

Premessa, pag. 3

Capitolo 1

La figura retorica prevalente

1.1 Non solo linguaggio ornato:

la retorica dalla topica classica alla società di massa, pag. 8

1.2 Indizi di critica della retorica tra Patrizi e Vico, pag. 10

Francesco Patrizi da Cherso

Giambattista Vico

La nascita dei miti oltre la tradizione sapienziale

1.3 Dalla semantica alla vita quotidiana: l'affermazione dello studio sulla metafora e del simbolismo metaforico, pag. 26

Retorica dell'effetto

Metaforica

Capitolo 2

La generazione del segno tra metafora e metonimia

2.1 La riduzione strutturalista della retorica: asse metaforico e asse metonimico, pag. 38

2.2 Il corpo sociale interagisce con l'ordine simbolico e si ordina di conseguenza, pag. 43

2.3 Il regime di ipermetaforicità secondo Luisa Muraro: il simbolismo metonimico in funzione subordinata, pag. 50

Il movimento metaforico consuma materia viva

Il corpo cessa di parlare per se stesso

2.4 Metonimia necessaria e metonimia possibile, pag. 57

Capitolo 3

Un altro ordine simbolico

3.1 Partire da sé: il vissuto personale fonte di conoscenza, pag. 63

L'essere senza potere

La differenza sessuale dalle donne agli uomini

3.2 L'ordine simbolico del fallo, pag. 76

Il grado zero sessuale

Il ruolo del corpo femminile

3.3 Il simbolismo metonimico elude la volontà di controllo, pag. 84

Linguaggi in presenza di contesti

Le risorse simboliche

3.4 L'autorità liberata dal potere, pag. 95

3.5 Il principio della necessaria mediazione, p. 101

Bibliografia, pag. 111

Premessa

Nel 1981 Feltrinelli pubblica, nella collana Opuscoli, il testo completo di Luisa Muraro “*Maglia o uncinetto: racconto linguistico-politico dell’inimicizia tra metafora e metonimia*”. Come dice il titolo, questo testo è un *racconto*, poiché consiste in un discorso che si propone di rispecchiare la successione cronologica delle idee nel modo in cui si sono formate per l’autrice. Ma pur non presentando alcuna struttura o sistema riconoscibile come tale, questo racconto prende in esame alcuni nodi importanti della linguistica strutturale e li fa incontrare con quelli di altri movimenti di pensiero novecenteschi, quali la psicanalisi e il femminismo. Ma c’è un altro motivo fondamentale per cui questo testo è un racconto: nell’esposizione delle idee, come scrive l’autrice, è sempre presente il *movente materiale* che ha generato il testo, cioè non solo le idee e il loro sviluppo storico-critico, ma anche e soprattutto l’essere corpo, materia, sensazioni, esperienza e in particolare, l’esser corpo femminile.

Questo significa che le ricerche sul linguaggio non prescindono ad esempio dall’esperienza dell’autrice con le classi subalterne della periferia di Milano e dalle loro difficoltà di espressione; e anche, che l’analisi del nostro sistema concettuale e degli “strumenti simbolici” di cui si serve, muove direttamente dai problemi materiali affrontati da molte persone (tra le quali probabilmente anche l’autrice) e irrisolti sul

piano speculativo: la generazione materiale del segno; la generazione da un uomo e una donna in molte sue implicazioni; la dinamica sociale dei due sessi; l'esperienza muta di ciò che non è codificabile all'interno dei processi simbolici dominanti (*l'ordine simbolico*); l'esperienza, vissuta con sofferenza, del *distacco tra piacere e sapere*, cioè della scissione tra il regime del vero/falso e le capacità conoscitive connesse al piacere, nonostante autorevoli esempi, ormai da decenni, si preoccupino di rendere conto del contatto tra le due cose - si pensi a Foucault che rileva come anomalia il fatto che il piacere non sia considerato fonte di verità, malgrado "taccia quando mente e dica il vero quando parla"; oppure a Milan Kundera che, nel suo saggio sull'arte del romanzo, considera la conoscenza l'unica "morale" del romanzo, unica norma che esso deve rispettare all'interno dell'immensa possibilità degli strumenti linguistici a sua disposizione.

L'analisi del linguaggio di Muraro prende le mosse dallo schema degli assi incrociati di Jakobson, secondo cui la generazione primaria del significato avviene sulla doppia direttrice simbolica della metafora e della metonimia (selezione e combinazione). Ma ciò che emerge da subito come problema è la natura del rapporto tra questi due tipi di produzione simbolica, la cui dinamica sembra legata sotto molti aspetti alle esistenze di individui e parti di società le cui esperienze vengono ignorate o *ridotte al silenzio*, la cui produzione simbolica cioè è nulla o relegata all'imitazione meccanica (come in quella che Freud considerava la "coazione alla ripetizione").

L'inimicizia di cui si parla nella seconda parte del titolo (quella tra metafora e metonimia) non viene intesa come netta contrapposizione tra processi inconciliabili, ma come articolazione di un processo unitario – che ha origine quando "uno prende a parlare" e che si

svolge all'interno di una *normalità* simbolico-sociale. In questa articolazione emergono due modi interdipendenti di elaborazione simbolica, la cui complicità non è chiara e probabilmente non è nemmeno equilibrata, come ha ritenuto la quasi totalità degli interpreti dello schema degli assi incrociati.

Muraro, riconoscendo nella pratica metonimica una possibilità di affrancamento delle soggettività deboli, indica allo stesso tempo che questo non presuppone l'esistenza di corpi "pre-linguistici" all'interno dell'ordine simbolico in cui viviamo, ma *corpi sociali selvaggi e ordinati*. La possibilità di acquisire capacità linguistica fa già parte del simbolico anche per i primi, e in questo si esclude l'ipotesi di un grado zero del linguaggio, in cui sarebbe assente lo scarto retorico. Il presupposto del riconoscimento di questa possibilità è, invece, la chiarificazione della funzione di queste due figure retoriche all'interno del sistema concettuale prevalente:

- *l'asse metaforico*, che opera nel senso della selezione e della sostituzione dei significati, quindi della generalizzazione e dell'astrazione che *allontanano* le parole dalle cose, in un moto che si potrebbe definire "ascendente";

- *l'asse metonimico*, che combina e collega, non generalizza in quanto i significati sono implicati nel contesto e "prendono senso attraverso i riferimenti e le associazioni", per cui funge da ostacolo al moto ascendente della metafora verso l'astrazione, ma in qualche modo è sembrata - soprattutto nello strutturalismo - indispensabile come continua riserva di senso per la produzione metaforica, esempio immanente al linguaggio del *contatto* tra le parole e le cose.

Più che una collaborazione pacifica, il rapporto tra metafora e metonimia sembra perciò essere una concorrenza: tale concorrenza è secondo Muraro squilibrata a favore della produzione metaforica, che

sfrutta le risorse metonimiche restituendo solo parte di esse, mentre molta parte verrebbe “cancellata” dal processo di sostituzione. Molta parte che vuol dire “pezzi interi di esistenza” condannati per esistere al silenzio o alla ripetizione. Tutto ciò sembra svelare l’esistenza di uno “scollamento” tra le cose e le parole che caratterizza da principio ogni generazione dei significati interna alla nostra civiltà (e interna a quello che Muraro chiama il *regime di ipermetaforicità*).

La nostra cultura e la società che ne deriva risultano imbrigliati in un tentativo infinito di “integrale ripresentazione del mondo” attraverso parole, figure, immagini cioè astrazioni, generalizzazioni, razionalizzazioni che nel meccanismo della selezione e della codificazione dei significati escludono parti consistenti di realtà e finiscono spesso col trasformare le cose in segni di qualcos’altro e qualcos’altro ancora, così via fino a divenire segni di niente.

Ma le pratiche “sovversive” rispetto a questa sorta di perdita d’esperienza del regime ipermetaforico fanno già parte dell’ordine simbolico, in atto o in potenza, emergono o rimangono nel silenzio rispetto all’ordine simbolico dominante in relazione ai “movimenti” dell’ordine sociale e alle loro reciproche implicazioni. Alcune di queste pratiche sono anch’esse dei moventi per il racconto di Muraro, come ad esempio l’esperienza individuale e collettiva dei percorsi di autoscienza, di riappropriazione del sé e di condivisione di esperienze tra donne al di là dell’ordine patriarcale, e quindi della presenza fisica e morale dell’autorità maschile; e anche, le esperienze educative che cercano di recuperare il contatto tra piacere e sapere, conoscenza e gioco, e ogni pratica spirituale ignorata dai modelli educativi principali. Come il college povero sognato da Virginia Woolf (ne *Le tre ghinee*), dove tra le altre cose si impara “l’arte dei rapporti umani, l’arte di comprendere la vita e la mente degli altri”.

In questo testo tento di ripercorrere alcuni tratti salienti del rapporto tra retorica, linguaggio e società moderna, ad iniziare dal declino umanistico della topica aristotelica e dal contemporaneo emergere di prospettive linguistiche e simboliche diverse o opposte ad essa - la retorica di Francesco Patrizi e in particolare alcune questioni linguistiche poste dal riaffiorare della tradizione alchemica; l'intepretazione dei miti di Giambattista Vico in relazione alla sua filosofia del *verum-factum*; l'ascesa della retorica umanistica e il declino, inversamente proporzionale ad essa, dei trattati normativi classici. Fino ad arrivare alla svolta novecentesca che prende in considerazione la pervasività spesso occulta di alcuni aspetti retorici e simbolici nelle comunità linguistiche contemporanee, e ha generato la nuova retorica, attenta soprattutto al ruolo particolare di alcuni dei tropi classici all'interno del nostro sistema linguistico-concettuale.

I problemi posti da *Maglia o uncinetto* - e dagli altri testi di Luisa Muraro e delle altre donne del *pensiero della differenza sessuale* - mettono in rilievo l'interdipendenza tra l'ordine simbolico, in cui sono inserite e agiscono le figure retoriche prevalenti della nostra civiltà, e l'ordine sociale patriarcale.

Capitolo 1.

La figura retorica prevalente.

1.1 Non solo linguaggio ornato: la retorica dalla topica classica alla società di massa.

Che i problemi classici della retorica riguardassero in qualche modo anche le forme della comunicazione e del linguaggio nella modernità, è stata una constatazione di molti studiosi del '900, e di varie discipline. Se ci atteniamo ad esempio alle analisi storiche di Roland Barthes in merito¹, scopriamo che i trattati di retorica veri e propri si vanno pian piano esaurendo fino alla fine del XIX secolo: o meglio, si esauriscono i testi di autori che intendevano fornire le “norme” riguardo all’uso delle figure nel linguaggio, per lo più poetico (“ornato”). Nello stesso periodo o poco dopo però, nascono nuove discipline che studiano il linguaggio da diversi punti di vista (linguistica, semantica, fonetica, etc.) e altre che invece sono interessate ai problemi linguistici in quanto caratteristici di sistemi e codici culturali da esse indagati (sociologia, psicologia, etnologia). Anche molti testi di filosofia, dagli inizi del '900 in poi, diventano sempre più “metalinguistici”. E le forme retoriche, divenute obsolete il loro studio sistematico, sembrano dissolversi – se così si può dire – di fronte ai nuovi concetti che interpretano le diverse forme linguistiche, e soprattutto sembrerebbe perdere interesse lo studio

¹ Cfr. R. Barthes, *La retorica antica*, Bompiani, Mi 2000⁵ (Parigi 1970), in particolare il paragrafo *Morte della Retorica*, pagg. 45-51.

della capacità persuasiva del linguaggio, che tanta fortuna aveva avuto nel mondo classico greco e romano².

Tuttavia, la società di massa come nuova dimensione culturale che si va formando tra '800 e '900, non prescinde dall'uso del linguaggio figurato, sebbene non conosca più nuovi teorici normativi della retorica; anzi, la sua struttura economica sempre più complessa e l'affermarsi in Occidente di Stati-nazione tanto forti quanto culturalmente eterogenei³, insieme all'espandersi della tecnologia dell'informazione, impongono un'attenzione rinnovata all'uso pubblico del linguaggio e alle forme di comunicazione e persuasione collettiva. La cultura di massa parla spesso e volentieri attraverso simboli, a volte totalmente originali, il più delle volte stratificati nel fertile terreno della civiltà greco-latina da cui deriva. Del resto, molte nuove discipline non tardano a chiedersi da dove provengano tanti *habitus* mentali e concettuali che attraversano i linguaggi della scienza, della politica, della filosofia e che spesso in passato erano stati dati per scontati (ad esempio, il ruolo dell'*inconscio* nei processi cognitivi è diventato oggetto di studio non solo della psicoanalisi, anche se non sempre è stato chiamato in questo modo ciò che non è "davanti alla coscienza"). Tra i primi campi di ricerca, quello linguistico-strutturale, e subito dopo l'antropologia che si è ispirata ad esso, hanno compreso che la decadenza della tradizione retorica non significava la scomparsa del linguaggio figurato, ma al contrario richiedeva un ripensamento della retorica attraverso nuovi strumenti d'indagine (diversi da quelli della *topica* classica che comunque restava un patrimonio da riconsiderare) che ne individuassero i caratteri storici e la sua influenza nella nostra cultura. "Una

² Barthes racconta (*ivi*, pagg. 13-14) che le risorse dell'*ars retorica* furono usate per la prima volta a Siracusa dopo il 485 a.C., quando la sommossa popolare vittoriosa contro i tiranni Gelone e Gerone generò alla sua fine grossi problemi di redistribuzione delle terre, che furono affrontati con l'uso dell'eloquenza di fronte alle giurie popolari. Per questo Barthes sostiene che "la retorica (come metalinguaggio) è nata dai processi di proprietà".

³ "L'avvento delle masse in politica si tradusse effettivamente in un aumento del ruolo svolto dal coinvolgimento emotivo e dalla comunicazione simbolica nella vita politica. La lotta politica di massa richiede oggetti in cui in forma sintetica e semplice siano riassunti i principi dei movimenti cosicché i singoli possano identificarsi in essi. Questo compito è svolto dalle bandiere e dai

prospettiva centrata sul simbolico”⁴ sembrava non potersi escludere da parte di chi intendeva studiare la lingua e le lingue come fenomeni storici e sociali, anche se questo può risultare un ostacolo che complica le cose.

La differenza fondamentale tra tale tipo di approccio moderno “a prospettiva simbolica” rispetto al modo classico di dissertare di tropi, consiste allora nella consapevolezza che studiare la retorica non può più significare studiare esclusivamente il linguaggio traslato e riconosciuto come tale, *in primis* quello della poesia e dell’oratoria giudiziaria, ma deve estendersi a molte altre forme di espressione, compresa quella del discorso quotidiano, e anche ad altri sistemi di significazione. Tanto più che la settorializzazione delle discipline e gli specialismi linguistici rendono sempre più necessaria una decodificazione che chiarisca i diversi schemi concettuali ed eventualmente ne sveli gli “artifici”.

1.2 Indizi di critica della retorica tra Patrizi e Vico.

Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597).

Eppure, facendo un passo indietro nella nostra storia e arrivando agli albori dell’epoca moderna, scopriamo che la preoccupazione “simbolico-sociale” per l’uso dei tropi e la loro influenza sulle “cose private” non era del tutto assente nemmeno allora. Esempio è la figura di Francesco Patrizi, vissuto nella seconda metà del ‘500, quando la crisi dell’assetto istituzionale dell’Europa e l’affermarsi delle monarchie erano strettamente connessi alla diffusione del sapere volgare e alla ridefinizione dell’*imago mundi* aristotelica. Patrizi oppone all’enciclopedia peripatetica, sulla cui precettistica si era

simboli”, Stefano Cavazza, *Società di massa*, p.43, in *Introduzione alla Storia Contemporanea* curata da Paolo Pombeni, Il Mulino, 1997.

⁴ Nell’introduzione a Luisa Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico dell’inimicizia tra metafora e metonimia*, Manifestolibri, Roma 1998² (1981¹), Ida Dominijanni racconta della diffidenza nei confronti di “una prospettiva centrata sul simbolico che una come me, iniziata alla filosofia a una scuola marxiana, non poteva non provare. Già su questo” – aggiunge però subito dopo – “ci sarebbe da dire, perché a chi ha avuto basi marxiane il dubbio che la teoria

formato molto sapere del Basso Medioevo, fino alla prima metà del '500 (il riferimento principale era la *Poetica* di Aristotele), una nuova scienza del discorso e del linguaggio poetico, che si rifà ad un sapere più antico, quello dell'originaria tradizione *sapienziale*, giunta per diverse vie fino alle soglie dell'epoca moderna – attraverso i testi neoplatonici, ermetici e l'*ars combinatoria* di Lullo. I dialoghi sulla storia del 1560⁵ ad esempio, risentono dell'influenza dell'Accademia padovana degli Infiammati di Sperone Speroni, preoccupati dell'enciclopedismo e della volgarizzazione del sapere, e dei tentativi di riforma della dialettica e della retorica di Sturm e di Ramo. La proposta di Speroni di un “sapere peripatetico adeguato ai tempi”⁶, fondata su un aristotelismo critico e attento alla crisi del sapere, intendeva fornire al “volgo” un codice comune per i diversi e contrastanti linguaggi che minacciavano al suo interno il tessuto sociale. Ma il *furor platonico* della parola e della poesia allontanavano Patrizi dalle tradizioni accademiche in cui era inserito e da quella che egli considerava la funzione veicolare-espressiva-strumentale del linguaggio affermata dalla precettistica aristotelica. La disciplina linguistica peripatetica, secondo Patrizi, distaccava l'uomo e la parola dalla verità e dalle cose: i libri e i commenti umani si erano sviluppati in modo da fraporsi e ostacolare i rapporti tra la coscienza umana e il mondo esterno. Era necessario quindi che la retorica e la storia divenissero parte di una nuova scienza vera e rigorosa, dove *narratio* e *verba* restituissero *res* e *actiones* del passato, contro la retorica

del linguaggio c'entri con la teoria del Capitale e del valore e che l'ordine simbolico sia costitutivo dell'ordine sociale, prima o poi viene”.

⁵ Francesco Patrizi, *Della historia diece dialoghi*, In Venetia, appresso Andrea Arrivabene, 1560, dove si narra dell'incontro avvenuto a Bologna tra alcuni ex-studenti di Padova, tra cui lo stesso Patrizi, dopo la peste del 1555.

⁶ Cesare Vasoli, *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni Ed., Roma 1989, p. 32. Vasoli dipinge in questo modo l'esperienza politica e culturale degli Infiammati: “l'iniziativa degli 'Infiammati' non fu priva di successo, proprio perché forniva anche a ceti poco 'addottrinati' dei 'modelli' di pensiero e di comportamento etico-politico collaudati da un magistero più che millenario, ben disposti nella loro compiuta 'imago mundi' e, soprattutto, sottratti al loro universo linguistico originario e resi accessibili con la loro 'traduzione' nella lingua e nei modi stilistici e retorici ormai dominanti”, *ivi*, p. 31.

classica e i suoi *loci communes* che distaccavano il linguaggio dall'antica identità con l'essere ("i principij primi del parlare"⁷).

La narrazione storica non può limitarsi alle gesta dei Re, alla cronaca "ciceroniana" che loda le cose fatte pubblicamente, ma deve includere l'immensa quantità dei fatti del mondo attraverso la parola dell'Essere e lo stile socratico della *dotta ignoranza*. La storia per Patrizi non si può ridurre a classificazione di eventi, né riguardare solo quelli umani: deve essere piuttosto la multiforme memoria di tutte le cose derivate dal libro dell'anima, cui il filosofo deve volgersi al di là dei testi umani e ritrovare l'antica sapienza che pone in corrispondenza *res et signa*, uomo e natura, corpo e anima (in questo Patrizi è vicino all'esperienza contemporanea di Giordano Bruno). Gli archetipi esemplari di questa rinascita saranno i linguaggi-immagine (come i geroglifici cinesi e giapponesi) in cui si ritrovano tracce concrete di tale corrispondenza, al contrario del *logos* greco-latino; l'*auctoritas* dei classici si estinguerà di fronte al furore e allo stupore divini, che aprono il libro dell'anima - attraverso la malattia e il delirio - e diventano metafore della rivelazione sapienziale.

