche sia più pertinente, in una prospettiva semio-culturale, che studiare la *Divina Commedia*. Ovviamente *anche* le pratiche hanno un significato culturale; lo esprimono, lo negoziano e lo elaborano. Tuttavia, se la semiotica ha conquistato una specificità e una maturità, è nel lavoro sui testi, e qualunque pratica (da quelle culinarie a quelle rituali a quelle politiche) si esprime e produce (con gradi diversi di autoconsapevolezza e programmazione) una tale quantità di testi, tracce, documenti, registrazioni, che sembra che vi sia sempre materiale sufficiente per poter parlare sensatamente di una pratica *a partire da* i suoi testi. [...]

... è naturale e consequenziale che non ci convincano quelle tendenze che sembrano identificare la semiotica della cultura con lo studio delle pratiche e con lo studio dell'esperienza. [...]

Naturalmente le ricerche in questi ambiti possono essere molto proficue per le nostre riflessioni, e in questi ultimi anni i contributi in questo senso sono stati molto numerosi e molto stimolanti. Penso agli ultimi lavori di Landowski (da Landowski 2004), all'ultimo libro di Jacques Fontanille (2008), alla raccolta di saggi di Francesco Marsciani (2007). Tuttavia, in questa sede, dal punto di vista epistemologico, ci sembra più utile evidenziare differenze che praticare sovrapposizioni... [...]

... certe ricerche di etnosemiotica, come quelle di Francesco Marsciani (2007), [...] si mettono a confronto e alla prova con l'osservazione *in atto*, alla maniera etnografica

(passeggiate, esperienze di acquisto, di cura...), e non più con le testualizzazioni, come tali certamente a posteriori. (Lorusso 2010: 60-64)

3.1. Marsciani e Fontanille

Denunciandomi in quanto testualista di tipo “tecnico”, voglio significare non solo quanto mi riesca semplice collocare Fontanille e l’ultimo Landowski al di fuori del paradigma testualista, ma anche – per identiche ragioni – quanto mi risulti incomprensibile fare lo stesso con Marsciani, le cui ricerche sono piuttosto esplicite nell’assumere il testo come *oggetto* e, assieme, *condizione* dell’analisi. Di più: secondo Marsciani (ad esempio 1995 e 2001), l’orizzonte della testualità ci metterebbe nelle condizioni di poter risolvere – su un piano molto operativo – il paradosso fenomenologico del soggetto che, «nel momento in cui dice il mondo, si dice come parte del mondo, e, allorché si dice, non è più lo stesso soggetto del dire» (Marsciani 1995; 2012: 27). Nello stesso punto in cui Husserl, davanti alla «solita impasse del regresso ad infinitum e della moltiplicazione dei metalinguaggi» (ibidem), aveva demandato al mondo-della-vita una «inaudita scientificità» (ivi: 22), basata sulla intuizione immediata della presenza, Greimas aprirebbe alla possibilità di una nuova mediazione oggettiva, che coincide con la teoria testuale dell’*enunciazione*, intesa quale luogo non più filosofico nel quale «descrivere, oltre che rintracciare, l’atto trascendentale di costituzione» (Marsciani 2001; 2012: 88-89).

Non vi è alcun dubbio che quello che in semiotica si chiama livello discorsivo rappresenta il tentativo di trovare un suo posto a questa dimensione: l’enunciato discorsivo [...] è precisamente il luogo di una effettuazione singolare in cui un’istanza di produzione si innesta nella significazione, in cui uno spazio, un tempo e un mondo si dischiudono correlativamente tra loro e rispetto ad un punto di riferimento sempre mobile e rinnovato nella sua determinazione. (Marsciani 1995; 2012: 24)

Nella tesi di Marsciani, in definitiva, la *costituzione fenomenologica della testualità* (1) si rovescia, senza svanire, nella *costituzione testuale della fenomenologia* (2) o, per meglio dire, del *fenomenologico* inteso come *campo di problemi*².

È proprio questa imprescindibile reversibilità tra le costituzioni (1) e (2) a segnare il netto scarto qualitativo tra lo studio delle “esperienze in atto” condotto da Marsciani e lo studio delle pratiche ascrivibile a Fontanille (2006, 2008), nella riflessione del quale – infatti – non c’è più traccia del secondo momento. Limitandosi cioè alla costituzione fenomenologica del

² A questo argomento, in particolare, è dedicato il primo volume di *Ricerche semiotiche* (2012), nel quale Marsciani rilegge le trattazioni del tema trascendentale che si sono rivelate più influenti per il paradigma semiotico, mostrando i termini nei quali il progetto semiotico, quantomeno nella sua versione strutturale e generativa, vi incardini la razionalità stessa della propria riflessione sul senso, aprendo – di rimando o, forse, di rilancio – un terreno di praticabilità scientifica ai paradossi in cui il trascendentalismo si era (ir)risolto nell’esperienza della fenomenologia, non soltanto husserliana.

testo – e assumendo perciò quest’ultimo come «supporto» materiale integrato da prese in carico successive (le *pratiche*, le *strategie* e, al grado più complesso, le *forme di vita*) – Fontanille risolve il proprio progetto semiotico in una *filosofia delle attività enuncianti*, che non c’entra assolutamente nulla – dal punto di vista epistemologico – con l’etnosemiotica di Marsciani.

Le “esperienze in atto” studiate da quest’ultima, infatti, sono fenomeni che ricevono dignità d’oggetto dall’analisi che li assume, alla quale non interessano se non per quel tanto che sia possibile organizzarli in plessi di relazioni coerenti, o testi, intesi come “ambienti di controllo” in cui le poste semiotiche (a partire dalla correlazione intenzionale fra oggetto e soggetto) possono essere delimitate, articolate, commensurate. In una parola, descritte.

3.2. Ladri, cassette e refurtiva. Per un testualismo radicale

Non si tratta, evidentemente, di un gesto nuovo, di cui la semiotica scoprirebbe la necessità venendo a contatto con oggetti di dominio etnografico. È il gesto di sempre, che la semiotica compie «quando tratta qualunque formazione significante come un testo, compresi gli stessi “testi”» (Marsciani 2007: 14). È vero però che la frequentazione di certi “campi”, come quelli su cui vanno cimentandosi etnosemiotica e semiotica della cultura, ha finito per attualizzarne nuovamente complessità e urgenza, deautomatizzando le operazioni preliminari – e fondative – dell’indagine semiotica.

Il famoso postulato della chiusura del testo, condizione strutturale della sua analizzabilità, ha approfittato per molto tempo di alcune forme della datità apparentemente scontate e questo grazie soprattutto all’accettazione di criteri empirici ed extra semiotici di definizione oggettuale. Nel mondo delle cose, è testo tutto ciò che pragmaticamente viene assunto come tale. Il criterio è limpido, ma nasconde soltanto il problema della costituzione dell’oggetto. Questo problema fa invece capolino negli ultimi anni in maniera insistente, soprattutto da quando noi semiologi abbiamo deciso di varcare massicciamente i confini della testualità “tradizionale”, per così dire, e di volgerci verso forme di testualizzazione meno consolidate.

È un problema che io avverto impellente ogni qualvolta mi applico ad analizzare, in un’ottica socio- o etno-semiotica, i cosiddetti oggetti, intesi per lo più come oggetti-prodotti, o ancor più le pratiche quotidiane di attori sociali concreti.

Dove chiuderò il mio testo? Come ne riconoscerò i confini? In altri termini: come potrò costituirlo? (Marsciani 2001; 2012: 90)

Se il principio testualista può davvero essere spinto, come si augura Lorusso, a una qualche radicalità, credo che questa consista esattamente in un atteggiamento del genere, riflettendo sul quale si coglie un’altra grande differenza tra testualisti “tecnici” e testualisti “politici”, che riguarda la sostanza della manifestante e, di riflesso, la sua sistemazione teorica.

Per i “tecnici”, il testo è un oggetto teorico che non si risolve nelle sostanze in cui il senso non può non manifestarsi e, specificandosi in quanto

costrutto che articola una serie di nessi formali tra un piano dell'espressione e un piano del contenuto, non è tuttavia concepibile separatamente dalla sostanza stessa. In una prospettiva "tecnica", più precisamente, la sostanza attualizza i nessi formali da cui deriva in quanto materia formata, ed è anzi impensabile al di fuori di questa relazione congiunturale che vige fra il suo attualizzare (i processi di formazione) e il suo derivare (dai processi di formazione). La saldatura kantiana fra *libertà immaginativa* e *legalità cognitiva* (cfr. Petitot 2001) trova così nello strutturalismo semiotico una declinazione operativa consistente, che ha molto a che vedere con la doppia e simultanea collocazione epistemologica del testo, posto dall'analisi che esso stesso fonda. Questo stesso pensiero della congiunturalità, fatte le tare del caso, è del resto centrale anche in Hjelmslev, nel quale emerge in continuazione ma, soprattutto, rispetto a due questioni fra loro imbricate: una, sullo sfondo di Saussure, riguarda la *logica partecipativa* delle lingue e del linguaggio (cfr. Caputo 2015), che oppone – federandoli – *estensività dello schema* (dominio della forma pura) e *intensività dell'uso* (dominio della sostanza); l'altra, in qualche modo più metodologica, concerne il rapporto fra *arbitrarietà* e *adeguatezza* della teoria.