Nei dialoghi sulla retorica⁸ Patrizi espone in modo compiuto la sua proposta in opposizione agli schemi concettuali aristotelici. Retorica e oratoria classica, più che arti sono "osservazioni" e "perizie", derivate dalla pratica degli usi linguistici"⁹, fatte solo di precetti e modelli da imitare, incapaci di esprimere le proprie cause e quindi di ottenere la dignità di arti. Le tecniche retoriche sono l'ultimo lascito delle prime forme di parola poetiche e filosofiche (ancora appartenenti all'originario linguaggio orfico), che hanno contribuito a trasformare queste ultime in strumenti della persuasione giudiziaria e politica.

⁷ Francesco Patrizi, *op. cit.*, citato da Vasoli per evidenziare la particolare "tessitura" linguistica di questo testo del Patrizi, in C. Vasoli, *op. cit.*, p. 38.

⁸ Francesco Patrizi, *Della Retorica dieci dialoghi*, ristampa anastatica dell'edizione Venezia 1562, Conte, Lecce 1994.

⁹ C. Vasoli, *op. cit.*, p. 106. Dice Patrizi, in chiusura dell'ottavo dialogo sulla retorica: "Il qual procedimento dell'altre cagioni, dalla finale, non havendo i Retori, ne gli oratori, veduto, ne insegnato, ei non si potrà la loro arte, veramente dir arte vera" in F. Patritio, *Della Retorica...*, cit., p. 48 v.

“Beato il mondo” dice Patrizi citando il gran mago che lo aveva erudito in merito, “s’egli non vi si fossero introdotti, tanti ornamenti de’ parlari, e’ quali ci hanno oscurato la scienza delle cose...et cotanto danno ci siamo noi avanzati dalla vaghezza, et dalla dolcezza della pronuncia, la quale nacque di molto avanti a que’ tempi, che gli huomini, perduto il vivere in santa pace loro, misero ad uso i tribunali, et le consulte.”¹⁰ Secondo Patrizi, in questo d’accordo con Vico (come vedremo tra un po’), erano i legislatori - oratori *deliberativi* e *giudiziari* - all’origine delle istituzioni e delle regole del parlare, e gli antichi maestri – Empedocle, Corace e Tisia – avevano ripreso il metodo oratorio senza riuscire a liberarsi dalla rigidità originaria del suo uso giudiziario. Ecco così spiegata a suo modo la nascita della retorica, secondo il mito sapienziale. E’ rimasta negli uomini la memoria del tempo mitico dopo lo “stordimento”, ma poiché tale memoria fu anche la causa della rovina, gli uomini hanno paura a manifestarla e gli stessi principi preferiscono far finta di seguire la sapienza volgare perseguitando chi si permette di dire la verità e oscurandoli attraverso le “scienze, insegnate in enigmi, in favole, in figure, in numeri, in sacrari, sotto silentio, e in mille altri nascosti modi”¹¹ (in queste parole riecheggiano sicuramente le tormentate esperienze personali di Patrizi al cospetto della Chiesa cattolica controriformista). E’ l’intera società umana dunque che si è formata dalla “servitù della paura”, e il linguaggio e le istituzioni rispecchiano questa genealogia. La conoscenza vera delle cose e delle loro relazioni si arresta di fronte alla precarietà del discorso umano, che si moltiplica a partire dai nomi stessi ed è incapace di intendere le origini. Retorica, potere, guerra sono tra loro connesse in modo da resistere alle intemperie della storia, anzi il trionfo dell’oratoria avviene proprio nei periodi di instabilità istituzionale e di crisi della società, quando il linguaggio diviene strumento di utilità pubblica che affascina e nasconde e la pura forza della parola detta le leggi (come in Sicilia dopo i tiranni, nella democrazia ateniese e nella Roma repubblicana).

¹⁰ *ivi*, p. 31v.

La retorica classica ha compiuto, per Patrizi, un vero e proprio atto di violenza, scalzando la morale, la storia, la poesia e appropriandosi di procedimenti propri di ogni linguaggio umano, specie di quello narrativo, facendoli diventare “strumenti di forza e di dominio pubblico”¹². Del resto, “huom violento et di lignaggio di tiranno”¹³ è l’oratore. Se la retorica si addiceva alle repubbliche, cioè ai governi di moltitudini dove la legge fondata sull’opinione e l’uomo di plebe privo di ragione avevano la meglio, tuttavia essa diveniva utile strumento di potere anche nelle mani dei tiranni, consapevoli dell’autorità della parola classica e di come tale parola potesse divenire utile a giustificare i soprusi. Pur in condizioni sfavorevoli – monarchie, imperi – la funzione della retorica non era venuta meno, ed è per questo che secondo Patrizi la rinascita dell’oratoria classica operata dagli umanisti era artificiale, antistorica e con significati e finalità ben diverse da quelle degli oratori classici. Occorreva invece liberarsi della precettistica classica e fondare una rigorosa dottrina del parlare umano, che tenesse conto della contingenza storica e del continuo mutamento derivato dall’essere, il linguaggio umano e le sue “chiavi”, sempre e inevitabilmente nelle mani della Natura. La nuova scienza non doveva più essere preda dell’opinione e del probabile, perché ciò avrebbe generato confusione nella dottrina del parlare e quindi anche nel sapere umano (Ramo: Aristotele aveva indicato col termine *retorica* ciò che invece riguardava la *dialettica* come dottrina, comprendendo così un ampio contesto di materie suscettibili di conoscenza probabilistica e usando metodi dimostrativi parziali come l’*entimema*)¹⁴.

La nuova scienza doveva essere fondata sulla sapienza e sulla ricerca del vero, lontana dalla pratica utilità e dall’opinione. Tale, secondo Patrizi, era la dialettica in senso platonico: “arte del dividere, del comporre e del difinire”¹⁵, cioè imitazione della realtà e non dei

¹¹ *ivi*, p. 7 v.

¹² C. Vasoli, *op. cit.*, pag. 102.

¹³ F. Patrizi, *Della Retorica...*, cit., p. 40 v.

¹⁴ cfr. C. Vasoli, *op. cit.*, pp. 107-108.

¹⁵ F. Patrizi, *Della Retorica...*, cit., p. 61 v.

modelli. “Alla retorica restava il compito dell’*ornamentum* - ci dice Vasoli tirando le somme - volto a far rinascere la forza ‘maravigliosa’ dell’antico linguaggio sapienziale”¹⁶.

Come prevedibile, la *rivoluzione del furore* di Patrizi trovò la quasi totale censura da parte della Sapienza romana, dove egli arrivò nel 1592 con la speranza che il suo programma di rinnovamento fosse accolto dai personaggi eminenti del Pontificato romano (come il cardinale Ippolito Aldobrandini, futuro Clemente VII); ma questa illusione svanì presto. Tanto più che nel lungo periodo passato tra le corti di Modena e Ferrara (’76-’92) le sue idee eterodosse erano state usate in modo funzionale alla difesa della libertà di queste terre minacciate dalla Controriforma e dall’impero papale in espansione. Ma al di là all’ostacolo contingente del Papato, le riflessioni e i progetti di Patrizi sono gradualmente finiti nell’oblio, dagli inizi del secolo dei *lumi* e della *ragione*, insieme a tutte o quasi le altre ricerche e meditazioni di matrice ermetico-sapienziale e alchemico-qualitativa. Motivazioni storiche, scientifiche e anche i ritrovamenti geologici e archeologici rendevano sempre più improbabile la genealogia supposta dalla tradizione ermetica, che sparì gradualmente dai testi ufficiali per continuare a sopravvivere deformata e lacerata nell’*underground* nebuloso delle sette magiche della nascente civiltà moderna¹⁷ (che del resto si preoccupava nel frattempo di reprimere streghe e stregoni con i suoi raffinati metodi inquisitori). Il pensiero quantitativo seicentesco e l’ideale settecentesco della ragione illuminatrice sceglievano, attraverso diverse fasi, di ridurre al silenzio questa e altre tradizioni, ma dovevano fronteggiare le conseguenze di ciò nello sviluppo di un corpo sociale costretto a corrispondere sempre di più alle “regole” della ragione. Tale metodo storico-riduzionista, insieme al meccanicismo che si affermava in fisica grazie a Galileo e

¹⁶ Vasoli, *op. cit.*, pag. 108.

¹⁷ “La nascita del pensiero scientifico moderno ha cancellato la concezione secondo cui il mondo era attraversato da una grande *corrispondenza* che, mediante la circolazione fra interno ed esterno, alto e basso, permetteva un’apertura sul mondo stesso. Secondo il pensiero alchemico-qualitativo, infatti, l’azione sulla materia si rifletteva anche sul soggetto dell’*opus* in modo tale che la trasmutazione investiva sia il macrocosmo che il microcosmo-essere umano.” Nicoletta Poidimani, *L’utopia nel corpo. Oltre le gabbie identitarie molteplicità in divenire*, Mimesis, Mi 1998, pag. 40.

Newton, conquistava gradualmente i vari campi del sapere, estendeva i confini dei propri modelli epistemologici, forte di una *ratio* che diventava tanto più forte quanto più dimenticava la tradizione che l'aveva generata (o meglio: determinati aspetti di quella tradizione). Francis Bacon è forse, insieme a Newton, uno dei simboli incarnati di questo paradosso: pur rappresentando un punto di riferimento per l'interpretazione dei miti classici in prospettiva neoplatonica e rinascimentale¹⁸, spiana altresì la strada della scienza moderna attraverso la formulazione del metodo induttivo e la teorizzazione del *regnum hominis* sulla Terra. Ma soprattutto, il ruolo culturale di Bacone credo non si possa scindere dal suo ruolo politico di inquisitore che “teorizzava l'estorsione dei segreti alla natura mediante le stesse tecniche di tortura utilizzate nei processi per stregoneria”¹⁹: il diritto-dovere dello scienziato di leggere e spiegare la Natura attraverso il gran libro inventato dalla fisica, corrispondeva al diritto-dovere dei rappresentanti delle istituzioni di eliminare i comportamenti ritenuti potenzialmente nocivi, mettendo *sotto controllo* tutta la società. Entrambi i settori del sapere, quello scientifico e quello politico-giudiziario, avevano in comune il bisogno di una rigidità normativa nella formulazione degli schemi concettuali e nella loro applicazione pratica, pena la perdita del controllo sulla realtà. E dato che questo rischio era (ed è) sempre dietro l'angolo per ogni sistema interpretante, soprattutto se appena nato, per la scienza e la politica del Seicento probabilmente risultava ancora utile contare sulla precettistica oratoria classica e su un sistema di norme che continuassero a regolare dall'alto le capacità simboliche degli individui e fornissero efficaci strumenti argomentativi all'occorrenza. Nonostante il rinnovamento formale degli strumenti e del linguaggio,

¹⁸ cfr. Francesco Bacone, *De sapientia veterum* (1609), in *Scritti Filosofici*, a cura di Paolo Rossi, UTET, To 1975, pp. 439-509.

¹⁹ *ivi*, pag. 39. Scrive Fritjof Capra: “A partire dal Seicento la fisica è stata l'esempio più fulgido di una scienza 'esatta', ed è stata presa a modello da tutte le altre scienze [...] Si pensava che la materia fosse la base di ogni forma di esistenza e il mondo materiale veniva visto come una moltitudine di oggetti separati riuniti in una grande macchina. Come le macchine fatte dall'uomo, si pensava che anche la macchina cosmica fosse composta da parti elementari.”, in F. Capra, *Il*

non era certo l'*imago mundi* aristotelica ad essere stata eliminata dal processo riduzionistico.

Giambattista Vico (1668-1744).

Anche Giambattista Vico, come Patrizi, fonda la sua ricerca su basi platoniche, come egli stesso più volte sottolinea. Di conseguenza, anch'egli si preoccupa di rilevare l'ambiguità di un sapere preda di opinioni e passioni al fine di fondare una scienza universale e giusta. Ma probabilmente qui finiscono le analogie tra i due pensatori: la sua polemica si estende infatti al di là del sapere medievale e riguarda soprattutto la svolta scientifica che tra '600 e '700 inaugura quella che ora chiamiamo epoca moderna. Ma soprattutto, Vico mette in discussione l'intera matrice sapienziale del linguaggio, compresa la convinzione che i geroglifici racchiudessero un sapere divino secondo le teorie che si rifacevano ad Ermete Trismegisto. Occorre infatti per Vico distinguere tra la storia delle nazioni gentili (storia profana) e quella del popolo ebraico, eletto da Dio e per questo testimone della sapienza divina che si manifesta attraverso la Provvidenza (storia sacra). La confusione tra queste due storie ha generato e continua a generare al suo tempo gli errori del sapere umano e l'ignoranza della potenza divina.

Questa distanza del platonismo vichiano dalle filosofie rinascimentali e protomoderni rendono complessa l'analisi della sua filosofia ed evidenziano la particolarità della sua figura di ricercatore nel suo contesto storico. L'*Autobiografia*²⁰ che egli scrive nel 1725 rende manifesta questa difficoltà di adattamento alla sua epoca (simboleggiata dal famoso rifugio nelle selve di Vatolla, lontano dalle "mode" dell'epoca); tuttavia, nell'*Autobiografia* non viene citata la sua giovanile canzone *Affetti di un giovane disperato* del 1693, un testo in cui i riferimenti alla tradizione sapienziale ("con le colpe i nostri mali crebber sugli altri delle prische etati") e in generale alla

punto di svolta. *Scienza, società e cultura emergente*, Feltrinelli, Mi 2000⁷ (New York 1982), p. 42.

²⁰ G.B. Vico, *Autobiografia* (1725-28), Einaudi, To 1970.

cosmologia epicureo-lucreziana, si oppongono alle sue convinzioni dell'epoca successiva²¹. “Al meccanicismo e al corpuscolarismo della scienza moderna”, nota Paolo Rossi, “Vico contrappone in sostanza una cosmologia di origine gnostico-cabalistica nella quale si riaffacciano, in pieno Settecento, i motivi della tradizione ermetica e i temi vitalistici del *Timeo* platonico”²²: l'attenzione posta da Vico nei confronti dell'elemento qualitativo della materia (“manifestazione esteriore di una *virtù* o *conato* che ne costituirebbe l'essenza profonda”²³) si oppone alla riduzione cartesiana della materia a sola *estensione* misurabile quantitativamente - questo tema si trova già nel *De Antiquissima*²⁴, anteriore di circa vent'anni rispetto alla *Scienza nuova*. Ma se nel *De Antiquissima* i referenti della metafisica vichiana sono ancora i testi della sapienza italica nata dalle civiltà preelleniche (egizio-ionico-etrusche), poco dopo Vico inizierà a maturare la convinzione che tale sapienza sia stata originariamente esposta nei testi biblici ed è riposta nella storia ebraica, appartenente alla storia “divina”, attraverso cui si può ripercorrere l'intera storia del genere umano. In opposizione a Epicuro, Bayle, Machiavelli, Hobbes, Spinoza e l'Ermetismo, i fini particolari degli uomini e delle nazioni servono in realtà al *fine universale della divina provvidenza*, che regge tutte le vicende umane e terrene. Non esiste una sapienza divina riposta nei simboli linguistici, poiché questi non sono altro che rappresentazioni sensibili - *miti* - che risalgono all'epoca in cui l'uomo era dominato dai sensi (*età degli dei*). I barbari che popolarono le origini della storia profana hanno il ricordo della perfezione divina sepolto dentro il loro animo, che li conduce al risveglio di una elementare vita religiosa durante l'interazione con le forze della

²¹ G.B. Vico, *Affetti di un giovane disperato* (1693), in *Autobiografia. Poesie. Scienza nuova*, a cura di Pasquale Soccio, Garzanti, Mi 2000, pp. 273-276. Sull'omissione di questa poesia nelle memorie di Vico, Rossi scrive: “Vico, in quel suo scritto [*Autobiografia*, cit.] proiettava all'indietro nel tempo, attribuendoli agli anni della giovinezza, giudizi e posizioni e valutazioni propri dell'età matura”, in P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa 1969, p.16.

²² *ivi*, p. 33.

²³ *ivi*, p. 33.

²⁴ G.B. Vico, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda. Liber primus sive metaphysicus*, (1710), Signorelli, Roma 1969.

natura²⁵. I miti non sono invenzioni o allegorie consapevoli e fondanti della società umana (che al contrario discende dai *legislatori* e non dai filosofi antichi), tuttavia da essi possiamo ricostruire le collettività che di volta in volta li hanno generati, le loro istituzioni e i costumi sociali, ma soprattutto il loro primitivo sistema concettuale elaborato per spiegare gli eventi naturali, basato su *caratteri poetici e universali fantastici*. Non era dunque un processo di astrazione che li guidava, poichè “metafisica, logica, poetica, fisica, astronomia, geografia, cronologia furono tutte poetiche”²⁶. Ma la nascita di queste discipline appartiene per Vico già alla seconda epoca, quella in cui domina la fantasia dopo i sensi e che egli chiama *età degli eroi*. Il mito (parola che Vico assimila sostanzialmente alla “forma poetica”) è il modo d’espressione originario che precede la prosa, perché dopo la gestualità il parlare è emerso attraverso i geroglifici e le rappresentazioni sensibili - metafore, immagini, somiglianze - prima di divenire di uso letterale ovvero formalizzarsi nella lingua umana razionale (durante l’epoca della ragione, cioè l’*età degli uomini*).

Affine alla poesia, la metafora è dunque il naturale modo di spiegarsi le cose, attraverso questa “l’uomo ignorante si fa regola dell’universo”²⁷ e interpreta tutto a partire da sé e dall’ambiente circostante (espressioni come “braccio di fiume” o “lingua di mare” sono manifestazioni di tale processo). Questa è per Vico la *metafisica fantasticata*²⁸, cui appartengono tropi, mostri e trasformazioni poetiche che egli indaga nella *Scienza nuova* in quanto “necessari

²⁵ cfr. su questo E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Mi 1982 (Parigi 1912), in particolare le sue analisi sull’organizzazione e le classificazioni concettuali delle società totemiche, che rivelerebbero un’origine sociocentrica della sistematica di ogni relazione tra esseri umani e cose e tra le cose stesse, sulla base dei raggruppamenti primitivi e delle conseguenti “simpatie” nei confronti di determinati esseri rispetto ad altri. Durkheim suppone che ci sia stata un’originaria confusione dei domini della natura e che “questo stato di indistinzione si trova alla base di tutte le mitologie” (*ivi*, p. 258): le spiegazioni dei primitivi, che appaiono a noi paradossali, sono in realtà le più semplici che il loro pensiero possa rappresentarsi, per cui non c’è niente di soprannaturale in esse, e lo spirito religioso che le pervade ha sempre cercato di spiegare la costanza e la regolarità degli avvenimenti, cioè proprio quell’ordine naturale che anche il pensiero logico ha sempre indagato (e anche del nostro pensiero logico le forme religiose elementari sono matrice).

²⁶ P. Rossi, *op. cit.*, pag. 58.

²⁷ G.B. Vico, *Scienza nuova* (1725), in *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Mi 1990, p. 589 [405].

²⁸ *ivi*, pp. 587-642 [404-501].

modi di spiegarsi di tutte le prime nazioni poetiche”²⁹: dell’indagine di essi e quindi della ricostruzione etimologica delle parole non può fare a meno alcun tipo di ricerca storica, filologica o filosofica.

Dal punto di vista della storia della retorica, è evidente la differenza tra queste spiegazioni e la precettistica classica, che invece si faceva forte proprio del considerare le figure come “ingegnosi ritruovati degli scrittori”³⁰. Ma non è solo questo l’aspetto innovativo: Vico opera infatti la prima riduzione all’interno dei tropi di origine greco-latina, ammettendone come originari solo quattro - metafora, metonimia, sineddoche e ironia - i quali formano insieme la *topica sensibile*³¹ originaria. La nascita delle lingue colte è “contadinesca”, l’astrazione razionale proviene cioè da un primitivo “trasporto del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi e delle umane passioni”³²: sono le *metafore* che traducono l’ignoto attraverso il noto, soprattutto per le cose inanimate, ma anche le *metonimie*, con cui i primi poeti nominarono le cose per mezzo delle idee più particolari e sensibili (autori per le opere, soggetti per le loro forme e attributi, cause per effetti: “la Povertà brutta, la Vecchiezza triste, la Morte pallida”³³); le *sineddoci*, che nominarono gli universali con i particolari, gli interi con le parti (i “mortalì”, il capo per l’uomo, il tetto per la casa, la materia per il tutto formato); l’*ironia*, “formata dal falso in forza d’una riflessione che prende maschera di verità”³⁴. I popoli hanno successivamente operato una *contrazione* dalle espressioni figurate fino ad arrivare alla parola unica, in un processo che parte dai primi versi spondaici delle sibille e degli oracoli e arriva ai generi intelligibili della lingua volgare³⁵.