L'arbitrarietà della teoria in quanto realtà vuota, a-sostanziale, guida la generazione di realtà piene ed è per questo proiettata fuori di sé, verso altro, verso le pratiche semiolinguistiche. L'adeguatezza riguarda invece l'applicazione e la verifica delle ipotesi, in quanto tale è complementare all'arbitrarietà, è il momento del contatto con la realtà della sostanza. (Caputo 2015: 52)

Per i "politici", invece, la sostanza è soggetta a una sorta di ipostatizzazione, che sospende la duplicità del linguaggio: il testo diventa allora quella cosa lì – per lo più scritta – che ha la proprietà contingente di essere intesa come "testo" dall'interpretazione prevalente della cultura che la produce ("ciò che la lingua chiama 'testi'", per riprendere il passo precedente di Marrone), e che per questo solo motivo dovrebbe essere assunta come "testo" anche dall'analisi semiotica che studia quella cultura.

Un tale *modus operandi* mi suggerisce l'immagine di un investigatore che, dovendo trovare la refurtiva in casa del ladro, s'accontenti di farsi indicare i cassetti in cui cercarla *dal ladro stesso*, senza porsi il problema – l'unico, in fondo, veramente investigativo – di tutto ciò che in quella casa, mostrando di poter "fare cassetto", potrebbe essere usato (costruito, pertinentizzato, assunto) *come tale*. L'investigatore, cioè, deve interessarsi non ai *cassetti di diritto* ma ai *cassetti di fatto*, cioè a tutte quelle cose tipo vani, spazi, intercapedini e doppifondi che – alla bisogna – possono essere usati *come* cassetti.

Per riuscire a porsi questo problema, però, è necessario disporre di una nozione di *cassetto* (cioè, fuori di metafora, di *testo*) che non dipenda, *in se stessa*, dalla sostanza di un cassetto particolare, benché ogni volta, *per se stessa*, non si possa che metterla alla prova con la sostanza di un cassetto particolare. Una nozione, pertanto, che sia dedotta a priori dalla teoria e che si qualifichi perciò come puro oggetto teorico. *A un certo livello*, insomma, la

nozione di testo non ha nulla di empirico e, senza paradosso, è proprio questo a renderla estremamente flessibile nella gestione dell'empiria su cui la semiotica lavora. «La formalità dei piani più astratti delle condizioni della significazione è un'opportunità da incrementare anziché un vizio di cui vergognarsi» (Marsciani 2011; 2012: 123).

Potremmo dire che un principio testuale diventa radicale, o più semplicemente semiotico, quando la demarcazione dello spazio testuale, condotta dall'analisi, eccede il suo irrinunciabile esito iletico e ne rileva la condizione di possibilità, che attiene alla pura forma e alla sua capacità di passare attraverso *altre* intensificazioni, come avviene nella trasposizione di un romanzo in un film, di un suono nel gesto di quel direttore d'orchestra che vuole sentirlo eseguito, di un gusto nell'espressione facciale che lo rifigura sulla lastra sensibile del volto.

Si tratta, insomma, del modo in cui tutte queste tessiture della materia tendono verso un punto più elevato, verso un punto spirituale che avviluppa la forma, che la tiene avviluppata e che serba in sé il segreto delle pieghe materiali in basso. [...] Si tratta sempre di due piani, e si tratta sempre della loro armonia, del loro armonizzarsi. (Deleuze 1988: trad. it. 63)

3.3. Immanenze violate. Tra Rastier e Ricoeur

Altri piani di immanenza, limitati all'orizzonte definito da sostanze particolari, rinviano a principi testuali di tipo diverso, non più fungibili – *a pieno titolo* – nel quadro dell'epistemologia semiotica. Penso, per esempio, a percorsi di ricerca fra loro diversi e tutt'altro che coevi come quelli condotti da Ricoeur (1974) e Rastier (2003).

Rastier, con un gesto che parrebbe autenticamente semiotico, perviene al testo superando la *microsemiotica* delle parole e la *mesosemiotica* della frase, taglie dell'analisi il cui campo è ancora conteso dalla pragmatica e dalla semantica verocondizionale, e preferisce loro – appunto – la *macrosemiotica* del testo, il cui significato non ha bisogno di alcun referente esterno ed è determinato, in immanenza, dalle relazioni e dalle trasformazioni (movimenti di «somma» e «diffusione») che accadono nel testo stesso. Rastier, cioè, arretra il proprio punto di vista fino a ricomprendere, nei limiti del quadro, un'articolazione di fenomeni – il testo – il cui grado di complessità sia tale da attestarne lo statuto di *totalità autogena*, affrancabile in quanto tale da tutti gli agenti esterni posti a garanzia (o a germinazione) della sua sensatezza (Dio, l'autore, la società, ecc.). Ricusando l'autorità di queste “stampelle” terze, Rastier intende rompere con una certa tradizione che nel testo ha sempre colto l'ambito di un sacrario, al quale rivolgersi per funzioni di tipo culturale, che eccederebbero l'orizzonte di una conoscenza oggettiva del testo stesso.

Poiché il Dio creatore si era assentato - se così ci si può esprimere - a poco a poco gli artisti hanno preso il suo posto: costoro, da bravi artigiani, sono diventati i veri demiurghi, presenti oggi dappertutto. La desacralizzazione delle Scritture - oggettivate dalla filologia - fu in un certo senso compensata dalla sacralizzazione della letteratura. Da allora tutto ciò che può oggettivare

la letteratura, facendone un corpus di dati da sottoporre a studi critici, dibattiti e congetture, appare come un bieco sacrilegio. Finché si resta nell'ambito del commento più o meno devozionale, tutto bene; ma non appena ci si azzarda a scrutare oltre la lettera del testo, si osa andar oltre lo spazio dell'orazione accademica e ci si basa su tabelle, figure o peggio ancora cifre, allora tutto si riduce a un gergo. (Rastier 2003: 15)

Evacuando dallo studio dei testi ogni ontologia esogena, Rastier non può tuttavia rinunciare – nell'ecologia del suo progetto di una Federazione delle discipline del testo – all'ontologia più discriminante di tutte, quella cioè che investe il testo in quanto tale, assunto in particolare come “testo orale e scritto” e scelto quale oggetto comune sul quale possano convergere, con obiettivi divergenti, linguistica, semiotica, filologia, retorica, ermeneutica, tematica, poetica, stilistica. È proprio questa operazione a non aver più un profilo semiotico, perché presuppone che si accetti come testo quel che viene riconosciuto come tale dall'interpretazione prevalente della cultura che lo produce, scontando nuovamente lo stesso destino di chi, dovendo cercare la refurtiva in casa del ladro, si limiti a frugare nei cassetti che il ladro stesso gli indica, cioè – fuori di metafora – nei testi che la cultura stessa gli indica come tali.

La questione, con accenti diversi, si ripropone anche in Ricoeur (1974), che pure non manca di chiedersi se anche l'azione sensata – ad ogni buon conto – possa essere considerata un testo, alla pari di un testo scritto. La sua risposta è positiva: secondo Ricoeur l'azione sensata può essere considerata un testo e perciò, nella sospensione dei suoi autori empirici, può essere articolata – così come i testi scritti – in funzione di una spiegazione strutturale. Ma in Ricoeur la *spiegazione strutturale* è sempre il termine medio di una dialettica orientata, in definitiva, alla *comprensione ermeneutica*, cioè alla misura nella quale le relazioni strutturali immanenti all'azione – invisibili al soggetto empirico che agisce – spiegano quel che il soggetto empirico voleva dire facendo quello che ha fatto. È come se Ricoeur, anziché chiedersi come una certa azione significhi, *nei suoi propri termini*, quel che significa (prospettiva che potrebbe ben dirsi semiotica), si chieda quali parole avrebbe usato il soggetto che ha agito se, non potendo agire, avesse tuttavia voluto comunicare quello che ha comunicato agendo (prospettiva ermeneutica). L'immanenza del testo viene così sfarinata e, per così dire, violata da un residuo psicologista che, cacciato dalla porta per oggettivare l'azione in termini strutturali, rientra dalla finestra per sancirne la dotazione di senso che le permette di essere testo. Ribadita così la solidarietà profonda fra intenzione del testo e intenzione del suo autore, il senso ricoeuriano si specifica come *bedeutung*, cioè come *voler dire*, e sembra predicabile, per lo meno *in prima istanza*, degli oggetti con i quali, classicamente, *si vuole dire*: i testi scritti, nei quali l'azione – per essere testo – deve di fatto potersi tradurre. Testi scritti, dunque, che finirebbero per esibire una natura testuale più autentica rispetto a quella esibita da altre cose, per esempio dall'azione.

Ferma restando l'importanza capitale che gli studi di Rastier e Ricoeur rivestono – storicamente e culturalmente – nella maturazione e nella

progressiva specificazione del campo semiotico, dubito che quest'ultimo possa trarre giovamento da una loro inerte riproposizione. Soprattutto, se schiacciamo il testo – in quanto oggetto teorico della semiotica – su uno dei fenomeni di senso che come testo può legittimamente essere studiato, e cioè sul testo scritto (o documento), dobbiamo anche sapere che, per questa via, si esce dal piano di immanenza della semiotica, si abbandona un principio testuale autenticamente radicale e ci si *sposta da una preoccupazione di tipo tecnico a una preoccupazione di tipo politico*, non più compatibile – mi pare – con il progetto e le aspettative di una semiotica della cultura.