²⁹ *ivi*, p. 591 [409].

³⁰ *idem*.

³¹ *ivi*, pp. 639-640 [498-499].

³² *ivi*, p. 588 [405].

³³ *ivi*, p. 589 [406].

³⁴ *ivi*, p. 591 [408].

³⁵ Scrive Vico: “di quella frase poetica, per esemplo: ‘mi bolle il sangue nel cuore’ (ch’è parlare per proprietà naturale, eterno ed universale a tutto il genere umano), del sangue, del ribollimento e del cuore fecero una sola voce, com’un genere, che da’ greci fu detto *stomacos*, da’ latini ‘ira’, dagl’italiani ‘collera’”, *ivi*, pp. 621-622 [460].

Già nel 1708, scrivendo il *De nostri temporis studiorum ratione*, Vico sostiene che eloquenza e retorica hanno la capacità di persuadere e generare prudenza, rendono conto della realtà umana variegata e del suo essere preda spesso delle opinioni false o verosimili. L'a priori razionalista e il deduttivismo cartesiano, invece, risultano essere metodi troppo rigidi e inapplicabili alle circostanze mutevoli, soprattutto laddove si pone il problema della saldatura tra sapienza e pratica, cioè la vita politica e civile. Dominato da troppe cose che sfuggono alla sua riflessione, l'uomo compie le azioni in base alle circostanze e non conosce bene né i mezzi né i fini del suo agire: il suo operato è perciò irriducibile ad un metodo unico di analisi che pretenda di esaurire la totalità del sapere. Da qui la negligenza nei confronti delle scienze morali a favore della ricerca di ciò che ci appare certo (verità e ragione): le dimostrazioni geometriche sono frutto di proposizioni fatte da noi stessi, quindi possono al massimo essere *verosimili*, mai corrispondere esattamente alla realtà fisica. La pretesa conoscenza della realtà fisica (Cartesio, Galileo) è errata quanto l'altra pretesa di poter instaurare il *regnum hominis* sulla Terra (Bacone) attraverso la conquista e il dominio della natura. La scienza moderna dovrebbe invece secondo Vico riscoprire i suoi limiti rispetto a Dio; questo aspetto lo allontanerà dall'interesse dei moderni scienziati.

Ma è proprio qui il nucleo del pensiero di Vico, la famosa teoria del *verum-factum* già presente nel *De ratione*, che postula il legame intrinseco dei termini "vero" e "fatto", riassumibile nella formula sintetica data da Rossi: "il criterio di verità di una cosa sta nel farla"³⁶. Un criterio dunque costitutivamente parziale, che limita il giudizio a ciò che si è creato o prodotto, cioè al pensiero e all'azione umani, tanto meno certi quanto più a contatto con la materia e la molteplicità. Con la *Scienza Nuova*, tale criterio apparirà sempre di più il fondamento di una nuova modalità di ricerca, che è storia e filosofia insieme e pone al centro degli interessi la *storia ideal eterna*. Per far

³⁶ P. Rossi, *op. cit.*, p. 34.

questo occorre tenere insieme i diversi metodi in un'analisi contemporanea del particolare e dell'universale: la filosofia infatti deve rappresentare i "principi assoluti del divenire storico"³⁷ e cercare le prove concrete nella filologia, che deve a sua volta richiamarsi a tali principi e non essere solo semplice raccolta di fatti. Tutto ciò porterà a riconoscere il *principio di ripetibilità*, che permette la generalizzazione dei fatti concreti a favore della conoscenza delle cose "sempre uguali" della Natura, nella totalità del processo temporale.

Rossi rileva nella vicenda del grande pensatore napoletano un vero e proprio blocco di fronte alla modernità³⁸, che lo avvicina a molte posizioni del reazionarismo cattolico in opposizione alla moderna filosofia "sterile e distruttrice", al "rinnovato senso epicureo", alla riduttività del *cogito* cartesiano. Tuttavia, ciò che Vico decise di rifiutare - la cultura settecentesca che si trovava a vivere mentre scriveva la *Scienza nuova* - lo mantenne fermo agli studi del secondo Seicento, ma gli permise anche di mettere a nudo come nessun altro fino ad allora i limiti del pensiero moderno in ascesa. L'origine irrazionale del linguaggio e delle civiltà allontana la *prisca theologia* dal divino, ma è anche un attacco ai valori e alle certezze sia della cultura razionalista, sia implicitamente dell'interpretazione biblica (sebbene quest'ultimo aspetto appaia in modo volutamente velato).

La nascita dei miti oltre la tradizione sapienziale.

L'originalità del lavoro di Vico è stata riconsiderata nel '900 dagli storici della filosofia, tra cui Fausto Nicolini e Paolo Rossi, che lo hanno studiato in modo dettagliato; ma soprattutto i suoi temi sono spesso ritornati nelle opere dei filosofi contemporanei. Un legame riconosciuto è quello tra la teoria dei corsi e ricorsi storici e del principio di ripetibilità con l'eterno ritorno di Nietzsche, sebbene siano profondamente diverse le motivazioni storico-genealogiche di quest'ultimo, lontane e in opposizione rispetto alla tradizione platonica e a quella giudaico-cristiana. Ma per quanto riguarda il

³⁷ *ivi.*, pag. 46.

³⁸ cfr. *ivi.*, pagg. 68-77.

problema dei simboli linguistici e della tradizione retorica, interessa qui sottolineare soprattutto un certo tipo di influenza che hanno esercitato in particolare la teoria del *verum-factum* e la riduzione della retorica a quattro tropi fondamentali.

Il postulato per cui il criterio di una cosa sta nel farla, considerato nel suo contesto “antimoderno” (quello cioè della vita e della filosofia di Giambattista Vico), si presenta subito nella sua volontà di ridimensionare i modelli razionalisti e antropocentrici che si stavano sviluppando nel periodo in cui visse il filosofo napoletano. La divisione cartesiana in *res cogitans* e *res extensa*, ad esempio, presupponeva l’opposizione - solo metodologica forse nelle intenzioni di Cartesio - tra pensiero e materia, che si sarebbe accentuata nei secoli successivi fino a divenire uno dei dualismi concettuali stratificati nella cultura occidentale (e che Nietzsche avrebbe contestato nella sua transvalutazione dei valori, definendo “volontà di verità” ciò che porterebbe i filosofi ad essere preda di tale genere di pregiudizi³⁹). Vico, come Patrizi e come tutta la tradizione alchemico-qualitativa, non concepiva questa netta contrapposizione tra spirito e materia, tra mente e corpo. Di conseguenza, relativizzava la portata delle dimostrazioni matematiche e geometriche proprio perché fondate su proposizioni generate dalla stessa mente umana, dominata da troppe cose che sfuggono alla sua riflessione⁴⁰, implicata in una materia che per Vico è regolata dalle leggi della Provvidenza, che non si possono conoscere attraverso una *res cogitans*⁴¹.

³⁹ Nietzsche sottolinea all’inizio di *Al di là del bene e del male* il pregiudizio che ha accompagnato la metafisica, cioè la *fede nelle contrapposizioni dei valori*, causata dall’aver creduto che ogni cosa ritenuta in qualche modo nobile, “alta”, giusta non potesse avere origine dal male, dall’errore, dall’illusione. Questo ha portato i filosofi a rivestire il concetto di verità di un valore che è al di là del reale e, parallelamente, alla convinzione che “rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, un negare la vita. Ammettere la non-verità come condizione di vita: ciò vuol dire davvero opporsi pericolosamente agli abituali sentimenti di valore: e una filosofia che osa questo si pone, con ciò soltanto, al di là del bene e del male”, F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), Adelphi, Mi 1968, p. 11.

⁴⁰ Scrive Rossi riguardo al *De Antiquissima* (cit.) di Vico: “il pensare è segno, non causa del mio essere mente, ed io che penso sono insieme corpo e mente”, P Rossi, *op. cit.*, p. 34.

⁴¹ A questo proposito, già nel *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), Vico aveva opposto il valore della *topica* a quello dell’*a priori* razionalista: la prima ha infatti la capacità di persuadere e generare prudenza e rende conto della realtà umana variegata, spesso preda del verosimile e del falso, delle immagini e delle passioni; il secondo invece, fondamento del deduttivismo e del

A questo punto però occorre ricordare ciò che abbiamo detto poco prima, cioè che Vico, per quanto fosse lontano dai pensatori moderni, lo era anche dal neoplatonismo e dall'ermetismo. E alla radice di questa contrapposizione c'era un modo diverso di intendere la nostra storia, gli strumenti filologici usati per interpretare i testi e l'importanza dell'etimologia delle parole (altra analogia con Nietzsche, per la sua critica ai filologi⁴²). Il punto in cui si manifesta la svolta rispetto alla tradizione sapienziale è proprio l'interpretazione dei testi sacri e la ricostruzione etimologica dei termini: con il riconoscimento dell'origine figurata - *fantasticata* - di parole e concetti che sono diventati fondamentali per lo sviluppo del *logos* (*ious*, *nomos*, etc⁴³), Vico costringeva l'autonomia della ragione e dei suoi strumenti linguistici ad una filiazione pre-razionale (l'età degli dei in cui il genere umano era dominato dai sensi). Ciò che appare certo al metodo geometrico, per Vico non è altro che l'evoluzione di un mito fondativo di una collettività linguistica (emersa dallo stadio prelinguistico della gestualità), che ha trovato il primo modo di spiegare i fatti della natura attraverso gli "universali fantastici" prima degli "universali ragionati", cioè attraverso i miti, la poesia, le figure. E ciò che fa cadere in errore il pensiero umano è proprio questo legame imprescindibile con la materia di ciò che rappresentano i simboli linguistici, al di là di ogni concezione meccanicistica della *res extensa* e dell'esistente in generale⁴⁴.

meccanicismo cartesiani, genera metodi troppo rigidi e inapplicabili alle circostanze mutevoli con cui ha a che fare il genere umano.

⁴² Cfr. in particolare F. W. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Adelphi, Mi 1997⁵ (1973¹).

⁴³ Cfr capp. 6 e 7 della *Sezione seconda* della *Scienza nuova sui tropi*, intitolata *Logica poetica*, in G.B. Vico, *op. cit.*, pp. 628-642 [473-501].

⁴⁴ "Siamo soltanto *noi* che abbiamo immaginato le cause, la successione, la reciprocità, la relatività, la costrizione, il numero, la legge, la libertà, il motivo, lo scopo; e se noi ideiamo e innestiamo nelle cose questo mondo di segni come se esistessero 'in sé', allora operiamo ancora una volta come abbiamo sempre operato, vale a dire facciamo della *mitologia*" (Nietzsche, *Al di là...*, cit., p. 25). Nietzsche scrive ciò in relazione all'abuso filosofico del concetto di causalità: tale abuso avrebbe generato l'opposizione 'libero volere'/'volontà non libera', cioè la pretesa dell'essere umano di essere totalmente responsabile di ciò che accade o viceversa quella opposta di esserne indifferente (alla prima appartengono le "razze boriose", alla seconda coloro che hanno "intimo disprezzo di sé"). In questa incapacità di considerare i concetti di verità, causa ed effetto come "finzioni convenzionali che hanno come scopo la definizione, la connotazione, *non* la spiegazione", in questo pregiudizio cioè si svela (N. lo esplicita nello stesso capitolo) una determinata concezione della *soggettività* che attraversa il pensiero moderno: la sovranità del soggetto - in quanto "soggetto attivo"- rispetto al proprio pensare e agire. Tale problema in realtà

Tra '800 e '900 si è sviluppata una contrapposizione simile a quella tra la teoria del *verum-factum* e il meccanicismo riduzionistico, che potrebbe considerarsi il naturale proseguimento di questa. Da una parte infatti, l'affermazione del positivismo e dell'evoluzionismo darwiniano hanno contribuito allo sviluppo della scienza soprattutto come tecnologia - sia nel senso di strumenti che di sapere tecnico. Mettendo a frutto la precisione sempre maggiore degli strumenti di misurazione e utilizzando opportunamente i metodi di rilevazione empirici e la duplice possibilità offerta dai modelli induttivo e deduttivo, la scienza moderna ha rimesso in discussione tutti gli aspetti del sapere umano a cominciare dalle nozioni di spazio e tempo (quantificabili e "dominabili" in modo nuovo) e ha conosciuto lo sviluppo di nuove discipline - come la geologia o la genetica - che indirizzavano il sapere verso scoperte impensabili fino a qualche secolo prima. Dall'altro lato però, in molti campi del sapere ufficiale emergeva l'insofferenza nei confronti del distacco tra il soggetto interpretante e l'oggetto studiato, tra i concetti - filosofici, medici, giuridici - usati per categorizzare i fatti del mondo e la realtà effettiva, specialmente quella che appariva poco chiara alla coscienza; questo attrito, già presente in latenza in molta letteratura ottocentesca, sarà di centrale importanza nel pensiero di Nietzsche e condizionerà in modo diffuso la cultura successiva⁴⁵. Fritjof Capra, fisico e studioso delle

non riguarda solo la modernità, ma più in generale il modo in cui si sono formate nel *logos* occidentale le nozioni dell'*io* e dell'*identità*.

⁴⁵ In particolare, diventa di fondamentale importanza in molti studi capire quale legame vi sia tra *soggetto* e *verità* e come esso si manifesti attraverso il linguaggio. "Se ci si situa a livello di una proposizione, all'interno di un discorso", osserva Foucault, "la partizione tra il vero e il falso non è né arbitraria, né modificabile, né istituzionale, né violenta. Ma se ci si situa su altra scala, se ci si pone la questione di sapere qual è stata, qual è costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o qual è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la nostra volontà di sapere, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema d'esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)", in M. Foucault, *L'ordine del discorso*, in *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di Mauro Bertani, Einaudi, To 2001³ (Parigi 1971), pagg. 14-15. La storia della verità nella nostra cultura, cioè il modo in cui si è prodotto un certo regime del vero/falso, per Foucault non parte dalla modernità (del resto nemmeno per Nietzsche), ma risale all'epoca della Grecia presocratica; fu allora, tra il VI e il V secolo a.C., che il *discorso vero* iniziò a perdere il suo carattere di *evento*. "La più alta verità - continua Foucault - non risiedeva più ormai in quel che il discorso *era* o in quel che *faceva*, bensì in quel che *diceva*: un giorno è venuto in cui la verità si è spostata dall'atto

implicazioni teoriche e filosofiche della scienza moderna (e con lui molti altri), analizza questo contrasto e lo ripropone in termini di *olismo* e *atomismo*. Albert Einstein è, secondo Capra, la figura che maggiormente rappresenta il momento di crisi della concezione atomistico-meccanicistica della materia: dopo di lui la fisica non poté più considerare il mondo in termini di “macchina”, secondo la terminologia newtoniana, né poté più credere di rispecchiare l’esistente e divenire il “gran libro della Natura”, il testo scritto definitivo che ne rendeva conto in tutti i suoi aspetti. “Mentre nella meccanica classica” scrive Capra, “le proprietà e il comportamento delle parti determinano quelle del tutto, nella meccanica quantistica la situazione è rovesciata: qui è il tutto a determinare il comportamento delle parti [...]”. La concezione dell’universo come tessuto interconnesso di rapporti è uno dei temi principali che ricorrono in tutta la fisica moderna. L’altro è la percezione che il tessuto cosmico è intrinsecamente dinamico.”⁴⁶ L’approccio contemporaneo della fisica sarebbe dunque una manifestazione di una più generale concezione “olistica” e qualitativa del cosmo e dei rapporti tra le cose, concezione che però non è stata accettata in tutte le sue conseguenze nemmeno da Einstein, come sottolinea lo stesso Capra, e che resta spesso circoscritta all’interno di contesti ristretti rispetto al sapere diffuso nell’intera società e nelle diverse discipline.

1.3 Dalla semantica alla vita quotidiana: l’affermazione dello studio sulla metafora e del simbolismo metaforico.

"noi non possiamo isolare realmente gli elementi, ma solo distinguerli. Se li trattiamo separatamente nel processo dell'analisi linguistica, non dobbiamo mai

ritualizzato, efficace e giusto, d’enunciazione, verso l’enunciato stesso: verso il suo senso, la sua forma, in suo oggetto, il rapporto con la sua referenza” (*ivi*, p. 15).

⁴⁶ F. Capra, *op. cit.*, pp. 74-75.

dimenticare il carattere artificioso di una tale separazione"

Roman Jakobson⁴⁷

Retorica dell'effetto.

Scrivono Roland Barthes: "dire in maniera conchiusa che la retorica è morta, vorrebbe dire essere in grado di precisare da cosa è stata sostituita, dato che [...] la retorica deve sempre essere letta nel gioco strutturale delle sue vicine (Grammatica, Logica, Poetica, Filosofia): è il gioco del sistema, non ciascuna delle sue parti in sé, che è storicamente significativo"⁴⁸. La retorica, dicevamo all'inizio, si trova messa sotto condizione, e si parla anche della sua fine, ma nel frattempo molte analisi nel corso di tutta la modernità ipotizzano le implicazioni di alcuni dei suoi tropi con l'origine del linguaggio e delle società. Quest'aporia costerà agli studi sulla retorica una nuova complessità e una forte mancanza di chiarezza rispetto alle "sue vicine". Secondo Bornscheuer⁴⁹ esiste un vero paradosso della rinascita umanistica della retorica, derivato dall'acquisizione rinascimentale della *distanza* tra i testi della retorica antica e la cultura tra XIV e XV secolo. La storicizzazione degli *exempla* della classicità - Cicerone, Quintiliano - permette la loro rinascita, ma in modo "artificiale": essi non vivono più nell'unione latina di *ratio*, *oratio* e *societas* (dove l'eloquenza aveva un valore immediatamente politico), ma "in un'origine storicamente lontana e irrimediabilmente perduta"⁵⁰. Ciò comporta la rarefazione del contatto della retorica normativa con la vita sociale, attestata dal declino dell'eloquenza e dalla perdita d'importanza, all'interno delle *artes liberales*, della retorica come *praxis* politica del ceto dirigente; ma d'altro lato, nasce anche il reale rinnovamento degli *studia humanitatis*, un nuovo tipo di riflessione rivolto verso l'interiorità (la *ratio bene vivendi*) che, in

⁴⁷ R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Mi 2002 (Parigi 1963), pag. 6.

⁴⁸ R. Barthes, *La retorica antica*, cit., pp 49-50.

⁴⁹ cfr. L. Bornscheuer, *Retorica e paradigmi antropologici*, Mucchi, Modena 1991 ("Rhetorik", vol.8, 1989), pp 21 e segg.

⁵⁰ *ivi*, pag. 26.

opposizione alla dialettica e alla precettistica istituzionale, pongono al centro l'*umano* e la sua *dignitas* in senso universale e trovano nella grammatica, nella retorica e nelle nuove arti (poesia, romanzo, arti figurative) gli ambiti della loro ricerca. Se nel Medioevo la lezione dei testi classici aveva svolto ancora una funzione sociale diretta, grazie all'istituzione ecclesiastica che l'aveva tramandata, la loro riscoperta e la nuova consapevolezza della distanza storica rendeva necessario un "nuovo ingegno ermeneutico, una diversa capacità artistica"⁵¹ che li facesse rivivere: tale capacità era una dote naturale che apparteneva all'uomo di lettere, il nuovo "artista della parola". Si verificava così per Bornscheuer la svolta fondamentale nella retorica "dall'ambito della *praxis* a quello della *poiesis*"⁵², dove l'interesse per le figure era tutto concentrato verso i loro effetti sull'animo umano e il fine diveniva l'ideale antropocentrico "di autoaffermazione e di autodeterminazione, ideale universale, per principio non più definibile in termini di stati sociali"⁵³.

In questa duplice e opposta origine, continuatrice e innovativa, la retorica moderna si porta dentro la frattura tra retorica di scuola e *soggettivismo antiretorico*, il quale diviene l'espressione di un progressivo mutamento antropologico nel modo di intendere il mondo esterno da parte dell'individuo: non più un ordine sociale definito con le sue regole interne, ma un universo in cui l'uomo deve trovare il proprio posto attraverso la sua *poiesis*, cioè quello che egli riesce a *produrre*. Al fondo di questa concezione, dice Bornscheuer, c'è "l'antropologia della dicotomia anima e corpo"⁵⁴ di matrice platonica⁵⁵, che resisterà fino all'illuminismo e all'idealismo tedesco e

⁵¹ *ivi*, pag. 27.