4. Déjà vu. Rassegna di evasioni già evase

Alla luce di queste considerazioni, una semiotica che si legittimi su basi documentali suscita un'impressione almeno duplice.

Da un lato, la sclerotizzazione sostanzialista della nozione di testo segna un potenziale arretramento rispetto alle posizioni che lo strutturalismo sembrava aver definitivamente acquisito a valle della lezione glossematica di Hjelmslev. A forza di documentalità, in qualche modo, quella lezione finisce – quasi – per essere percorsa a ritroso, ricondotta nell'alveo di una lingua naturale che lo stesso Hjelmslev, in realtà, si era attrezzato ad eccedere, sopravvivendosi nella fertile euristica dei propri lasciti.

In particolare, derogando al dettato formalista dello strutturalismo e fondando l'analisi di quest'ultima nell'ipostatizzazione della sostanza, si pregiudica il carattere costitutivamente congiunturale – cui si accennava in precedenza – della relazione che vige fra l'attualizzazione sociale dei processi di formazione, garantita effettivamente dalla sostanza, e la derivazione algebrica della sostanza stessa (in quanto materia formata) dai processi di formazione. Verrebbe meno, cioè, la possibilità stessa di dispiegare quella “metodica antiseperatista che configura la reciproca costituzione dei fatti e dei valori, dell'essere e del pensiero” (Caputo 2015: 11) e che ha tutta l'aria d'essere l'unico atteggiamento *consigliabile* per tenere il progetto semiotico al riparo dei vari riduzionismi che premono ai confini della sua episteme, puntino essi alla “natura” o alle “idee”.

Dall'altro lato, il tentativo di reificare i trascendentali semiotici, ben esemplificato dalla proposta di un'equivalenza fra testo e documento, tende a costituire l'oggetto di un *déjà vu*. La storia più recente della Semiotica, infatti, procede ormai fra violazioni più o meno ardite del suo piano di immanenza, assunto ogni volta come una sorta di “esito infelice” o di prigione dalla quale far assolutamente evadere la disciplina.

La semiotica delle passioni, la semiotica tensiva e quella del corpo, una certa semiotica delle pratiche, la ripresa degli studi sull'enunciazione proposta da Manetti (1998 e 2008) attraverso Benveniste, il recupero del lavoro di Coquet (2008) sulle istanze enuncianti e, da ultimo, questa fondazione documentalista della semiotica della cultura, rappresentano – in questo senso – esperienze culturali del tutto omologhe. Le attraversa, in fondo, la medesima convinzione di dover recuperare l'accesso a una presunta e *più vera* realtà del senso, che il formalismo strutturalista avrebbe

inopinatamente espunto. Con esiti figurativi diversi (il corpo, la pratica, la persona, le passioni e, adesso, il documento), si ripropone cioè un medesimo difetto “posturale” di fondo, che occorre saper diagnosticare nelle sue prime insorgenze, correggendolo affinché non cronicizzi.

4.1 Il “simile reale”

A questo scopo può essere utile affrontare brevemente il caso della semiotica delle passioni, non soltanto per riprendere il filo delle critiche a mio avviso più intelligenti che le sono state mosse ma soprattutto per mettere in luce l’omologia culturale che – sotto l’apparente estraneità dei rispettivi interessi – vige fra quella pagina della semiotica, sviluppatasi fra anni ’80 e ’90, e l’interpretazione documentale del paradigma testualista.

Come noto, l’idea di uno *schema passionale canonico* da affiancare allo schema narrativo canonico nasce con l’intenzione di affinare lo studio dell’attante, in particolare per rendere conto del ruolo assunto dalle passioni nella sua esistenza semiotica. Il soggetto sa, deve, può, vuole e certamente fa, ma in questo suo “fare” entra in relazione non soltanto con gli altri attanti, che lo orientano, lo aiutano, lo ostacolano e lo sanzionano, ma anche con le proprie passioni (intese quali disposizioni trascendentali di una timia aurorale). Come ha rilevato, fra gli altri, Tarcisio Lancioni (2011), l’istituzione di uno schema passionale si fonda sull’idea che le passioni abbiano «qualità assolutamente peculiari, necessitanti di una nuova fondazione semiotica per essere descritte (carattere modulato e continuo, andamento irregolare, ecc.)» (ivi: 1). Non può che derivarne, secondo lo schema di una lunga tradizione filosofica, uno studio delle singole passioni *così come esse vengono normalmente lessicalizzate, uno studio che esige, a monte del testo, un’ontologia* sulla base della quale poter discernere un attante “impaurito” da un attante “timoroso”, ed entrambi da un attante “angosciato”. Questa articolazione del problema passionale

può difficilmente essere estesa a testi di natura non linguistica, dove la dimensione patemica benché certo presente [...] viene difficilmente lessicalizzata; [...] le singole passioni così individuate sembrano accostabili a quelli che vengono chiamati “temi”, [...] configurazioni relativamente stabili, dotate di un senso predefinito e relativamente indipendente dal testo che le accoglie. Ci ritroveremmo insomma, fatte le dovute proporzioni, di fronte a problemi affini a quelli che comporta un approccio di tipo lessicale (significato come somma dei significati predefiniti delle singole unità costitutive) e che la semiotica greimasiana, sulla scorta delle osservazioni di Hjelmslev, ha aggirato assumendo quali propri oggetti, da un lato, le forme narrative e, dall’altro, quelle attoriali e figurative, ovvero unità e configurazioni il cui senso non è predefinito ma che emerge dal sistema di relazioni in cui i singoli elementi entrano di volta in volta a far parte. (Lancioni 2011: 2)

Per sciogliere questi nodi, Lancioni si chiede allora se la questione della passionalità non possa essere trattata nel quadro della teoria già disponibile, senza aggiunte di sorta. Anziché postulare l’interiorità e, di qui, il corpo dell’attante, potremmo così pensare che la passione intervenuta a ostacolare

o aiutare una certa azione dell'attante si configuri essa stessa come attante ulteriore, votato a interagire con il primo attante secondo funzioni oppoienti o adiuanti già previste dal quadro teorico disponibile. In questo caso non avremmo più bisogno di un'ontologia delle passioni, perché esse – qualunque cosa siano – finirebbero per interessarci per quel tanto che si mostrino capaci di assolvere a una qualche funzione sintattica nei confronti della relazione fra soggetto e oggetto.

... non possiamo, mi pare, non riconoscere che, narrativamente, le passioni non appartengono a un qualche Attante, e a una sua qualche interiorità, per quanto si insista a dirla “non psicologica”, ma possono essere esse stesse Attanti, possono cioè manifestare, dare “corpo”, a ruoli attanziali... (ivi: 4)

Su medesime posizioni, troviamo anche Marsciani che, a vent'anni da Semiotica delle Passioni, riprende il filo di alcune sue critiche precedenti (1996, 1999, 2001) all'opera di Greimas e Fontanille e ne prende le distanze in maniera ancora più esplicita, denunciando – soprattutto – l'impossibilità di ascrivere la responsabilità dell'articolazione semiotica a una *foria* istituente e, al contempo, di preservare in equilibrio metastabile ciò su cui la semiotica ha costruito la propria vocazione scientifica e, cioè, una certa istanza di interdefinizione dei concetti. Ove sia rimessa a un operatore corporeo, in altre parole, quest'istanza

sembra talvolta forte e cogente, talaltra vagamente posticcia e simulativa, presa com'è tra una rappresentazione puramente sintattica delle relazioni fondamentali e una rappresentazione antropomorfa delle stesse. Ad esempio, l'azione viene pensata come modello dell'agire umano o l'agire umano non è che uno dei casi dell'azione? [...]

Si tratterebbe, pertanto, di un antropomorfismo “di risulta” o di un antropomorfismo “a monte”, come una fonte originaria?

Perché, a ben vedere, non è tanto vero che sia indispensabile una versione antropomorfa dell'attanzialità. [...]

... gli attanti percepiscono? Se sì, con quali organi? La forma umana del corpo percipiente, o anche la sua forma più generalmente animale, finanche animista, non sarebbe di miglior pertinenza di attori discorsivi, anziché di posizioni sintattiche? Qual è il percolato di una posizione sintattica? (Marsciani 2011; 2012: 122-123)

Si tratta insomma di rovesciare la questione, chiedendosi – *con un po' di realismo* – non già come si faccia a trattare un attante (che non esiste) quando si spaventa bensì come si faccia a trattare uno spavento (che invece esiste eccome) quando si attanzializza. L'orizzonte delle strutture attanziali, verso cui muove l'oggettivazione strutturale dei fenomeni di senso, è esattamente questo: un orizzonte sul quale il fenomeno di turno – ad esempio una certa passione – viene assunto in quanto attante. La semiotica delle passioni, compiendo l'operazione inversa, “appassiona” l'attante, trattando cioè una pura funzione sintattica come un essere appassionato.