⁵² *ivi*, pag. 34.

⁵³ *ivi*, pag. 39.

⁵⁴ *ivi*, pag. 43.

⁵⁵ Da notare che la *volontà di verità*, per come la intende Foucault sulla scia di Nietzsche, diviene esplicita ed inizia la sua storia filosofica proprio nella "grande partizione platonica". Ma essa - la volontà di verità - non ha cessato di spostarsi nel tempo dal suo principio, sebbene si possano rinvenire delle costanti fino alla cultura contemporanea; cioè non è stata sempre identica a sé stessa e l'epoca moderna ne ha sviluppato nuovi modelli: "è come se, a partire dalla grande partizione platonica, la volontà di sapere avesse la sua propria storia, che non è quella delle verità costrittive: storia dei piani d'oggetti da conoscere, storia delle funzioni e posizioni del soggetto conoscente, storia degli investimenti materiali, tecnici, strumentali della conoscenza" (M.

costituirà *l'innovazione epocale moderna* in cui la retorica vivrà sempre più proiettata verso l'estetica e la poetica. Il paradosso del rinnovamento, infatti, consisterà proprio “nell’opposizione tra l’accentuarsi del carattere scritto, anonimo e fittizio della comunicazione retorico-letteraria nell’epoca della stampa da un lato [istituzione delle poste, mercato librario], e lo sviluppo di un linguaggio letterario individuale passionale e fortemente figurato con caratteristiche comunicative del tutto nuove dall’altro”⁵⁶.

In questa controversa svolta moderna verso la *retorica dell'effetto*, avviene che da un lato il problema della retorica si generalizza riguardo alla sua funzione storica di mantenimento e distruzione della tradizione, con una forte tensione tra l’ambito accademico-normativo e quello poetico-letterario; dall’altro, esso si restringe fino ad arrivare alla “riduzione del retorico al tropico e del tropico al metaforico”⁵⁷, presente surrettiziamente già in Vico e d’ora in poi nuovo filone di ricerca per le discipline che studiano i linguaggi degli individui nelle società di massa.

Metaforica.

La ricerca linguistica del ‘900 presenta una bibliografia sterminata, che spazia dalle ricerche filosofiche sul simbolo agli studi sul significato (*linguistica, semantica e logica*), dall’esame dei tropi presenti nei linguaggi letterari e artistici (all’interno della nuova *poetica*) alla psicologia e alla psicanalisi, dove diviene sempre più

Foucault, *op. cit.*, pag.16). Nello spostamento originario che ha portato il discorso a perdere progressivamente il carattere di evento e a divenire in modo predominante strumento veicolare di senso (vd. nota 45), Foucault scorge la scomparsa del *potere* “necessario”, quello cioè a cui “bisognava pur sottomettersi” in quanto agiva direttamente, da parte di chi ne aveva diritto, attraverso la verità del suo linguaggio - il *discorso vero*, quello che era accettato come tale, che contribuiva ad indirizzare la realtà verso un certo destino e diveniva *desiderio* necessario e auspicabile. La verità secondo la filosofia platonica e il rapporto tra linguaggio, potere e sapere che ne è conseguito, non conoscono più tale costrizione (ma ciò non vuol dire che non ci sia); questo perchè, secondo Foucault, sul *discorso vero* è scesa una sorta di “maschera”, la finzione multiforme della *volontà di verità*, che è divenuta essa stessa il primo strumento del potere istituzionale - quello nato nella Grecia classica - poiché è stata in grado di oscurare non solo il rapporto immediato tra parole e cose, linguaggio e realtà, desiderio, potere, ma soprattutto sé stessa in quanto “prodigioso macchinario destinato ad escludere” (*ivi*, pag. 17).

⁵⁶ L. Bornscheuer, *op. cit.*, pag. 25.

⁵⁷ *ivi*, p, 15.

pressante la necessità di stabilire la funzione dei concetti nella vita degli individui e in relazione alle patologie legate al linguaggio. Molti successi tra l'altro sono derivati dall'interazione delle diverse discipline; in particolare, per quanto riguarda i tropi, è sorto da più parti l'interesse per la funzione della *metafora* e della *metonimia* nei processi di generazione del significato. Tuttavia queste due figure retoriche non hanno riscosso lo stesso interesse, se non altro dal punto di vista della quantità di testi che si sono occupati di esse in modo specifico, forse perché “quando il ricercatore costruisce un metalinguaggio per interpretare dei tropi, egli possiede mezzi più omogenei per trattare la metafora mentre la metonimia, basata su un principio diverso, sfugge facilmente all'interpretazione.”⁵⁸ In ogni caso, il problema della “decifrazione” filosofica e linguistica della metafora si impone alla contemporaneità con una forza inedita, e se il linguaggio della teoria è linguaggio prevalentemente metaforico, ciò impone comunque la sua riconsiderazione da ogni punto di vista (compreso quello del suo rapporto con gli altri tropi). Dal problema della metafora rispetto alla significazione e al suo utilizzo nel discorso quotidiano, le circostanze storiche impongono una domanda, in cui per prima la filosofia appare coinvolta: “c'è metafora nel testo filosofico? In quale forma? Fino a che punto? E' essenziale? accidentale?”⁵⁹, per cui non c'è risposta definitiva; sebbene, più passa il tempo più tale domanda senza risposta chiama in causa le strutture profonde della conoscenza, diviene l'incognita per ogni tipo di costruzione concettuale, alla cui origine appare sempre un “enigma”, un non-senso che sembra poter rimettere in discussione ogni pretesa intellettuale⁶⁰.

Per arrivare almeno a tentare una tale decifrazione, tuttavia, bisogna eliminare un altro pregiudizio storico, di derivazione aristotelica, che

⁵⁸ R. Jakobson, *op. cit.*, pagg. 44-45.

⁵⁹ Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi 1997 (Parigi 1972), p. 275.

⁶⁰ “Dove si è mai visto che tra il sole e i suoi raggi ci sia lo stesso rapporto che tra la semina e il seme? Se quest'analogia si impone - e si impone - è perché, nel linguaggio, essa passa attraverso una catena lunga e poco visibile della quale è assai difficile, e non solo per Aristotele, esibire il primo anello [...] La metaforizzazione della metafora, la sua surdeterminabilità senza fondo, sembra inscritta nella struttura della metafora, ma come sua negatività”, *ivi*, pp. 314-315.

considera la metafora una “similitudine abbreviata”. La semantica strutturale⁶¹ si è posta questo problema per evitare che la discussione sulla metafora rimanesse relegata in ambito poetico-retorico, poiché in tal modo si ignorerebbe ogni implicazione riguardante il suo contenuto di verità. Weinrich, padre del concetto di *campo metaforico* che evidenzia il carattere relazionale e contestuale di ogni singola metafora⁶², considera invece la metafora come problema semantico, di significato. Ad esempio, egli prende in considerazione l’inizio di una poesia di Verlaine: “La vostra anima è un paesaggio squisito”⁶³. Qui non si ha un paragone, ma una vera e propria identificazione tra i termini “anima” e “paesaggio”. C’è una predicazione (è), quindi bisogna affrontare il problema dal punto di vista semantico, ma soprattutto non è in nessuna di queste parole prese singolarmente che si può trovare la valenza metaforica, ciò che rende “metafora” questa asserzione. Anzi, queste due parole considerate da sole, hanno un’area di significato molto ampia e vaga, e spesso la determinazione del loro significato dipende dal contesto in cui si trovano. Per questo Weinrich teorizza una “scala semantica” tra il significato astratto e vago della parola e l’*intendimento* contestuale che le si vuole dare: è proprio qui che opera il meccanismo della *determinazione contestuale*. Di conseguenza, se l’emergere del significato dipende da tale meccanismo, esso non può che caratterizzarsi come *aspettativa di*

⁶¹ Paul Ricoeur enuncia in questo i postulati che la semantica strutturale eredita dalla semantica della parola: “la metafora appartiene alla semantica della parola, la semantica della parola è inquadrata in una semiotica che considera tutte le unità linguistiche come delle varietà del segno, vale a dire, delle entità negative, differenziali, oppostive, di cui tutte le relazioni con le altre unità omologhe sono immanenti al linguaggio stesso”, P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaca Book Mi, 1976 (Parigi 1975), pag. 180.

⁶² “Così come la singola parola non ha un’esistenza isolata nella lingua, anche la singola metafora appartiene al contesto del suo campo metaforico, nel quale occupa un posto preciso.[...] Esiste un’armonia di campi metaforici tra le singole lingue occidentali. L’Occidente è una comunità di campi metaforici”, Harald Weinrich, *Moneta e parola* (Halle 1958), in *Metafora e menzogna: la serenità dell’arte*, Il Mulino, Bo 1976, pagg. 39-45. Seguendo la dicotomia saussuriana *diacronia/sincronia*, Weinrich considera il campo metaforico come l’ordine sincronico di metafore e nello stesso tempo *piano* in cui nascono, si muovono e muoiono nel tempo le metafore che lo caratterizzano.

⁶³ H. Weinrich, *Semantica generale della metafora* in H. Weinrich, *op. cit.*, (in “Folia linguistica”, I, 1967), pag. 86.

*determinazione*⁶⁴, in cui si riduce tanto più l'ampiezza semantica quanto più è forte l'influenza degli elementi del contesto.

Ora, la metafora secondo Weinrich delude l'attesa di determinazione dei due termini - paesaggio e anima in questo caso - poiché nessuno dei due rientra nell'*orizzonte di comprensione*⁶⁵ dell'altro: l'idea di anima non si trova qui all'interno del significato della parola, ma al di fuori: è questa la funzione della metafora (funzione di *contro determinazione*). Inoltre, il contenuto di significato e l'attesa di determinazione sono inversamente proporzionali: l'articolo *il* ad esempio - come in generale ogni morfema - ha un contenuto di significato minimo ma un'attesa di determinazione amplissima, sicuramente maggiore del "paesaggio", per cui la possibilità di produrre metafore diminuirà quanto maggiore sarà l'ampiezza semantica. Per questo la produzione di metafore, dal punto di vista logico, si pone sotto il segno della contraddizione. Ma, al contrario di quanto potrebbe apparire, il processo di contro determinazione che genera le metafore non è più forte quanto più diversi sono i termini. Per spiegare questo, Weinrich utilizza i concetti di *arco metaforico* e di *distanza* dei campi semantici. Perché la metafore funzionino, occorre operare su campi semantici sufficientemente articolati (per lo più lessemi a largo contenuto semantico): il "triangolo dell'amore" ad esempio, presenta due termini con queste caratteristiche ed è riconoscibile - intuitivamente - come metafora. Ma anche "il triangolo del quadrato" presenta un processo simile, sebbene particolare: qui i campi semantici non sono distanti, anzi la contro determinazione opera su un unico campo semantico, quello delle figure grammaticali. Poiché i due termini sono così "vicini", il triangolo del quadrato viene percepito più come contraddizione che come metafora. Ma è anch'esso una metafora, così come lo sono "le bugie sincere" o le

⁶⁴ Cfr. *ivi*, 85-103.

⁶⁵ Weinrich propone un metodo strutturale d'analisi della significazione che superi la vecchia semantica del *monema* verso una semantica del *testo*, dove emergano la "superiore unità del testo" e "l'inferiore unità del monema" (*ivi*, pp.95-96). Un'analisi di questo tipo si differenzia anche dalla *sintassi*, perché prende in considerazione la singola parola nell'"ordine paradigmatico del campo semantico" (p. 96), dove il valore distintivo della singola parola (ciò che la marca in opposizione al contesto delle altre parole) è proporzionale alla ristrettezza del suo *campo semantico*.

“labbra verdi”: questi ultimi esempi presentano delle opposizioni più forti rispetto alle metafore consuete (quelle *lessicalizzate*: “l’amore è un viaggio”) proprio perché è minore la distanza tra i campi semantici dei due termini - nel caso delle labbra verdi, si adotta un termine (verde) appartenente allo stesso campo semantico di cui fa parte ciò che normalmente appartiene (il rosso) all’attesa di determinazione dell’altro termine (labbra).

Questo modo di considerare la produzione dei significati porta Weinrich ad estendere il meccanismo di contro-determinazione che genera le metafore ad espressioni definite in modo diverso dalla tradizione retorica - *ossimori, contradictiones in adiecto, sinestisie, etc*; quindi a considerare la questione delle espressioni figurate nei processi di significazione come problemi inerenti essenzialmente ad una *metaforica*. Questo perché il suo modo di intendere i meccanismi di metaforizzazione è per certi versi opposto a tutta una tradizione che va da Aristotele alla stilistica moderna. Questa aveva in vario modo considerato tanto più “ardita” o “forte” una metafora quanto più i suoi due elementi fossero *distanti* l’uno dall’altro, e di conseguenza, quanto più l’immagine scaturita fosse *distante* dalla cosa rappresentata in modo letterale. Scrive Weinrich parlando del surrealismo e del suo progetto letterario:

Breton vede addirittura nell’arditezza delle metafore l’unico criterio valido per poter formare una gerarchia dei poeti lirici. Si riconosce chiaramente quella severa legge che i surrealisti hanno carpito alle loro alogiche condizioni di sogno e di trance: quanto più l’emittente di immagini (“l’immagine”) è lontana dal ricevitore di immagini (“la cosa”), tanto più ardita sarà la metafora; quanto più ardita è la metafora tanto migliore sarà il poeta. Un’idea seducente. In base a questa legge di metafora, avremmo poi veramente tra le mani il metro con cui poter misurare il livello e valore di un testo letterario, senza il pericolo di soggiacere al fortuito gusto personale?⁶⁶

Naturalmente la risposta a questa domanda è un no secco per Weinrich, ma prima di ogni cosa perché non è vero che tutta la tradizione retorica e letteraria occidentale ha considerato la metafora

⁶⁶ H. Weinrich, *Semantica delle metafore audaci* (“Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, XXXVII, n. 3, 1963), in H. Weinrich, *op. cit.*, p. 58.

in questi termini. Adottando questa legge infatti non si farebbe altro che ignorare le peculiarità stilistiche dei singoli scrittori e la particolare e personale “metaforica” di ognuno, cosa che fa una certa critica letteraria (Weinrich cita Sayce ed Ulmann) arrivando ad esempio al punto che “anche un grande artista della metafora come Proust deve lasciarsi dire dalla critica che le sue metafore sono fiacche”⁶⁷ perché l’arco metaforico non sarebbe sufficientemente ampio. Nel tentativo di determinare la distanza tra i due elementi della metafora, l’arditezza metaforica moderna - in questo affine a quella barocca - sfocia nell’ontologia, cioè nel tentativo (anch’esso metaforico) di giudicare le metafore in base alla “distanza reale” tra gli oggetti rappresentati (secondo lo schema classico delle gerarchie tra le quattro possibilità combinatorie: dall’animato all’inanimato, dall’inanimato all’animato, dall’animato all’animato, dall’inanimato all’inanimato). Ma tale schema è quantomeno dubbio per un semplice motivo: le metafore che risulterebbero più ardite sono da noi usate quotidianamente e la maggiore distanza tra concreto e astratto si trova nel parlare comune.

Un fiume e il parlare dell’uomo, una tavoletta di cera e la memoria, una candela accesa e la verità: tra questi termini dobbiamo immaginarci di volta in volta quasi l’intera lunghezza dell’albero di Porfirio, eppure parliamo comunemente di un fiume di parole, di un’impressione rimasta nella memoria e della luce della verità. Non siamo coscienti della benchè minima audacia. Proprio le metafore di questo tipo, quelle cioè che collegano una realtà concreta ad una astratta, sono tanto comuni da costringerci ad un serio sforzo, quando ci promettiamo di bandirle dal nostro linguaggio. E’ quasi più ardito evitare queste metafore che usarle.⁶⁸

Le metafore citate in questo passo sono esempi di immagini *lessicalizzate*, cioè stratificate all’interno della storia della nostra comunità linguistica, che le ha rese strutturali rispetto alla nostra concettualità e al nostro modo di parlare. Non è più un fatto unicamente di stile quindi, né di singole espressioni figurate, bensì è un problema di linguaggio, di discorso quotidiano e di produzione dei

⁶⁷ *ivi*, p. 59.

⁶⁸ *ivi*, p. 62.

significati. Nemmeno la logica dovrebbe prescindere da ciò, e in questo risiede secondo Weinrich la possibilità di staccarci dalla metaforica aristotelica e riformulare il problema in termini di *campo semantico* e *campo metaforico*. La diffusione delle metafore si riscontra nei discorsi apparentemente più lontani dalla poesia, come il discorso scientifico o quello quotidiano⁶⁹; per questo occorre ricercare e determinare i contesti e le relazioni in cui sono prese le singole metafore. Un lavoro di questo tipo è stato tentato dal linguista americano George Lakoff che, in collaborazione con il filosofo Mark Johnson, lo ha esposto in modo sistematico nel 1980 in *Metaphors We Live By*⁷⁰. La collaborazione tra due studiosi di discipline diverse è una caratteristica principale di questo testo, perché rappresenta l'incontro del problema del linguaggio con quello della diffusione di particolari modelli mentali (il titolo in inglese, “metafore attraverso cui viviamo”, evidenzia questo aspetto). Essi avanzano una duplice ipotesi: i concetti metaforici sono sistematici nel nostro linguaggio e strutturano parzialmente le nostre esperienze. Per chiarire questo occorre precisare cosa essi intendano quando parlano di *concetto metaforico*.

Consideriamo ad esempio un'espressione metaforica del tipo:

“Bisogna gettare bombe nell'uditorio”.

Preso in senso metaforico, un'espressione del genere, per quanto forte, non è lontana da altre del tipo “il tuo discorso ha attaccato le mie posizioni” o “hai demolito le sue teorie”, che forse sono più diffuse; queste frasi, insieme a tante altre espressioni comuni al nostro modo di significare il concetto “discussione”, sono singole metafore di un concetto metaforico più ampio: “la discussione è una guerra”. Non è

⁶⁹ Dico “apparentemente” perché alcuni studi del novecento sul romanzo (in particolare quelli di Michail Bachtin) hanno messo in luce quanto questa forma letteraria si sia costituita nella vicinanza con il linguaggio parlato e il discorso quotidiano fin dalle origini (Cervantes, Rabelais), utilizzando modi di dire o intere costruzioni che provenivano dalla strada (la letteratura picaresca) o rappresentando la vita quotidiana nel suo linguaggio usuale (soprattutto nel realismo ottocentesco).

⁷⁰ ed. italiana col titolo *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Mi 1998 (Chicago 1980).

un esempio casuale, perché riguarda un concetto metaforico presente *sistematicamente* nel linguaggio, nel pensiero e nelle azioni quotidiane; intendere i modi della discussione *come se* fossero attacchi, difese, tattiche o portassero a vittorie o sconfitte è un'esperienza che noi impariamo a interiorizzare⁷¹, almeno basandoci sull'evidenza linguistica della quantità di espressioni di questo tipo che circolano nel discorso quotidiano⁷². Un'analisi del genere si può fare per altre metafore comuni come "l'amore è un viaggio", "il tempo è denaro", "le teorie sono costruzioni", "la mente è una macchina", etc. Questo naturalmente non ci porta a concludere che tutto il linguaggio sia strutturato metaforicamente, né che i concetti metaforici più diffusi siano gli unici possibili, però ci dà degli indizi su alcuni modi diffusi di intendere un concetto, un'idea o una sensazione. La *parzialità* della generazione metaforica dei significati, rispetto alla totalità dei problemi semantici, non esclude la pervasività dei concetti metaforici non solo nel linguaggio, ma anche negli atteggiamenti mentali più comuni e nelle azioni che derivano da tali atteggiamenti. Se esiste un *ordine simbolico* fatto di immagini, concetti, valori, schemi mentali codificati e riconoscibili nel nostro linguaggio, è plausibile che esista anche una relazione tra questo e l'*ordine sociale* in cui viviamo. Non è un legame sempre chiaramente riconoscibile e definibile, anche perché non si presenta come influenza univoca di uno dei due ordini rispetto all'altro, ma come un'interazione continua e consolidata che è difficile per noi analizzare dall'esterno (la condizione ideale forse sarebbe un punto di vista

⁷¹ A questo proposito è interessante notare un giudizio dato da Michel Foucault durante una conversazione: "ciò che è seccante nelle discussioni ideologiche è che si è necessariamente trascinati dal 'modello della guerra': vale a dire che quando ci si trova di fronte a qualcuno con idee diverse dalle proprie si è sempre portati a identificarlo come un nemico ('di classe', 'sociale' ecc.). Col nemico, si sa, bisogna battersi fino a trionfare su di lui", in Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvechi 1999 (l'intervista è stata rilasciata nel 1978).