Ecco allora che questa sostanzializzazione finisce per suggerire, in qualche modo, che “certi attanti siano più attanti di altri” e che, al limite,

solo le persone sarebbero *i veri e propri* attanti, in quanto massime depositarie di quella passionalità che apoditticamente viene posta alla base della nozione d'attante. Un discorso del genere, che determina l'uscita della nozione d'attante dal piano di immanenza, è per l'appunto omologo alla sostanzializzazione che caratterizza il "testualismo documentalista", ipotesi di lavoro che, a sua volta, conduce a ritenere che "certi testi siano più testi di altri" e che, al limite, solo i documenti socialmente riconosciuti come tali siano *i veri e propri* testi, in quanto massimi depositari di quella dimensione memoriale che, altrettanto apoditticamente, viene posta alla base della nozione di testo. In quest'ultimo caso è il testo che, uscito dal piano di immanenza, si appiattisce sul suo "simile reale" – cioè sul documento. Qui sta l'omologia con la vicenda dell'attante, che si appiattisce infatti su quel suo "simile reale" che, evidentemente, è la persona. L'uscita dal piano di immanenza, epifenomeno di una risostanzializzazione dei trascendentali della significazione, fa sì – nei due casi – che le strutture semiotiche perdano la loro elasticità e tendano sempre più a recuperare proprietà e attributi dei loro "simili reali" (la persona, il documento) a partire dai quali erano state 1) evinte, 2) astratte in quanto forme e 3) impiegate per oggettivare fenomeni che in termini di sostanza potevano essere completamente dissimili da quegli stessi "simili reali".

Potrà sempre darsi il caso, ovviamente, in cui questa deroga all'immanenza si accompagni a esperienze d'analisi che, per così dire, la dissimulano, mostrando una qualche rodata confidenza locale con logiche differenziali e nessi funtivali e, così, dandosi per "salvata" quell'immanenza di cui tali logiche e tali nessi sarebbero, in fondo, gli indubitabili principi. Basterà tuttavia spingere l'adozione di quegli stessi principi alle sue più intime conseguenze per rivelare se tali analisi ne facciano davvero uso oppure no, attestandosi più volentieri alle soglie di una *immanenza-giocattolo*. Si tratterà, in questo secondo caso, di quella situazione che, con Deleuze e Guattari (1991), si determina quando il pensiero, non riuscendo a concepire l'immanenza come *non immanente che a se stessa*, finisce per non ammetterla se non come *immanente a qualcosa* (un corpo, un documento, insomma una sostanza), un qualcosa – però – che a quel punto non potrà non esigere una fondazione ulteriore, e poco importerà che essa consista nell'intenzione di un autore, nell'aiuto di un Dio o nella giustificazione firmata dai genitori.

Così frainteso, il piano di immanenza rilancia il trascendente e resta un semplice campo di fenomeni che possiede solo in seconda istanza ciò che viene attribuito anzitutto all'unità trascendente. [...] La posizione di immanenza rimane instaurazione filosofica pura, ma nello stesso tempo essa non viene sopportata che a piccole dosi, è severamente controllata e inquadrata dalle esigenze di una trascendenza emanativa e soprattutto creativa. [...] L'autorità religiosa vuole che l'immanenza sia sopportata solo localmente o a un livello intermedio, un po' come in una fontana a terrazze dove l'acqua può brevemente immanere su ogni piano, ma a condizione di provenire da una sorgente più alta e di scendere più in basso. (Deleuze e Guattari 1991: tr. it. 35-36)

5. Dichiarazione d'indipendenza

Ciò che rende interessante – e utile – lo sguardo semiotico risiede proprio nella sua capacità di *procedere formalmente alla gestione delle diverse sostanze attraverso le quali viviamo il senso che ci circonda*. Grazie a questa gestione, come noto, ci è possibile trattare come attante non soltanto una persona ma anche, in linea di principio, un set di lenzuola, una corrente di pensiero, un tipo di illuminazione, un rumore lontano, un clima, un divieto di sosta, cinque minuti, domani, un avverbio, la morte, Tolomeo, l'ascensore, il ghiaccio nello spritz e l'astensionismo alle elezioni. Perché gli attanti, proprio come i testi, non devono essere reperiti, ma – dato che non esistono – inventati. Ecco perché Marrone (2010), giustamente, parla del testo nei termini di una “invenzione”.

Tuttavia, prima che qualche “nuovo” realista costruisca altri mondi (questi sì impossibili) in cui tale “invenzione” sia chiamata a rispondere – come arte di strega – delle peggiori nefandezze del nostro tempo, vale la pena ricordare ciò che essa non ha mai negato. E cioè che lì fuori vi sia qualcosa. La realtà, se si preferisce. Né vorrà mai negare, d'accordo con l'appello morale del Nuovo Realismo (che in questo si professa “modesto”), che sia proprio il suo contare (come *opposizione*, come *limite*, per dirla con lo stesso Ferraris) a renderla reale. Non vedo, dunque, dove stia lo scandalo se qualcuno si chiede come questo suo contare si articoli e possa essere descritto. Non dispiacendomi affatto, da un lato, che la realtà (per esempio l'esperienza in atto) si imponga e conti a prescindere da quello che se ne può sapere e da come se ne parla (per esempio nei documenti ai quali si vorrebbe rimetterla perché diventi un “fatto culturale”), dall'altro lato mi pare che sia proprio il testo – coniato ogni volta con le pelli del mondo che capitano a tiro – a permetterci di renderne conto nei suoi propri termini, termini di un linguaggio *ulteriore*, “discorso muto” (Deleuze 1973: tr. it. 91) tenuto dalle cose stesse.