⁷² *Metaphors We Live By* (cit.) nasce innanzitutto dalle conversazioni degli autori con diverse persone ("studenti, colleghi, amici"), dall'analisi di una grande quantità di esempi metaforici presi in considerazione e messi a confronto e da una "ricognizione" delle metafore presenti nella tradizione culturale occidentale, con lo scopo di scorporare le relazioni tra la diffusione di certe metafore e l'affermazione di determinati *valori* rispetto ad altri: "basandoci fundamentalmente sulla evidenza linguistica abbiamo scoperto che la maggior parte del nostro normale sistema concettuale è di natura metaforica" (pag. 22).

libero da qualsiasi forma di simbolismo, ma ciò non sembra possibile nella nostra cultura e forse nemmeno nelle altre). Lakoff e Johnson si riferiscono in varie parti all'esistenza di metafore alternative a quelle più comuni, nate dalla cultura *underground* americana degli anni '70, ma ci dicono anche che alcune di esse hanno potuto vivere e proliferare nel discorso comune quando si sono integrate in esso, cioè quando si sono potute inserire all'interno di sistemi metaforici preesistenti, generando sistemi coerenti a livello più ampio nonostante la loro originaria conflittualità. Questo è stato possibile perché la coerenza metaforica ammette la non-consistenza logica, cioè ammette metafore contraddittorie ma appartenenti ad una stessa categoria concettuale. Ad esempio, il concetto metaforico:

il tempo è un oggetto che si muove

si trova nel linguaggio comune in espressioni come

verrà il tempo in cui...

ma esistono altri modi di concettualizzare il tempo in contraddizione con questi esempi, del tipo:

ci stiamo avvicinando alla fine dell'anno

in cui siamo noi che ci muoviamo e il tempo è stabile: ciò che accomuna questi esempi è il sistema metaforico in cui *il tempo ci supera dal davanti verso dietro*, dove davanti è il futuro e dietro il passato e a muoverci siamo noi o il tempo⁷³.

Si potrebbe pensare, si chiedono Lakoff e Johnson, alla discussione come ad una danza? Si potrebbe eludere la metafora "il lavoro è una risorsa" (economica, quantitativa, esauribile) dando senso a ciò che normalmente viene nascosto da questa metafora, largamente usata

⁷³ cfr. *ivi* pp. 61-65. "Sebbene le due metafore non siano consistenti (cioè non formano un'unica immagine), esse tuttavia 'si combinano insieme' grazie al loro essere sottocategorie di una stessa categoria principale e quindi all'avere in comune un'implicazione fondamentale" (pag. 65).

nelle teorie economiche capitaliste e socialiste, e facendo emergere quello che c'è di *significativo*⁷⁴ o al contrario ciò che è degradante o disumanizzante nel concetto di lavoro?

⁷⁴ cfr *ivi* pp. 289-290.

Capitolo 2.

La generazione del segno tra metafora e metonimia.

Gli studi sul linguaggio arrivano alle soglie del '900 con una nuova certezza, quella che le lingue non sono “organismi viventi”, ma frutto della vita e delle istituzioni sociali. Grazie alle innovazioni di studiosi come Michel Bréal - che per primo usò il termine *semantica* - o William Dwight Whitney , teorico dell'*arbitrarietà* del linguaggio, non è più possibile trattare le lingue unicamente all'interno del funzionamento psichico della mente individuale, né le si può più ricondurre a modelli ideali originari (ignorando in questo modo che i significati sono invece generati dalla lingua in modo arbitrario). L'analisi linguistica non deve più partire quindi dalle categorie della logica classica, ma dagli stessi “fatti” linguistici, da quello che si manifesta in un dato momento storico-sociale-culturale, dalle sue evoluzioni nel tempo e dalle interazioni tra diversi contesti linguistici¹. Su questi presupposti si sviluppa la linguistica di Ferdinand de Saussure, che studia le lingue (*langue*) come sistemi di connessioni - *strutture* - attraverso cui i suoni producono i significati: le singole parole e le relazioni sintagmatiche costituiscono i discorsi particolari (*parole*), che si formano all'interno dei sistemi linguistici.

2.1 La riduzione strutturalista della retorica: asse metaforico e asse metonimico.

La linguistica strutturale ha iniziato ad occuparsi in modo specifico della funzione delle figure retoriche nella generazione dei significati

con Jakobson, in particolare nel secondo capitolo dei *Saggi di linguistica generale*, dedicato all'afasia⁷⁵. Ciò non vuol dire che fosse assente in Saussure la consapevolezza dell'elemento retorico nello sviluppo del linguaggio - lo dimostra la sua opposizione all'ipotesi "essenzialista" per cui esisterebbe un significato originario o letterale (l'elemento comune) da cui deriverebbero per traslato gli altri significati⁷⁶. Tuttavia Jakobson, rispetto al linguista ginevrino, teorizza un doppio legame intrinseco da una parte tra i rapporti sintagmatici (combinazione, concatenazione) e il procedimento metonimico, dall'altra tra i rapporti associativi o paradigmatici (selezione, concorrenza) e il procedimento metaforico. Egli trae questa conseguenza dall'analisi delle osservazioni di alcuni psicologi - in particolare Goldstein e Jackson - su alcuni casi patologici di afasia (il "disturbo del parlare", letteralmente). Da queste osservazioni infatti appaiono due forme complementari, a volte anche compresenti, in cui si manifestano i disturbi del linguaggio, individuate in *disturbo della similarità* - "deterioramento delle funzioni metalinguistiche" - e *disturbo della contiguità* - alterazione della "facoltà di conservare la gerarchia delle unità linguistiche"⁷⁷. Nel caso dei pazienti affetti dalla prima forma di carenza, si manifesta l'incapacità di denominare, cioè di utilizzare il codice linguistico cui essi appartengono (la *langue* per Saussure) per sostituire, ad esempio, un termine col suo sinonimo, ma in generale viene meno ogni funzione interpretante - metalinguistica - e con questo la capacità stessa di stabilire delle identità a livello verbale e cognitivo. Di conseguenza, il parlante si trova inestricabilmente implicato nel proprio contesto, non riesce a

¹ Nel 1866, la Société de linguistique de Paris decide addirittura di non accettare più comunicazioni sul tema dell'origine del linguaggio, cfr. Massimo Prampolini, *Saussure*, Lisciani & Giunti Editori, Te 1994, in particolare pp. 11-22.

⁷⁵ *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia* (1956), in Roman Jakobson, *op. cit.*, pp. 21-45. Il testo originario del paragrafo *I poli metaforico e metonimico*, che tratta specificamente il ruolo dei due tropi, si trova in R. Jakobson, *Fundamentals of language*, Gravenhage 1956. Inoltre, Luisa Muraro ci dice che "le ricerche di Jakobson sulla metonimia ebbero inizio intorno agli anni Venti, con alcuni studi sul realismo e sul cinema muto", L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 82.

⁷⁶ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1968 (Parigi 1922).

⁷⁷ R. Jakobson, *Saggi...*, cit., p. 40. Da notare che Jakobson rivendica come positivo e indispensabile l'apporto delle osservazioni psicologiche per le scienze del linguaggio, e in generale l'interazione di punti di vista multidisciplinari sullo stesso oggetto di studio.

nominare un oggetto presente, ma solo a indicarlo, non riesce a spiegare ad esempio cosa sia uno “scapolo”, se non parlandone all’interno di un contesto in cui si parla di scapoli (ad es. quando parlava degli appartamenti destinati agli scapoli, quindi in una catena sintagmatica del tipo “appartamenti per scapoli”). Non viene meno in questo caso la capacità linguistica generale degli individui, né la possibilità di comprendere il discorso figurato se esso si basa sulla contiguità semantica (cioè nel caso della metonimia). Quello che viene meno qui è la funzione di selezionare termini all’interno del codice paradigmatico o di sostituirli l’un l’altro: è la deficienza della capacità di metaforizzare.

Un afasico di questo tipo, muovendo da una parola, non può passare né ai suoi sinonimi e alle circonlocuzioni equivalenti, né ai suoi eteronimi, cioè alle espressioni equivalenti in altre lingue. La perdita della facoltà poliglottica e la restrizione a una sola varietà dialettale di una sola lingua è una manifestazione sintomatica di questo disturbo⁷⁸.

Con quest’ultima frase Jakobson forse allude al fatto che non si tratti di un disturbo che esiste solo allo stato patologico, ma piuttosto qualcosa di più diffuso e che ha a che fare anche con le diverse formazioni linguistiche.

Al contrario, una persona affetta dal disturbo della contiguità, presenta l’opposto problema della totale dipendenza dal codice linguistico e dell’incapacità di contestualizzare. In pratica, parla solo attraverso frasi stereotipate. Egli conserva solo delle “parole-nucleo”, cioè delle parole significative, alla stregua del bambino che inizia a imparare a parlare, cui non sa associare nulla (se non già associato, come nel caso dei luoghi comuni) e che non sa declinare o coniugare. All’interno del codice quindi, la somiglianza diviene identità quando la differenza tra due termini è lieve o resa solo dal contesto:

Quando viene meno la capacità di costruire il contesto, il malato, relegato al gruppo di sostituzione, opera con le similitudini e le sue identificazioni approssimative sono di

⁷⁸ *ivi*, p. 33.

natura metaforica, al contrario delle identificazioni metonimiche comuni negli afasici del tipo opposto⁷⁹.

Grazie a questa duplice analisi, Jakobson può ipotizzare che la generazione dei significati in una lingua avvenga su due assi o direttrici, quella della metafora o selezione nel codice, quella della metonimia o combinazione nel contesto. Più avanti, dopo aver preso in esame degli esempi letterari e artistici in cui prevale la prima o la seconda generazione, egli invoca uno “studio comparativo sistematico”⁷⁷ in cui si stabilisca la prevalenza dell’una o dell’altra nelle varie forme della comunicazione umana. Ma soprattutto, ci informa della predilezione storica nella nostra cultura per lo studio dei tropi nella *poesia*, da cui non a caso è emersa ad esempio la predominanza della metafora nell’arte romantica, e l’opposta trascuratezza per il rapporto tra la prosa e la forma metonimica⁸: ciò dipenderebbe dall’importanza data dalla critica al singolo segno e al codice rispetto al contesto e al referente che ne fa parte, cosa che rende queste ricerche “monopolari” (quindi dimezzate rispetto alla doppia generazione del linguaggio) e simili alle manifestazioni del disturbo della contiguità.

Anche dopo Jakobson però, la letteratura su queste due figure retoriche non è stata omogenea, ma squilibrata a favore della metafora. Le analisi comparative che sono state tentate hanno condotto per lo più a stabilire che esiste una reversibilità tra le due figure retoriche data dal fatto che “ogni metafora può essere ricondotta a una catena soggiacente di connessioni metonimiche che costituiscono l’ossatura stessa del codice e sulle quali si regge la costituzione di ogni campo semantico parziale o (in teoria) globale”⁹. Ci limiteremo qui a citare lo studio sistematico più dettagliato

⁷⁹ *ivi*, p. 37

⁷ *ivi*, p. 42

⁸ Secondo Jakobson c’è un legame forte tra realismo e metonimia: “non si è ancora compreso abbastanza chiaramente che il predominio della metonimia governa e definisce effettivamente la corrente letteraria cosiddetta ‘realistica’ che appartiene ad un periodo intermedio tra il declino del romanticismo e il sorgere del simbolismo, pur essendo opposta ad ambedue”, *ivi*, p. 42.

⁹ U. Eco, *Semantica della metafora*, in *Le forme del contenuto*, Bompiani Mi, 1971, pp. 95 e segg.

condotto in questo senso, *Metonimia e metafora*¹⁰ di Albert Henry. L'autore prende qui in esame in realtà anche la sineddoche, considerandola figura di *contiguità* o di *focalizzazione*¹¹ come la metonimia, con la differenza che questa opera sulla *comprensione* logica di una parola, mentre la sineddoche modifica l'*estensione* logica, rimanendo inalterata l'operazione mentale che sottende entrambe e variando unicamente il campo d'applicazione. Per cui la dicotomia si manifesta essenzialmente tra il procedimento che focalizza alcuni aspetti semantici o *semi* di un termine e il procedimento che seleziona un "fascio di semi" comune a due termini diversi; cioè la differenza tra le figure di contiguità e la metafora: "che si tratti di metonimia o di sineddoche, l'intelletto gioca sulla contiguità tra certi concetti, sui rapporti tra concetti, facendo astrazione o facendo mostra d'ignorare certi elementi della *comprensione* più autentica."¹²

Il valore di un'analisi del genere per gli studi di semantica risiede nel fatto che in questo modo Henry ha messo in evidenza la dipendenza della generazione metaforica dei significati da quella metonimica: la metafora deriverebbe dalla combinazione di due metonimie, poiché sarebbe un'operazione di selezione che accosta due termini all'interno della *langue*, ma ad un livello successivo rispetto al primo livello in cui è già avvenuta la focalizzazione metonimica interna alla *parole*, cioè alla catena sintagmatica. Un processo omogeneo e unitario quindi, e la controprova è la sua reversibilità, attestata in tanti esempi in cui il contesto opera in modo da far decadere il senso metaforico, facendo riapparire il senso etimologico primario; Henry ce ne fornisce

¹⁰ A. Henry, *Metonimia e metafora*, Einaudi To, 1979 (Parigi 1971).

¹¹ cfr. *ivi*, pagg. 19-24. Henry usa questo termine in quanto intende che le figure di contiguità agiscono nel linguaggio *mettendo a fuoco* o viceversa *sfuocando* determinati aspetti concettuali di una parola, e dimostrando con questo la libertà e le varietà semantiche che si possono esprimere nel linguaggio, ma anche le possibilità polisemiche di una parola: chiamando "luigi" una moneta d'oro su cui è impressa l'effigie del re Luigi, si compie un'operazione metonimica finalizzata alla comprensione linguistica, attraverso la focalizzazione di un tratto distintivo - l'autore usa i termini *sema* o concetto-costituente - tra tutti quelli che caratterizzano la moneta in questione (altri *semi* potrebbero essere la forma rotonda, il materiale aureo, ecc.). Tali possibilità non si possono comprendere, nel caso della metonimia e della sineddoche, se non facendo riferimento al contesto in cui si trovano inserite la parola o l'espressione usate in senso figurato.

¹² *ivi*, pag. 20.

alcuni molto suggestivi, presi dalla letteratura o dal discorso quotidiano:

Lottare per un posto al sole è tutt'al più un'immagine affettiva. Ma basta che uno spirito faceto parli di *astri che lottano per un posto al sole*, ed ecco l'autentico sole che riappare scacciando le nuvole.

L'espressione *una frase vuota* non ci causa la minima vertigine. Ma se Prévert si diverte a scrivere:

le grand homme d'Etat trébuchant sur une belle phrase creuse tombe dedans

[il grande statista incespicando su di una bella frase vuota vi cade dentro]

poiché *tomber [cadere]* è conseguenza di *creux [vuoto]*, l'espressione del rapporto metonimico riaccende la metafora.¹³

Come la metonimia è necessaria secondo Henry all'invenzione metaforica, in un processo che va dal concreto all'astratto, così all'inverso può servire ad un ritorno al concreto, a ravvivare quelle particolari metafore che l'usura linguistica ha deteriorato e che noi chiamiamo *clichè* (metafore lessicalizzate direbbe Weinrich). Tutto questo in un rapporto di complementarità e *pacifica collaborazione*¹⁴ tra i due assi della generazione simbolica.

2.2 Il corpo sociale interagisce con l'ordine simbolico e si ordina di conseguenza.

Il limite di una concezione simmetrica della doppia generazione dei significati risiede principalmente nel fatto che esso non rende conto di tante irregolarità costitutive della lingua. Se è vero quanto dicono le versioni più diffuse dello schema di Jakobson infatti, noi dovremmo avere un livello, seppur ideale, di equilibrio tra linguaggio ed esperienza, parole e cose, in cui non si manifesterebbe nessuno dei sintomi dell'afasia. Mentre invece il discorso quotidiano è fatto di regole e di infrazioni costanti, di eccezioni che diventano normalità, di significati figurati che passano per letterali, etc. Ma lo stesso Jakobson riconosce, come abbiamo detto, che anche nel linguaggio "alto" della critica si manifestano sintomi del disturbo della contiguità e dell'eccedenza metaforica, e forse non è un caso che questo aspetto

¹³ *ivi*, pag. 193.

¹⁴ L'espressione è di Luisa Muraro, come si vedrà dal paragrafo seguente.

della sua ricerca non sia stato sempre tenuto presente dai suoi successori (al contrario di altre sue analisi più fortunate come quella del linguaggio-canale). Anzi, proprio quest'oblio sembra confermare la tendenza selettiva ad "amputare" le teorie e i testi di parti consistenti di contesto e di realtà, rimettendo in circolo ciò che è più facilmente codificabile. Forse questo limite è costitutivo del linguaggio e del pensiero umani, ma non diciamo una cosa nuova se ricordiamo che il nostro modo comune di parlare è intriso di stereotipi, che il nostro modo di pensare è condizionato spesso interamente da rappresentazioni mentali altrui, che il giudizio si fonda quasi sempre su conoscenze mediate la cui credibilità dipende dalla competenza "professionale" di chi ci presenta tali mediazioni. L'esperienza quotidiana ci manifesta spesso cioè la sua *rarefazione*, la perdita del contatto con quella realtà fatta di relazioni umane, di appartenenza ad un corpo sociale, di consapevolezza del proprio essere corpo e mente, di rapporto tra produzione e consumo di beni materiali e immateriali, di autonomia di giudizio e di capacità simbolica, etc. La difficoltà di scegliere in modo soddisfacente tra i significanti di un codice linguistico, come chi è affetto dal disturbo della similarità, è un'esperienza che conoscono benissimo coloro che sono costretti, per ragioni economiche o culturali, ad imparare a parlare una lingua non propria - ad esempio chiunque sia costretto ad emigrare, anche all'interno di uno stesso Stato, e ad abbandonare la propria terra e il proprio dialetto, quando questo è l'unica lingua realmente conosciuta (ovviamente non stiamo parlando di chi lo fa volontariamente). Così, al contrario e parallelamente, è abbastanza evidente anche l'incatenamento ai codici concettuali, tipico del disturbo della contiguità: la ripetitività delle forme mnemoniche e stereotipate del sapere, di cui nei casi peggiori viene nutrita la *mente-contenitore*¹⁵ dell'alunno scolastico, ma nondimeno quella dello spettatore passivo

¹⁵ Cito alcuni esempi del concetto metaforico *la mente è un contenitore* che mi sembrano abbastanza diffusi nella nostra quotidiana esperienza: "ho un'idea in testa", "mettetevi in testa", "che ti frulla in testa?", "tieni a mente", "avere confusione in mente", "riempirsi la testa di nozioni", "svuotare la mente", "mente vuota o piena, aperta o chiusa".

di immagini o del fruitore di eventi mediatici spettacolari, con la conseguenza sempre più incisiva di rendere queste menti incapaci di rappresentarsi autonomamente una realtà fatta di valori, saperi e immagini diverse da quelle più diffuse. In questo modo la nostra cultura concede ad esempio a un critico cinematografico la possibilità di parlare di un film che non ha visto, sfruttando unicamente le risorse del metalinguaggio che ha imparato ad usare, oppure a un uomo di imporre regole su realtà a lui aliene come la maternità o il piacere femminile: “servitù materiali che diventano esigenze logiche e viceversa, condizioni della produzione simbolica che si traducono in imposizioni sociali”¹⁶, il codice astratto che detta le regole ad un corpo sociale sempre più sottomesso e atomizzato, il quale agisce in modo da reiterare ciecamente tali regole. Avviene, secondo Luisa Muraro, una specie di *saldatura tra ordine simbolico e ordine sociale*, cioè tra l’insieme di immagini, concetti, schemi mentali e “modi della produzione simbolica” codificati da una lato, e l’esistenza reale e materiale dei corpi individuali e sociali dall’altro. Ma questa saldatura, che appare pacifica e sembra dare logicità e trasparenza al funzionamento del nostro linguaggio (e della nostra società), viene continuamente scossa da ciò che è irriducibile alle codificazioni, il *corpo sociale selvaggio*, che non agisce ordinandosi nei modi stabiliti e viene per questo tacitato, “ridotto al silenzio”, relegato al di qua della soglia del dicibile, in attesa di irrompere nel tessuto sociale e linguistico in modo distruttivo e irrazionale, poiché non riesce a trovare altre forme di autosignificazione. Ma il tempo di questa irruzione è per lo più breve e senza conseguenze, e non intacca l’ordinamento simbolico-sociale, quella che Muraro chiama *messa in scena della normalità*.

A questo punto la retoricità intrinseca al linguaggio diventa quasi invisibile, restano in evidenza soltanto delle figure retoriche di cui non si scorge più che rapporto abbiano con

¹⁶ L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., pag. 78.

i processi costitutivi del linguaggio né quale squilibrante opposizione possano intrattenere tra loro.¹⁷

Secondo Jakobson il linguaggio ha una struttura bipolare, che invece viene spesso disconosciuta in favore di uno schema monopolare metaforico¹⁸. Questo perché il discorso teorico parla più facilmente di ciò che è più simile a sé (la trasparenza rispetto al contesto) e stenta a riconoscere la sua parzialità (i fattori non linguistici o non logici) pur necessitando del diverso, del dissimile, di ciò che è “opaco” e sfugge all’interpretazione definitiva. Non è quindi nei termini di un’imposizione unidirezionale che bisogna ragionare (ordine simbolico verso ordine sociale), ma piuttosto c’è una *complicità non chiarita* tra le regole della produzione simbolica e il modo in cui queste vengono ogni giorno assimilate, ripresentate e riaffermate dagli individui in carne e ossa, che permettono ad esse in questo modo di rigenerarsi continuamente (qualcosa che ha a che fare con quelli che Foucault considera i dispositivi di interiorizzazione del potere). Dal punto di vista politico, questa difficoltà teorica nell’interpretazione del reale è connessa con la crisi della rappresentanza, l’affermarsi della rappresentazione mediatica e la necessità di affrontare questo problema superando il solipsismo delle competenze specifiche, che risultano parziali e inadeguate a descriverlo¹⁹.

¹⁷ *ivi*, pag. 69.

¹⁸ Cfr. R. Jakobson, *Linguistica e poetica*, in *Saggi...*, cit., pp. 181-218. “La studio dei tropi poetici”, nota Jakobson, “si è orientato principalmente verso la metafora, e la cosiddetta letteratura realistica, intimamente legata al processo metonimico, manca ancora di una sua interpretazione, sebbene lo stesso metodo linguistico, che in poetica si applica all’analisi dello stile metaforico della poesia romantica, sia perfettamente applicabile anche alla struttura metonimica della prosa realistica.” (*ivi*, p. 214).

¹⁹ Imprese teoriche in questo senso sono state più volte tentate nel secolo scorso, a partire dalla denuncia della settorialità dei saperi da parte di Nietzsche o Husserl, variamente ripresi nei periodi successivi. Ma le conseguenze pratiche di questi ragionamenti non sono evidenti, anzi a volte sembra che la società si muova nel senso opposto di una ulteriore frammentazione dei saperi e delle competenze linguistiche. “Un autore come Michel Foucault, che ha indagato a fondo la costruzione sociale e simbolica dei corpi come luogo del potere e del dominio, fino all’ultimo ha cercato pratiche efficaci nella lotta contro il sistema del potere e del dominio, senza trovarle”, in L. Muraro, *Più donne che femministe*, intervento per “Koerperkonzepte”, convegno organizzato da Claudia Opitz-Belakhal all’Università di Basilea, 16-17 marzo 2001 (il testo scritto si trova nel sito www.ereditareilfemminismo.com)

Luisa Muraro vede nello strutturalismo delle origini uno dei tentativi di andare al di là dell'illusorio rispecchiamento tra ordine scientifico e ordine naturale (cioè del “gran libro della fisica”, cfr. cap.1, note 17 e 19). Si faceva strada in esso infatti la consapevolezza che il primo derivasse dalla volontà di controllo sulla casualità del secondo e che occorresse trovare una pratica teorica che non limitasse l'interpretazione dei dati dell'esperienza entro rigidi canoni normativi. Di fatto però, nelle teorie del '900 ritornano spesso i paradigmi del passato (l'incapacità di pensare il linguaggio al di là dell'opposizione tra cose e parole, il fantasma dell'identità) e lo stesso strutturalismo si è arenato nella ricerca della trasparenza del testo, di fronte cioè alla dicotomia tra *essere* e *avere* un corpo.

La grammatica generativa di Noam Chomsky²⁰ critica l'assetto teorico dello strutturalismo, ma finisce per diventare un esempio di “rifondazione” della razionalità moderna su nuovi presupposti: il modello strutturalista degli assi incrociati viene infatti messo in discussione dal linguista americano e alla fine sostituito da un modello unico di produzione simbolica, dove le differenze tra lingue e parlanti diversi sarebbero parte di una *struttura superficiale* del linguaggio, mentre l'oggetto reale della ricerca linguistica sarebbero entità teoriche che appartengono alla *struttura profonda* del linguaggio, il cui rapporto con i dati linguistici concreti andrebbe ricostruito secondariamente. Muraro ritiene questo approccio un tentativo di cancellare la differenza linguistica evidenziata da Saussure, Jakobson, Hjelmslev (e dagli psicologi che hanno studiato l'afasia), in un'operazione che nel suo complesso riafferma il primato metaforico, dove i fatti linguistici - come prima quelli fisici - sono sottoposti ad un sistema interpretante e trasposti in un modello ideale. Questa operazione teorica è simile a quella di molti studi sulla retorica (lei cita *Rhétorique générale* del gruppo μ ²¹) che sussumono la metonimia

²⁰ cfr. N. Chomsky, *La grammatica generativa trasformazionale*, in *Saggi linguistici*, Boringhieri, To 1979² (New York 1964).

²¹ Gruppo μ : J. Dubois, F. Edeline, J. M. Klinkenberg, P. Minguet, F. Pire, H. Trinon (Centro studi poetici, Università di Liegi), *Retorica generale: le figure della comunicazione*, Bompiani, Mi 1980 (Parigi 1970).

sotto la categoria logico-linguistica della *sostituzione*, come avviene per la metafora. Ma tale categoria è anche quella dell'*equivalenza* e dell'*identità*, considerate sempre necessarie al funzionamento del linguaggio, pena la perdita di senso, sebbene abbiano il limite pratico evidente che due cose in natura non sono mai equivalenti o identiche, nemmeno se possono essere sostituibili - come avviene nella generazione metaforica dei significati. Tale necessità, per gli studiosi di retorica, si basa sulla generale concezione della dimensione retorica del linguaggio come *scarto* rispetto ad un *grado zero*, linguaggio letterale, normale, normato. E' una questione che ripropone, ancora una volta, la necessità di chiarire il livello di simbolicità intrinseco al linguaggio, e in particolare è la stessa questione che secondo Ricoeur ha causato la morte della retorica classica²².

La categoria dell'*identità* permette di stabilire le norme del parlare letterale, che corrispondono ad un "grado zero implicito" su cui agirebbero gli artifici retorici attraverso il ruolo esclusivo di sostituzione di un contenuto semantico con un altro. Ma la metonimia, ci dice Muraro, non è sostituzione, è *combinazione di cose*, o meglio "replica a livello semantico del combinarsi di segni con segni o con cose"²³, diversa dall'*identità* nel suo valore conoscitivo e vicina invece alla *conoscenza pratica* - ad esempio: il movimento da cosa a cosa (cioè la conoscenza che si sviluppa nel passaggio da contesto a contesto senza selezioni), il tramandarsi del sapere di pratica in pratica, per contatto o contagio, permettono la conoscenza al di là dei concetti di equivalenza e di identità, la cui eventuale presenza sarebbe comunque secondaria²⁴. Ciò che frena la teoria dal riconoscimento di

²² cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca book, Mi 1981 (Parigi 1975).

²³ L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 63.

²⁴ Un esempio banale può essere scovato nell'ambito quotidiano: i ricettari che presentano le ricette di una particolare cultura locale (ad es. "Le ricette pugliesi" o "Le ricette della nonna") danno il nome a - significano - una serie di procedimenti che si sono tramandati, magari per secoli o millenni, per via pratica, per contagio di esperienze che hanno permesso di interiorizzare un sapere, senza l'operazione di selezione dei significati che di solito fa un ricettario. Questo non vuol dire che non ci sia linguaggio o produzione simbolica anche in questo tipo di conoscenza; tuttavia si tratta di un modo di significare diverso dal primo, perché è connesso inevitabilmente alla presenza nel contesto da parte di chi agisce - cioè in questo caso ci vogliono una serie di condizioni: la presenza di un'altra persona che conosca una ricetta, l'autorità simbolica di questa

questo valore della metonimia, è appunto il suo riferirsi alle cose e, alla radice, “l’impensabile prossimità di cose e parole”.

Tuttavia - si dice - il pensiero non potrebbe funzionare se non pensasse l’identità e, in base a questa, la somiglianza, la differenza, etc. Probabilmente questo è vero, ma è vero soprattutto per il pensiero teorico e con la precisazione che molte prestazioni oggi affidate comunemente al pensiero teorico, potrebbero essere assolte altrimenti. Per esempio, la differenza si conosce anche nel movimento da cosa a cosa, senza passare per l’identità e l’equivalenza. Vero è che nella nostra cultura questo modo di pensare, benché sia alquanto diffuso, non gode di prestigio ed è stato lasciato agli usi più triviali.²⁵

La ragione teoretica - il nostro modo più comune di pensare quando costruiamo teorie - si trova quindi spiazzata quando ha a che fare con un tipo di conoscenza che non le somiglia, che usa dei metodi che essa ha per lo più considerato marginali. Ciò provoca conseguenze non solo a livello di approccio metodologico, ma anche su quello della scelta dell’oggetto da trattare, o della sua subordinazione, con una graduale eliminazione di parti consistenti di realtà; ma non per questo la conoscenza metonimica è stata eliminata dalla nostra società, poiché senza di essa non sarebbe possibile la diffusione delle conoscenze, a partire da quelle minime. Se esiste dunque una predominanza della conoscenza teorica e selettiva staccata dal contesto, e se questa conoscenza è per lo più di matrice metaforica, ciò non suona né come una condanna per la metafora in sé, né come un segno positivo per ogni tipo di procedimento metonimico: forse è solo l’indizio che un modo diverso di simbolizzare esiste in potenza nel nostro linguaggio e in atto in tutte quelle pratiche - linguistiche o meno - che non operano prevalentemente sulla direttrice della selezione dal contesto. Ma soprattutto è il segno che il linguaggio porta in sé “l’impronta del mondo”, cioè che le parole e le cose non sono così aliene e opposte le une alle altre come si potrebbe desumere da tante analisi della nostra cultura linguistica. Anche la difficoltà di descrivere qui il funzionamento della metonimia, così come lo stiamo

conoscenza, la possibilità di svolgere insieme quest’attività, e tante altre condizioni che evidentemente non si possono rendere qui in modo esaustivo, ma nemmeno in un ricettario.

²⁵ *ivi*, p. 61.

interpretando, è legato al fatto che ci stiamo muovendo prevalentemente sulla direttrice della selezione dei significati, delle concettualizzazioni. E' un limite che occorre ricordare quando si fa teoria, ma ha i suoi motivi, come scrive Muraro: "perché, attraverso un linguaggio alquanto convenzionale, sto cercando di *indicare*. Indico delle cose e quelli che se le ritrovano nel proprio orizzonte, mi capiscono."²⁶

Perché emerga l'altro modo di simbolizzare, occorre però che il procedimento metonimico si liberi dalla totale dipendenza dal contesto, cioè dall'incapacità di autosignificarsi e autodeterminarsi a prescindere dalle imposizioni della selezione metaforica, come avviene per gli afasici che soffrono del disturbo della similarità, ma anche per tanta altra parte del cosiddetto "corpo sociale".

2.3 Il regime di ipermetaforicità secondo Luisa Muraro: il simbolismo metonimico in funzione subordinata.

Il movimento metaforico consuma materia viva.

Il grado zero esiste, secondo Muraro, ma non è il livello di senso letterale e privo di artifici retorici, necessario per registrare in modo obbiettivo i fatti. E' piuttosto la pretesa che questa trasparenza e questa oggettività esistano, pretesa fondata sulla messa in scena della normalità, cioè sull'artificio retorico più sottile e invisibile, quello che ci costringe a considerare come incontrovertibile una determinata sistemazione dell'ordine simbolico-sociale, e a livello minimo, ciò che appare per noi una constatazione inoppugnabile, anche se non lo è. La produzione metaforica descritta da Jakobson non tiene conto di quello che lei definisce *regime di ipermetaforicità*, cioè lo sfruttamento sistematico ma parziale delle risorse metonimiche da parte del simbolismo metaforico. Ciò non vuol dire che non esiste una diffusione del sapere di tipo metonimico - per contiguità o combinazioni varie - ma che tale diffusione avviene prevalentemente

²⁶ *ivi*, p. 93.

in modo che le *cose*, i *corpi*, i *fatti*, le *esperienze* siano definiti, interpretati e ricombinati all'interno di un ordine simbolico dominante - il "sistema di rapporti ideali"²⁷ - che è rigido e limitato quando si trova di fronte a un concreto simbolismo differente e indipendente, ma che è stato capace fino ad ora di controllare questa insidia.

La nostra capacità conoscitiva risulta così legata ad una grande trasposizione metaforica. Le esperienze reali, la cui conoscenza si affidi ad un contatto, un contagio o una contiguità di qualunque tipo, finiscono per perdersi, quando non interviene qualcuno o qualcosa che le rappresenti, le dia significato, le interpreti. Questo processo fa parte di quello che da noi viene chiamata *civilizzazione*, abbastanza nota a chi la subisce (anche se non la significa in questo modo), che però dà senso ai fatti aprendo la coscienza verso orizzonti più ampi, nuove esperienze, creando l'immaginario, promettendo il futuro (a chi ne beneficia). Ma in questo processo avviene anche lo scarto tra esperienza diretta e ripresa mediata: la "materia viva" dell'esperienza si consuma nella sua riproposizione in parole e immagini - ciò che facevano un tempo i libri nei confronti dei lettori con poca esperienza del mondo, ci dice Muraro; ma anche ciò che fanno oggi i media sulle nostre "libere" abitudini di vita, mi viene in mente; il rapporto tra sapere e piacere, volontà e ragionamento, corpo e parole si indebolisce, anzi si inasprisce la loro opposizione. Eppure, la generazione metaforica dei significati ha bisogno dell'esistenza del piacere, della volontà, dei corpi reali, altrimenti non avrebbe nulla da cui attingere. Il problema fondamentale, in questi termini, è quindi che "alla materia si nega, teoricamente e praticamente, ogni produttività simbolica"²⁸. Essere a conoscenza di un diritto fondamentale, prenderne coscienza o rivendicarlo, per esempio, è diverso dall'opporci "anima e corpo" a un'insopportabile ingiustizia sperimentata materialmente, prima o dopo l'esistenza formale del diritto in questione. Eppure, nel regime di ipermetaforicità quest'opposizione si perde e l'esperienza diretta viene spesso tacitata,

²⁷ *ivi*, p. 85

se non viene regolamentata dalla produttività metaforica - cioè se non viene giustificata e ripresentata in parole o immagini “ordinate”. E’ come una molla che si rompe e che viene costantemente riparata, per usare una metafora dell’autrice.

Ma questa metafora, come altre da lei usate, è il frutto di esperienze reali vissute e raccontate qui nel testo che trattiamo: queste esperienze, anche se non hanno o non sembrano avere in sé una sostanza teorica o filosofica, sono tra i moventi del discorso che stiamo facendo. Inoltre, il racconto di questi esempi fa parte dell’esigenza, comune al pensiero femminile più incisivo sviluppatosi nel secolo scorso, di *partire da sé* da parte di una donna che fa teoria (e possibilmente anche di un uomo), in un duplice senso: di iniziare a parlare all’interno della propria esperienza personale, non più mediata da un’autorità maschile, e in generale non più in opposizione al proprio vissuto, in astratto, sotto le regole della censura e dell’autocensura (i percorsi di autocoscienza sono un esempio compiuto in questa direzione); in secondo luogo, partire da sé nel senso di “allontanarsi da sé”²⁹, cioè da un’identità imposta dall’esterno e che spesso si ritiene l’unica alternativa possibile di esistenza per sé e di interpretazione del proprio corpo, del proprio ruolo nella società, dei propri comportamenti.

Torniamo a questi esempi-moventi citati da Muraro, prendendo in considerazione un contesto descritto abbastanza diffusamente nel testo: la sua esperienza di insegnante nelle scuole medie della periferia milanese degli anni ‘60, con i figli degli operai o di altri poveri dell’epoca, che non riuscivano a pensare il “prato” senza l’aggettivo “verde”, né la “vita” senza l’aggettivo “bella”, nonostante il grigiore morale e materiale in cui erano nati e vivevano; e poi, l’insensata distruzione di immobili e suppellettili da parte dei più vivaci tra questi

²⁸ *ivi*, pp. 88.

²⁹ In un altro testo Muraro racconta dell’incontro con la pratica del partire da sé, che per lei ha significato in primo luogo il superamento di forme “depressive” di filosofia a favore di una filosofia pratica: “ho scoperto che la modificazione di sé è una forma di pensiero, forma semplice e creativa, praticata quotidianamente dalle creature piccole. E’ pensiero indipendente? No. E’ pensiero libero? Sì, e liberante”, L. Muraro, *Partire da sé e non farsi trovare...*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Mi 1990, pag. 8.

alunni, le cui azioni presunte ribelli non avevano minimamente l'effetto di mettere in discussione l'ordine grigio in cui si manifestavano; lo sconforto di una ragazzina che aveva rivelato in un giornalino di classe l'orribile sottomissione della propria madre, costretta a rinunciare ai propri bisogni fisiologici durante i massacranti turni in fabbrica. Prendiamo in considerazione quest'ultimo episodio, che ha a che fare con la questione dei diritti e delle esperienze dirette di cui parlavamo poco prima. Luisa Muraro, l'allora insegnante della ragazzina, si rammarica nel testo di aver spinto, lei stessa, la propria alunna a parlare della propria madre-operaia non in termini astratti e generali, ma partendo dalla sua esperienza concreta. E questo era stato fatto, ma invece di rappresentare una liberazione per la bambina, costituiva un'ulteriore fonte di umiliazione. C'era qualcosa, dice l'autrice, di irrimediabilmente perduto, che non poteva essere ricambiato o restituito dalla denuncia dell'ingiustizia subita, né dalla rivendicazione di un diritto: qualcosa che per la ragazzina aveva a che fare con la madre e con i suoi bisogni fisiologici.

Tra il contadino le cui servitù, per quanto gravi siano state, non hanno mai conosciuto una disciplina imposta dall'esterno sulle funzioni fisiologiche e l'operaio che ha il diritto di andare e stare in gabinetto *ad libitum* (quanto gli pare e piace), c'è un passaggio, quello impersonato dalla madre della mia alunna. In esso una insopportabile disciplina è stata sopportata. Dopo di che, perché si torni a sentirla insopportabile, è necessario argomentare trasformando in generico diritto una pratica di corpo con tutto quello che uno poteva metterci, di generico e particolare, di naturale e artificiale [*è questa la molla rotta*]. Il postumo riconoscimento di un diritto restaura ma non reintegra il corpo con i suoi impulsi, i suoi piaceri, le sue particolarità, le sue contingenze. (Senza considerare i casi in cui il diritto non toglie ma semplicemente regola una servitù, come è il caso dell'aborto per le donne.) In quel passaggio il corpo ha smesso di parlare per sé stesso. Questo è ciò che si perde nell'intervallo tra un'esperienza vissuta e la sua successiva ripresentazione. Pare d'altronde che questo sia il processo stesso del nostro incivilimento nei rapporti tra esseri umani e degli esseri umani con la natura: dalla selvaggia alla servitù all'emancipazione ai diritti inalienabili.³⁰

Eppure, quello che ha fatto la ragazzina non sembra così strano, ha raccontato fedelmente il lavoro della madre sotto richiesta della

³⁰ L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 90.

professoressa, basterebbe a farla sentire a posto con la coscienza. Invece no, succede per lei che dire la verità le faccia perdere la terra sotto i piedi, le faccia sentire l'insopportabilità della parola vera che emerge dal silenzio in cui era stata relegata: sente al contrario, forse per la prima volta, "la paura di trovarsi fuori posto"³¹. La sente molto più, questa paura, rispetto ad altri alunni che gettano i banchi dalla finestra o imbrattano i muri, ma continuano a scrivere di "prati verdi". Il riconoscimento verbale non le riscatta l'insopportabile ingiustizia subita dalla madre, non può eliminare quello che sta sopportando né dare la certezza che in futuro non la supporterà più. Restano il distacco tra parole e cose, la violenza perpetrata dal potere; manca l'alternativa reale alla cultura in cui si trova a vivere. Non lo è certo la "produzione insensata, separata dalla loro produzione simbolica"³², dei ragazzi che spaccavano oggetti, anzi essa era (ed è ancora oggi in certe zone) una pratica diffusa e sterile, senza senso e senza finalità proprie, innocua per l'ordine stabilito. Questo è infatti il ruolo che assumono i *corpi sociali selvaggi*, all'interno dell'ordine sociale, ruolo di accompagnamento della civiltà, contraltare dell'ordine costituito e sfogo di ciò che la civiltà *riduce al silenzio*. Corpo che irrompe, lo chiama Muraro, ma senza reale capacità sovversiva.