In definitiva, *se la realtà è dotata di una qualche indipendenza – cosa che tutto sommato mi trova persino d'accordo – il linguaggio le è annesso. E di quell'indipendenza costituisce, precisamente, la dichiarazione.*

Bibliografia

Caputo C.,

2015 *Tra Saussure e Hjelmslev. Ricerche di semiotica glossematica*, Roma, Carocci

Coquet J.-C.,

2008 *Le istanze enuncianti*, Milano, Bruno Mondadori

Deleuze G.,

1973 “De quoi on reconnaît le structuralisme”, in F. Chatelet (a cura di), *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, Paris, Hachette; tr. it. “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo”, in Fabbri P. e Marrone G. (a cura di) *Semiotica in nuce*, 2 voll., Roma, Meltemi, 2000

1988 *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Les Éditions de Minuit; tr. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, Torino, Einaudi, 2004

Deleuze G. e Guattari F.,

1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit; tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 2002

Ferraris M.,

2009 *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza

2012 *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza

Fontanille J.,

2006 “Pratiche semiotiche”, *Semiotiche*, 5, 2006, pp. 161-186

2008 *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF; tr. it. *Pratiche Semiotiche*, Pisa, ETS, 2010

Greimas A.J.,

1983 *Du sens II*, Paris, Seuil; tr. it. *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, Milano, Bompiani, 1985

Greimas A.J. e Fontanille J.,

1991 *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil; tr. it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani, 1996

Lancioni T.,

2011 “Tra passione e narrazione”, in “Vent'anni dopo. Studiare le passioni oggi”, Pezzini I. (a cura di), raccolta di contributi del XXXIX congresso AISS “Passioni collettive. Cultura, politica e società”, Sorrento 14-16 ottobre 2011

Landowski E.,

2004 *Passions sans nom*, Paris, PUF

Lorusso A.,

2010 “Il punto di vista semioculturale”, *Lexia*, 5-6, 2010, pp. 59-80

Si fa presto a dire testo | Edoardo Lucatti

Manetti G.,

- 1998 *Le teorie dell'enunciazione*, Siena, Protagon
2008 *L'enunciazione. Dalla svolta comunicativa ai nuovi media*, Milano, Mondadori

Marrone G.,

- 2010 *L'invenzione del testo. Una nuova critica della cultura*, Roma-Bari, Laterza

Marsciani F.,

- 1995 "Greimas e la filosofia", in A.J. Greimas e la semiotica, per i Documents de travail, Urbino
1996 "Il soggetto dell'enunciazione. Un riesame", parte II della "Premessa" (di cui Isabella Pezzini ha scritto la parte I) alla traduzione italiana di Greimas A.J. e Fontanille J., *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil; tr. it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani
1999 "Del corpo-massa", in Corrain L. e Basso P. (a cura di), *Eloquio del senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri*, Genova, Costa & Nolan
2001 "La testualità e il problema della sua costituzione fenomenologica", in Bertetti P. e Manetti G. (a cura di), *Forme della testualità. Teorie, modelli, storia e prospettive*, Torino, Testo & Immagine
2007 *Tracciati di etnosemiotica*, Milano, Franco Angeli
2011 "A venti anni da Sémiotique des passions. Note in margine a una tavola rotonda", in "Vent'anni dopo. Studiare le passioni oggi", Pezzini I. (a cura di), raccolta di contributi del XXXIX congresso AISS "Passioni collettive. Cultura, politica e società", Sorrento 14-16 ottobre 2011
2012 *Minima semiotica. Percorsi nella significazione*, Milano-Udine, Mimesis
2012 *Ricerche semiotiche I. Il tema trascendentale*, Bologna, Esculapio

Petitot J.,

- 2001 "Le nervature del marmo. Osservazioni sullo 'zoccolo duro dell'essere' in Umberto Eco", in Petitot J. e Fabbri P. (a cura di), *Nel nome del senso*, Milano, Sansoni

Rastier F.,

- 2003 *Arts et sciences du texte*, Presses Universitaires de France; tr. it. *Arti e scienze del testo. Per una semiotica della cultura*, Roma, Meltemi

Ricoeur P.,

- 1974 *La sfida semiologica*, Roma, Armando Editore, 2006