Il corpo cessa di parlare per se stesso.

Sia nel caso della ragazzina umiliata, sia nel caso degli alunni spacca-tutto, quello che succede ai corpi (della madre e dei ragazzi) non mette in discussione l'ordine simbolico, anzi lo rafforza, né permette loro un vero affrancamento dalla servitù in cui si trovano. In entrambi i casi c'è qualcosa di perduto che non viene restituito, in termini di bisogni, desideri, esperienze. Ma i due esempi sono diversi e opposti tra loro, sebbene abbiano a che fare con le due forme di afasia descritte da Jakobson: l'incatenamento al codice e l'incatenamento al contesto. Essi rappresentano infatti le due modalità in cui vive la collettività: il corpo sociale ordinato (e sottomesso, nel caso della madre-operaia); il

³¹ *ivi*, p. 86.

corpo sociale selvaggio, che agisce in modo distruttivo ma contenibile. Accettiamo temporaneamente questa dicotomia, sebbene essa non esaurisca tutti i comportamenti possibili del corpo sociale. Tuttavia, in regime di ipermetaforicità, avviene come abbiamo visto che i corpi, i piaceri, i desideri non abbiano senso se non siano definibili in un ordine simbolico, o meglio diventano pericolosi solo se non sono neutralizzabili sotto un significante esterno e ripresentabili. Questo può indurre giustamente a credere che non esistano fatti che esulino dall'ambito simbolico-culturale; ma anche, e questo è più dubbio, che l'ordine simbolico riesca a rappresentare e nominare tutta la realtà. Questo è quello che è stato spesso ritenuto ovvio nella nostra cultura, ma che per Muraro non lo è.

Superato infatti l'ultimo periodo in cui si stabilivano in modo immutabile le leggi e le dinamiche della natura (positivismo, evolucionismo), le teorie culturali del '900 si sono spesso preoccupate di sottolineare l'inesistenza di una "esperienza immediata e originaria", al di fuori o al di qua della realtà storicamente determinata e delle sue rappresentazioni simboliche. Ma questo divieto, cioè l'inappellabilità nei confronti di ciò che non è significabile - corpi, piaceri, natura estranea all'ordine simbolico della nostra cultura - viene accettato insieme alla promessa di una integrale ripresentazione in parole, concetti, immagini, significati rimasti da ciò che è andato perduto, cioè dalle esperienze "vergini". Ora, è chiaro che un'esperienza concreta del passato, ad esempio, non è recuperabile integralmente ed è soggetta a tutti i tipi di interpretazione, così come è giusto "confutare lo schema di una razionalità scientifica che si aggiudicava i titoli della verità superstorica, postulando il carattere originario dell'esperienza"³³. Ma sta diventando sempre più evidente che quest'integrale ripresentazione trascura ciò che non è significabile, ma che tuttavia produce significativi effetti sulla realtà storico-sociale proprio in questa sua assenza. C'è qualcosa che partecipa al processo di generazione dei significati, ma non riesce a significarsi, sfugge alla

³² *ivi*, p. 92.

concettualizzazione, con l'effetto di rendere *mutilata* ogni traduzione in codice, e quindi non integrale. La semiotica, secondo l'autrice, riconosce questa parzialità, ma la traduce come "riserva di dinamismo"³⁴ della realtà storico-sociale, che determina le sue modificazioni e l'imprevedibilità del linguaggio (ciò che è refrattario ad essere codificato). In tal modo relativizza quel "silenzio estraneo"³⁵ di corpi, esperienze, natura che rimangono nel non-significabile, ma di cui è impossibile negare l'esistenza. Finisce così che la traduzione culturale abbia un duplice rapporto con la realtà: o la simbolizza, attraverso i significati generati secondo il procedimento metaforico di selezione, sostituzione e ri-combinazione; o la sopprime, considerando la realtà non significata un "deposito di materiale [che resta allo stato] significante"³⁶. Le risorse metonimiche sono così sfruttate o ignorate; la capacità di corpi e cose di prendere senso da sé stessi si ritrova incastrata tra il *già detto* e il *non detto*. Il proprio contesto, l'esperienza, l'esserci qui ed ora, sacrificati al meccanismo della sostituzione e della riproposizione.

In questo modo forse inizia a venir fuori la natura della complicità non chiarita tra simbolico e sociale, le imposizioni e le forzature che entrambi esercitano parallelamente per neutralizzare la "sovversiva" produzione simbolica legata alle esperienze concrete; e soprattutto, i risultati che genera questo tipo di costrizione.

Un parlare che somiglia a un tentativo di indovinare quello che si deve dire, che va alla ricerca di significati già costituiti e di parole che li riproducano, evitando accostamenti insoliti per paura di far scaturire qualche significato irregolare: una strana irregolarità di natura mista, mostruosa per le distinzioni colte perché risulta inestricabilmente linguistica, sociale, psicologica e perfino morale. Questa confusione, là dove si stabilisce (e forse da qualche parte deve stabilirsi per far sì che la società possa rispecchiarsi nei suoi linguaggi), cancella pezzi interi di esistenza, li toglie dal significabile, determinando nel testo sociale zone di indicibilità, lacune di senso, silenzi.³⁷

³³ *ivi*, p. 94.

³⁴ *ivi*, pp. 98-99 e p. 166.

³⁵ *ivi*, p.98.

³⁶ *ivi*, p.96.

³⁷ *idem*.

Il non-significabile della nostra cultura, più che essere una riserva di dinamismo neutra e felice, come vuole la semiotica, sembra piuttosto tendere a restare ai margini della società, relegato al mutismo o alla ripetizione, “inutilizzabile e distruttivo”.

2.4 Metonimia necessaria e metonimia possibile.

La metafora significa qualcosa di diverso dal senso primario. La “rivoluzione”, nell’accezione comune, è una metafora: il livello primario di senso è quello del moto dei pianeti. Ma tra i due sensi che può generare il procedimento metaforico, non c’è collegamento materiale, bensì superamento del livello descrittivo e della particolarità dell’esperienza. “La metafora rinforza la percezione di una somiglianza, anzi a volte la determina”³⁸, per questo ha un potere immaginativo che la fa associare - riduttivamente - alla poesia. Con la metafora, il linguaggio può sostituire le cose con le parole e può inventare nuovi significati.

Anche la metonimia significa qualcosa di diverso dal senso primario. Dire che una donna “ragiona con l’utero”, o che si sta “bevendo un bicchiere”, o che “è passata acqua sotto i ponti”, significa attribuire un secondo senso rispetto a quello che in altri contesti significherebbero l’utero, il bicchiere e l’acqua. Ma è evidente qui il nesso materiale - spaziale, temporale, causale o altro - tra la cosa significata e la sua trasposizione metonimica: metonimia e sineddoche si formano “attraverso collegamenti trovati e non inventati”³⁹. Tali collegamenti non esistono solo nel pensiero, ma anche nell’esperienza vissuta e materiale, indissolubilmente per il pensiero.

Per quanto riguarda i problemi inerenti alla linguistica, le conseguenze dell’utilizzo dei due procedimenti retorici e del loro rapporto specifico, è bene ricordarlo, non riguardano solo la semantica della parola, ma anche quella del testo e la sintassi. Premesso questo,

³⁸ *ivi*, p. 53.

³⁹ *ivi*, p. 54.

proviamo per chiarezza ad elencare alcune delle funzioni dei due assi nella produzione dei significati:

ASSE METAFORICO.

Teorizzazione, identificazione, concettualizzazione, sostituzione, selezione, rappresentazione, “le parole al posto delle cose”, “l’universale per il particolare”, moto ascendente verso l’astrazione.

ASSE METONIMICO.

Combinazione, associazione, collegamento, contiguità, allusione, passaggio da contesto, contagio, racconto, “cose e parole prendono senso attraverso i riferimenti e le associazioni”, “ostacolo alla logica conclusione del linguaggio”, ostacolo al moto ascendente verso l’astrazione, “il nome, l’essere, Dio, il tutto”.

Nel regime ipermetaforico, le risorse metonimiche non sono assenti, ma sono subordinate a quelle più importanti della generazione metaforica. L’esperienza è presente nei discorsi ipermetaforici come “già interpretata, sistemata, dedotta, prevista”⁴⁰. Questo perché il linguaggio metaforico si sviluppa concentrando la significazione nella parola, eliminando il contesto, tendendo ad una totalità chiusa autosufficiente che necessita dell’interpretazione logica, cioè della sua messa in riferimento con le cose concrete che vuole significare (e che sono sempre “altre” rispetto ad esso). Ci sono esempi del genere nel

⁴⁰ *ivi*, p. 101.

discorso scientifico, medico, nel diritto, nella psicologia, nella pedagogia, cioè in quelle costruzioni teoriche che sono costrette a rimandare continuamente ai casi particolari.

Il linguaggio metonimico consiste invece di discorsi fortemente contestualizzati, dove non c'è la necessità di quel tipo di interpretazione poiché le cose sono presenti ad esso o sono da esso evocate nel loro uso, nelle loro caratteristiche, nelle loro vicende. Ne sono esempio i discorsi degli alunni delle classi subalterne, che i loro maestri si sforzano di emancipare. Di conseguenza, il procedimento metaforico si assicura lo *sfruttamento delle risorse metonimiche* in quanto diventa potere pre-stabilito - sociale, culturale, linguistico - cui fanno riferimento le esperienze concrete per significarsi. “Finisce che il dispositivo attraverso cui parlano le entità mute appare come ciò di cui esse hanno bisogno”⁴¹ : cioè, il potere di *dire il vero* da parte di medici, politici, giornalisti è tale in quanto necessita di pazienti che soffrono, masse che si agitano, gente da intervistare o avvenimenti da pubblicizzare. E' inevitabile che tra la ripresentazione linguistica razionale e i fatti da rappresentare esista uno scarto incolmabile. Ad esempio, la metafora dell'uguaglianza sociale - “tutti gli uomini sono uguali davanti alla legge” - sostituisce una figura simbolica di uguaglianza astratta alle disparità sociali esistenti, che non vengono eliminate da essa: l'idea di uguaglianza è diventata un presupposto della società senza esistere di fatto, e soprattutto senza lasciare spazio ai desideri che avevano generato la sua richiesta. Il nostro sistema concettuale accumula dati ideali che perdono progressivamente il riferimento con i bisogni e i desideri che li avevano prodotti: pensiamo ai diritti degli omosessuali, all'emancipazione femminile, all'uguaglianza tra etnie diverse, esistenti più sulla carta che nella realtà.

L'infedeltà delle figure alla realtà porta ad un *accumulo culturale*, ben evidente nelle metafore morte, e ad una progressiva *perdita del mondo*

⁴¹ *ivi*, p. 101.

delle impressioni prime (Nietzsche)⁴². La sostituzione ideale arriva ad essere sempre più spesso irreversibile e la produzione metonimica ad avere sempre meno opportunità, poiché alle impressioni prime si sostituisce uno schema interpretante, a sua volta sempre più avido di esperienze sempre più latenti. E' la divisione del lavoro simbolico, in cui la traduzione culturale richiede una continua "sollecitazione del lavoro subordinato". Ne sono esempio la frenesia giornalistica di inseguire e arrivare alla notizia, dove la qualità dell'interpretazione scade a favore della precedenza (cioè dell'arrivare per primi); alcune pratiche selettive della medicina occidentale, come la vivisezione o la scelta dei principi attivi⁴³; e in generale, la vacuità del libero pensiero che riduce il contesto fino a perdere i legami con esso e girare a vuoto. Ma proprio questo fenomeno richiede con urgenza delle pratiche che lo salvino da un procedere che lo porta verso l'assurdo e l'eterna ripetizione. La generazione metonimica in questo senso appare come possibilità, ma in generale lo è ogni pratica, linguistica e non, che non pretenda di costruire il suo oggetto, ma si costruisca essa stessa nel momento in cui avviene. Qualcosa che forse si richiama a quel

⁴² cfr. Friedrich Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Il libro del filosofo*, a cura di Marina Beer e Maurizio Ciampa, Savelli, Roma 1978, cit. in L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., pp. 104 e segg.

⁴³ La *vivisezione* è una delle pratiche di laboratorio in cui si manifesta la disparità tra i due procedimenti simbolici: l'evidenza di un risultato di laboratorio su un certo animale - produzione metonimica - appare tale solo dopo che esso è stato selezionato - produzione metaforica - tra altri ottenuti in condizioni ambientali differenti, e a volte anche con cavie di diversa specie. Sebbene questo renda esplicite, al contrario, l'incertezza e la parzialità di un risultato del genere (un dato esperimento, su un particolare individuo, di una certa specie animale, sottoposto a determinate condizioni) tuttavia il risultato selezionato viene considerato una *prova necessaria* per confermare qualsiasi ipotesi teorica in campo biologico e medico, e viene comunemente ritenuta la modalità sperimentale più prolifica in questi ambiti, sebbene a detta di molti medici non lo sia.

Allo stesso modo, la medicina ufficiale seleziona i *principi attivi* delle piante e li utilizza solo quando riesce a scoprire la loro efficacia in laboratorio (cioè fuori dal loro contesto naturale), ma è incapace di riconoscere l'interazione di tali principi con gli altri che formano il complesso della pianta originaria, e con l'ambiente in cui essa vive - cosa che altre culture e altri tipi di medicina studiano e praticano a volte da millenni. "Per riuscire a produrre un nuovo farmaco, ai ricercatori moderni occorre un singolo componente attivo, da cui ricavare con precisione il principio attivo, poi bisogna misurarlo, standardizzarlo e valutarne l'eventuale componente tossica. Inevitabilmente, però, la natura si dimostra refrattaria a questi metodi, come testimonia l'episodio capitato al direttore scientifico dell'Istituto di ricerche applicate del Madagascar Philippe Rasoanaivo, il quale ottenne da un guaritore del sud dell'isola una pianta sconosciuta che, sottoposta a test di laboratorio, aveva dimostrato di possedere notevole efficacia nella lotta contro il cancro. Tornato dal guaritore che gli aveva donato la preziosa pianta, Rasoanaivo chiese e ottenne di poterne avere altre simili, che alla prova dei fatti risultarono però essere completamente inutili nelle cure antitumorali", Giorgio Miramonti, *Introduzione alle erbe officinali*, ed. L'Età dell'Acquario, To 2001, p.14.

postulato vichiano, ridotto al silenzio dalla razionalità moderna, per cui “il criterio di una cosa sta nel farla”.

Le conseguenze della mancanza di tali pratiche, potremmo individuarle, con Baudrillard, nelle ossessioni autoreferenziali del nostro linguaggio e con la perdita del senso della realtà causata paradossalmente da un “eccesso di senso”:

E' forse per sfuggire a questa terrificante oggettività del mondo che lo stiamo rendendo irreale, è per sfuggire all'ultimatum di un mondo reale che lo stiamo rendendo virtuale?⁴⁴

⁴⁴ J. Baudrillard, *Il delitto perfetto: la televisione ha ucciso la realtà?*, Cortina, Mi 1996 (Parigi 1995), p. 44.

Capitolo 3.

Un altro ordine simbolico.

“L’uomo ha cercato un senso della vita aldilà e contro la vita stessa; per la donna vita e senso della vita si sovrappongono.”

Carla Lonzi⁸⁰

“E’ accaduto infatti, grazie alla saggia economia della natura, che il nostro spirito moderno possa quasi fare a meno del linguaggio; le espressioni più comuni bastano, dal momento che non c’è espressione che basti; per cui la conversazione più semplice è spesso la più poetica, e la più poetica è esattamente quella che non si può dire.”

Virginia Woolf⁸¹

La liberazione dalla dipendenza dal contesto, dall’affettività morbosa, dall’infantilismo, dalla prigione dei sensi e dall’immagine femminile costruita su questi stereotipi, quindi la capacità di autosignificazione, sono legate a una problematica presente dalle origini del femminismo italiano, quella di una possibile *trascendenza femminile*: gli uomini nella trascendenza “hanno cercato ‘la conferma del costituirsi di un potere’, si sono cioè basati sul non potere delle donne nella società patriarcale per non vedere ‘un diverso tipo di trascendenza’ di cui la donna può essere principio ma che di fatto è ‘rimasta repressa’”⁸². Il superamento di questa subordinazione consiste nella fine dell’“automoderazione”⁸³, quella per cui le donne sono incatenate ad identità imposte dall’esterno, comprese le richieste di emancipazione, quindi in una nuova attenzione verso le sue caratteristiche visibili

⁸⁰ Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di rivolta femminile, Milano-Roma, 1970, p. 59.

⁸¹ Virginia Woolf, *Orlando*, Mondadori, Mi 1982 (Londra 1928), p. 136.

⁸² Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, To 1987, p. 31 (il passo citato riprende Carla Lonzi, *cit.*).

⁸³ Luisa Muraro, *L’ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 99-104.

nelle altre donne e attraverso una nuova *mediazione*, quella femminile: “l’ostacolo era dunque l’attaccamento totale a quello che si sente e si vive in prima persona. Ma nell’attaccamento c’era anche la cosa preziosa di una fedeltà al proprio sesso”⁸⁴. Nella non-storia delle donne diviene fondamentale il momento in cui quello che era stato storicamente ridotto al silenzio si fa parola e pratica, esce dal ricettacolo della vita individuale, vive nell’altra donna, trova una mediazione che non lo annulli.

Perciò la strada fu lenta, relativamente alle idee che ogni tanto spuntano fuori, sulla trascendenza femminile, sulla volontà di protagonismo sociale, sulla disparità e sull’affidarsi tra donne, sul simbolico. Le idee restarono in sospenso finché non ebbe preso consistenza l’idea e la pratica di una necessaria mediazione tra sé e il mondo. Un mondo, non dimentichiamo, che non è semplicemente ignoto come ad ogni umano che ci nasce, ma alla donna si presenta per di più come mondo che non la conosce e non la vuole conoscere se non si piega al già pensato da altri per lei.⁸⁵

3.1 Partire da sé: il vissuto personale fonte di conoscenza.

L’essere senza potere.

Ciò che risulta discriminante, negli esempi di ingiustizie riportati in *Maglia o uncinetto*, è l’aver vissuto, sentito e pensato in prima persona la realtà di queste ingiustizie per cui si (altri) reclamano diritti.

I limiti principali di questa mia analisi, in quanto maschio, su questi testi fatti da donne e soprattutto nella misura in cui parlano dell’essere-donna, sono insuperabili: non c’è interpretazione della donna da parte di un uomo che possa restituire l’essere donna, il vissuto-sentito-pensato femminile reale e simbolico. E viceversa. In più c’è la difficoltà di superare il misto di attrazione, repulsione, diffidenza, fascino nei confronti del pensiero e della vita femminili, con cui di solito cresciamo e a cui ci abituiamo nei discorsi tra maschi, forse inconsapevolmente. Non mi sento totalmente fuori da questa

⁸⁴ *Non credere...*, cit., p. 54.

⁸⁵ L. Muraro, *L’ordine...*, cit., p. 56.

abitudine, ma almeno sto tentando di venirci a capo. La possibilità è l'entrata in relazione e l'accettazione di un'autorità mediatrice che, in quanto donna, è diversa dalle autorità principali che mi si presentano di solito. Ancor più difficile affrontare questi discorsi per il fatto di essere maschio in una società patriarcale (o post patriarcale), e quindi essere inserito in una catena simbolica maschile, delle cui forme di potere potrei essere vittima o carnefice, soggetto in senso attivo o passivo.

E' chiaro che c'è quindi, in una certa misura per me da chiarire, il rifiuto di una parte di me stesso e di una certa generazione simbolica, il rifiuto di un'egemonia patriarcale. Ma c'è anche, in un certo senso, uno "stare all'interno" inevitabile per storia, cultura o natura, che pone delle nuove problematiche, che io credo entrino direttamente in relazione coi problemi di potere e ordine simbolico che hanno posto in Itali i movimenti femministi e la politica del simbolico a partire dal '66, data di nascita dei primi gruppi (Demau e Rivolta Femminile). Per me soprattutto entrano in relazione con questo, o forse ne sono matrice, le analisi di Luisa Muraro sull'incapacità di esprimersi, sul mutismo e sulla ripetizione a cui sono destinate le creature "deboli", perché questa difficoltà l'ho incontrata e riconosciuta in tante persone con cui sono cresciuto e anche in me stesso. E anche le descrizioni di quelli che lei chiama corpi sociali selvaggi, che irrompono violentemente nelle maglie della normalità, della vita sociale o privata, dopo periodi lunghi di silenzi e di incapacità di esprimersi.

Eppure, l'importanza di valorizzare le esperienze intime e i tentativi di lasciar parlare un non detto represso e rimosso, per me non iniziano con la conoscenza della politica delle donne. Il rifiuto delle forme in cui si simbolizzavano il potere maschile, la cultura fallocentrica, le norme implicite sui rapporti uomo-donna, mi è stato favorito da un certo tipo di letteratura e forse anche di approccio alla lettura, in cui si poneva al centro dell'attenzione il circolo vita-scrittura-vita in cui essere e senso dell'essere coincidevano, e i romanzi si proponevano di dar voce ad una parte del corpo sociale e dei corpi reali non prevista o

poco codificabile. Per le sue forme americane, cioè i romanzi di alcuni giovani autori degli anni '80 che si ispiravano soprattutto a John Fante e Raymond Carver, la critica giornalistica ha inventato l'etichetta *minimalismo* (rifiutata da tutti gli autori in questione) per cercare di descrivere o circoscrivere il venire allo scoperto di cose (quotidiane) proibite come la sessualità preadolescenziale, sfrenata e divoratrice di emozioni (Ellis), o in modo molto più intimo la normale e assurda quotidianità omosessuale delle grandi metropoli (Leavitt); oppure, soprattutto in Mc Inerney, l'intreccio quotidiano vorticoso tra la vita lavorativa alienante e gli sfoghi post-lavorativi, altrettanto alienanti ma meno razionali - droghe ed eccessi di vari tipi. In generale comunque, la cultura *underground* americana, in tutto il '900, ha pian piano introdotto questi "non detti" sotto tante forme espressive e con diversi effetti - uno dei quali è quello di cui si diceva nel secondo capitolo, parlando di Lakoff/Johnson e della coerenza metaforica, cioè l'integrazione e la neutralizzazione.⁸⁶ Per me tuttavia, il problema di "partire da sé" in modo diverso dall'identità che mi si stava imponendo e che in tanti periodi vivevo con molta pena (come la maggioranza degli e delle adolescenti mie coetanee, credo) fu svelato tra gli altri soprattutto dalla letteratura di Pier Vittorio Tondelli.

Sicuramente in questo fatto sono coinvolti due fattori: la difficoltà di essere in troppe occasioni fruitore passivo di sapere, nella scuola prima e nell'università di massa poi (per responsabilità da cui io stesso non sono affrancato); la difficoltà di stabilire relazioni profonde nei contesti sociali in cui sono cresciuto - quello meridionale e quello settentrionale, con affinità e divergenze - che ritengo ancora fortemente patriarcali e condizionati da quello che Muraro chiama *nichilismo della finzione*⁸⁷ - e io mi sono abituato a chiamare "doppia

⁸⁶ cfr. pagine 35-37 di questo testo. Per quanto riguarda i romanzi americani a cui mi riferisco, i più rappresentativi credo che siano: Bret Easton Ellis, *Meno di zero*, Einaudi To, 1996 (New York 1985), David Leavitt, *La lingua perduta delle gru*, Mondadori Mi, 1987 (New York 1986) e Jay McInerney, *Le mille luci di New York*, Bompiani Mi, 1986 (New York 1984).

⁸⁷ L. Muraro, *L'ordine...*, cit., pp. 29-30. Muraro usa questa espressione ("nichilismo dell'esser-finzione") per descrivere un atteggiamento mentale diffuso che nasconde "il senso autentico dell'essere", cioè la ricerca del vero e della sua dicibilità, attraverso una continua finzione che sostituisce la verità con le esigenze della *verosimiglianza* e della *credibilità*: "questa credibilità la

vita”, arte della simulazione nella società, incapacità di parlare di sé soprattutto tra maschi e conseguente alienazione nei “discorsi da bar” tra i maschi e nel mutismo tra le donne. Mentre leggevo le descrizioni che *Maglia o uncinetto* dà dei corpi relegati al mutismo o alla ripetizione, attenagliati tra non detto e già detto, mi si presentificava verbalmente qualcosa di anticamente conosciuto:

I giovani si trovarono schiacciati tra lo yuppismo da un lato, la cinica assunzione delle regole di mercato contro qualunque forma di moralità di cui i soggetti erano portatori, e le armi e le droga dall'altro, cioè l'autodistruzione come unica possibile espressione del rifiuto.⁸⁸

Questa constatazione della divisione tra corpi omologati/ordinati e selvaggi, riguarda gli anni '80 e la letteratura di Tondelli. A farla è un altro scrittore della sua generazione, Enrico Palandri, nella raccolta di scritti critici dedicati a Tondelli dopo la sua morte. “Alle piramidi del potere”, continua Palandri, “si opponeva non un'altra piramide ma un essere senza potere, fuori dai meccanismi della promozione sociale”⁸⁹. Di fronte all'incapacità del potere di ascoltare o rispettare in qualche modo l'esistenza giovanile, quello che si propone non è un'alternativa di potere, nemmeno una critica o una parola contro il potere, né il sogno mitico di un futuro senza potere: vi si oppone semplicemente un *essere senza potere*, cioè il proprio corpo e tutto ciò che esso riesce a significare, poiché è l'unica cosa che si ha e che si è. La giovinezza è diventata un ideale e un obbligo, è stata idealizzata sotto forma di muscoli o jogging esibiti da dittatori o capi di democrazie, da cui quell'effetto di incatenamento allo stereotipo della giovinezza che ne svuota il senso vero, quello della vita dei e delle giovani, rendendo di fatto la società incapace a dare loro voce, ad offrire mediazioni che li aiutino ad essere liberi, nonostante e a causa dei continui tentativi di rappresentarla (ma gli interpreti, sappiamo da Jakobson, soffrono di

si ottiene andando a coincidenza con un già detto o un dicibile da parte di altri. Così la mente pensa un già pensato, cioè non pensa veramente perché pensare, che è attività allo stato puro, vuol dire pensare l'impensato, per definizione” (p. 30).

⁸⁸ E. Palandri, *Altra Italia*, in “Panta”, n. 9, 1992, p. 20.

⁸⁹ *ivi*, p. 20.

qualcosa di simile al disturbo della contiguità: la rarefazione dell'esperienza). "E' proprio da quei territori spuri e marginali frequentati da Tondelli, da quegli uomini e quelle donne per cui la difficoltà di servire un padrone (anche quando travestito da idea) e il senso della dignità e dell'autogiustificazione di quel che si fa quando lo si fa con impegno hanno prevalso sulle scorciatoie offerte dai partiti"⁹⁰: per questo motivo le ragioni della letteratura hanno prevalso su quelle dell'ideologia, come ebbe più volte a sottolineare Tondelli riguardo alla sua epoca. Simili atteggiamenti furono adottati dalla politica delle donne, che negli anni '70 si presentava anche come "politica del desiderio", e hanno percorso nei decenni le maglie del nostro tessuto sociale. Ne troviamo una sintesi esplicita nel numero del gennaio '96 della rivista *Sottosopra*, interna alla Libreria delle donne di Milano:

la politica non è ridicibile alla 'lotta legittima per la conquista del potere' perché, se fosse solo questo, i politici si ridurrebbero a giocare agli indiani fra loro. E' politica anche il volontariato, l'associazionismo, la rete di solidarietà tra vicine di casa, le librerie che fanno incontrare le persone e le idee, l'editoria indipendente...Abbiamo nominato alcune realtà, fra quelle che un nome ce l'hanno, non per l'elenco, ma per rendere l'idea che la pratica delle relazioni e della contrattazione che sottende queste realtà, è politica. A questa pratica, svolta capillarmente da donne e uomini, si deve se il cosiddetto corpo sociale non si sfascia⁹¹

Il mito patriarcale dell'universalità del pensiero e del linguaggio, sostengono le autrici del testo, finisce per credere che l'esigenza delle donne - la loro differenza naturale - sia quella di occupare gli stessi posti da cui tanti uomini stanno tentando di evadere. E' un paradosso, anche perché questi posti, materialmente edificati nell'opposizione logica tra natura e cultura, sono per lo più "non luoghi" (per riprendere un termine nato dell'urbanistica postmoderna): luoghi di incontro forzato nel tempo libero, periferie delle nostre città, caserme, istituzioni asettiche, centri di potere... Il *noi* delle società patriarcali

⁹⁰ *ivi*, p. 23.

⁹¹ AA. VV., *E' accaduto non per caso*, in "Sottosopra", gennaio '96, p. 7 (questo numero viene anche chiamato *Sottosopra Rosso*).

“avanzate” spesso è fittizio, è un insieme di individualità che non sanno comunicare, ma che si ritrovano sotto uno stesso totem sociale che dà loro protezione: gruppo di amici, chiesa, partito, squadra, campanile, bar, setta, etc. Questa tendenza rivela però un bisogno di aggregazione non corrisposto dalla società, o corrisposto all’interno di schemi precostituiti, dove difficilmente si concede la reale relazione tra corpi individuali e sociali, più spesso li si antepone in modi che finiscono per divenire distruttivi (si prenda come esempio l’incitamento mediatico attuale alle divisioni etniche e religiose per coprire interessi di ben altra natura).

“Il movimento delle donne [...] non si è mai posto come un grande ‘noi’: il ‘noi’ tipico del femminismo è stato quello del gruppo. Ma negli anni Ottanta alcune hanno avviato la critica del ‘noi’ grupपालe ed è stato grazie a questa critica che la relazione, già al primo posto nel femminismo come pratica di relazione fra donne, ha trovato quella radicalità che dicevamo all’inizio. La critica prese avvio dalla scoperta della disparità all’interno del gruppo. Non abbiamo scoperto che non siamo tutte (tutti) uguali, questo è risaputo (sebbene non si dica). Abbiamo scoperto che *nell’agire effettivo, quello che muove le cose è il più e il meno, non il pari*. E’ lo squilibrio che mette in movimento il desiderio. Fu la scoperta di quello che poi abbiamo chiamato materialismo simbolico”⁹²

Squilibrio, disparità, differenza, relazione tra diverse/i, mediazione con un’autorità non gerarchica *costituiscono* l’impossibilità di un’eguaglianza fittizia, così come la pretendono lo stato di diritto e le analisi superficiali della condizione femminile: il *materialismo simbolico*, cioè la capacità di mettere in atto e dare parola a tali disparità, è la pratica liberatoria che si oppone al materialismo economico (di destra e di sinistra).

Appare in questa analisi come nelle precedenti sulla letteratura giovanile degli anni ’80, il bisogno di un’espressione, di un linguaggio, di valori simbolici che non contribuiscano a sottomettere ciò che si è, la ricerca della verità e dell’autentico senso dell’essere, la parola dei sensi e quella dello spirito. E’ un rifiuto affine a quello sperimentato in filosofia da molte e molti, compresa Muraro che scrive spesso di non voler costruire anticipatamente l’oggetto del suo

discorso, ma di cercare una risonanza tra linguaggio ed esperienza; ma anche al concetto di *libro-esperienza* in Foucault, dove il libro si intende semplicemente come un'esperienza reale la cui verità consiste nella sua stessa esistenza, e non come un oggetto portatore di una verità esterna da sé, una verità che aspetta solo il giudizio della verosimiglianza, della credibilità, delle "regole di una 'polizia discorsiva' che si deve riattivare in ciascuno dei suoi discorsi".⁹³ Queste idee, figlie di Vico e di Nietzsche, ma anche della cultura novecentesca che si è opposta ai linguaggi settoriali e di quella che ha scoperto l'inconscio, trovano risonanza anche in una delle teorie principali del *pensiero della differenza sessuale*, la francese Luce Irigaray:

Un approccio decisivo alla storia della cultura si segna tuttavia nel testo o nella formula - il grafismo di un pensiero o di una equazione non si separano dal loro enunciato. Ogni creazione confonde l'opposizione filosofia, scienza / letteratura. Essa è tanto scrittura quanto prodotto di un praticabile di obiettività, di verità, di pensiero. Entrambe le cose. E' proprio dei commentatori, dei metalinguisti, dissociare, differenziare, credere che questo modo di procedere sia possibile... Ma per chi crea, questa opposizione ha solo un senso fittizio, e paralizzante.⁹⁴

E' l'affermazione, come dice Irigaray subito dopo, della necessaria *posta in gioco della scrittura come tale* in opposizione ad una concezione di una scrittura (e di un linguaggio) separata dal mondo.

Tornando a Tondelli, nella raccolta di saggi a lui dedicata si trova un'analisi della sua letteratura che evidenzia la ricerca di affrancamento dalle interpretazioni seconde che accompagnano la sua letteratura: "i 'ragazzi di vita' - destinati ahimè a diventare nel giro di pochi lustri 'ragazzi di scena' - s'erano stufati di essere raccontati, e cominciavano a provvedervi in proprio"⁹⁵. Non è priva di problemi quest'analisi, e il critico lo riconosce subito dopo, sia per il riferimento che lo oppone a Pasolini (a cui Tondelli ha dedicato molta

⁹² *ivi*, p. 6.

⁹³ M. Foucault, *op. cit.*, p. 23.

⁹⁴ Luce Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991 (Parigi 1985), p. XV dell'*Introduzione*.

⁹⁵ Giuliano Gramigna, *Dentro la scrittura*, in "Panta", *cit.*, p. 28.

attenzione⁹⁶), sia per quanto in realtà Tondelli faccia parte del mondo che descrive e per quanto invece la sua letteratura sembri trarsene fuori. La sua scrittura infatti, pur adoperando molte forme retoriche, non è mimesi né descrizione verosimile, è essa stessa realtà che entra ed esce continuamente dal gioco della vita vissuta. Mettendo in discussione le categorie letterarie per il fatto stesso di presentarsi come romanzo o racconto, il testo di Tondelli mostra, restando all'interno della letteratura, quanto la scrittura stessa sia sempre qualcosa di più e qualcosa di meno della realtà, quanto cioè in essa le mancanze e gli errori siano essi stessi modi di una simbolizzazione non costretta dalle regole linguistiche: “non è possibile”, dice l'autore stesso, “voler imbrigliare la scrittura, la letteratura, l'idea anche della vita di un autore, all'interno di un cammino prestabilito. Ognuno cresce, parte da un sociale e poi arriva a se stesso. E questa dovrebbe essere una colpa?”⁹⁷

Al di là della mimesi, di una scrittura che si vuole fedele interprete del parlato, imitatrice, la predominanza del *tema del corpo* rivela invece che non si tratta di riproduzione: il corpo è l'espressione simbolica dell'essere nel mondo, e del corpo fanno parte anche la parola e la scrittura. Questo sembra ovvio, ma non lo è perché troppo spesso non si è riconosciuta la portata di questo modo simbolico, metonimico secondo *Maglia o Uncinetto*, comunque poco selettivo della realtà e poco metaforico (i metalinguisti non riescono a vedere la sinergia tra scrittura, grafia, prodotto che è invece naturale per chi crea, sia “letteratura” che “scienza”, dice Irigaray nel passo citato). L'esperienza corporea rivissuta nella scrittura afferma la ricerca e il bisogno di spiritualità, e lo confermano i principi a cui Tondelli si ispira e che enuclea parlando del “mestiere” di scrittore:

“1) La scrittura come espressione del proprio vissuto

⁹⁶ si vedano soprattutto le pagine dedicate a Pasolini in P.V. Tondelli, *Un week.end postmoderno. Cronache dagli anni '80*, Bompiani, Mi 1990, p. 124 e pp. 506-507.

⁹⁷ F. Panzeri e G. Picone, *Pier Vittorio Tondelli. Il mestiere di scrittore. Un libro intervista*, Theoria, Roma-Napoli 1997, p.82.

- 2) la riscrittura come esercizio stilistico
- 3) la lettura quale base per l'arricchimento espressivo"⁹⁸

Queste tre idee di fondo del progetto editoriale *Giovani Blues*, potrebbero apparire a qualche commentatore letterariamente tautologiche: potrebbero essere punti-chiave impliciti di ogni scrittore; non è così, e lo si capisce meglio però se le si inserisce nel contesto della vita di Tondelli e soprattutto dei suoi romanzi, cioè nell'ostinata ricerca di un legame esistenziale che alcune generazioni tra gli Ottanta e i Novanta hanno vissuto nei suoi libri, anche dopo la sua morte, come uno spazio di espressione di un senso collettivo, anche se non esplicitamente politico, sicuramente "non detto" (ne è espressione la raccolta *Caro Pier. I lettori di Tondelli: ritratto di una generazione*⁹⁹). Questo apparentemente semplice rapporto intimo/individuale tra scrittore e lettore, Tondelli lo ha cercato spesso durante la sua vita, pur col timore dell'invasione mediatica: occorre guardare sotto quest'ottica soprattutto la terza idea di fondo, quella sulla lettura, che si concretizzò nel percorso di letture che realizzava materialmente negli incontri che mettevano in relazione se stesso, i suoi lettori e le sue letture (che si possono in parte ritrovare nelle due raccolte di scritti vari *Un Week-end postmoderno. Cronache dagli anni '80* e *L'abbandono*¹⁰⁰).

E tra gli artifici che Tondelli ha variamente usato, ci sono gli accostamenti metonimici, cioè le parole che prendono senso dalla posizione in cui si trovano nel testo, le alterazioni ironiche dei nomi e delle definizioni, gli elenchi, o meglio la "degenerazione in senso comico degli elenchi e delle enumerazioni"¹⁰¹: una nutrita schiera di queste forme si trova nel passo finale di *Altri libertini*, il monologo del giovane "cinematografaro" che, dopo essere stato scambiato per un autostoppista dal protagonista (mentre invece stava filmando le luci

⁹⁸ *ivi*, pp. 138-139.

⁹⁹ curata da Enos Rota e edita da Nuova Tempi Stretti, Bo 1995.

¹⁰⁰ P. V. Tondelli, *L'abbandono*, Bompiani, Mi 1993.

¹⁰¹ Andrea Canobbio, *Piccolo Abbecedario delle Occasioni (Per Arginare l'Oblio)*, in "Panta", cit., p. 38.

dell'autostrada per il suo primo film), gli spiega a modo suo il senso della sua ricerca di “movimenti della vita da registrare”. Ne riporto di seguito una parte:

senti amico mio bisogna gettarsi nelle strade senza tante scene o riflettori, bisogna cercare soltanto una frontiera e un limite da scavalcare, bisogna gettare le nostalgie e i retrò, anco riflussi e regressioni, via gli interni i teatri e gli stabilimenti. Si dovranno invece ricercare periferie, ghetti e marciapiedi, viali lampioni e cantinette, anco però sottoscale soffitte e sottotetti [...] L'occhiocaldo mio s'innamorerà di tutti, dei freak dei beatnik e degli hippy, delle lesbiche e dei sadomaso, degli autonomi, dei cani sciolti, dei froci, delle superchecche e dei filosofi, dei pubblicitari ed eroinomani e poi marchette trojette ruffiani e spacciatori, precari assistenti e supplenti, suicidi anco ed eterosessuali, cantautori et beoni, imbriachi sballati scannati bucati e forati. E femministe, autocoscianti, nuova psichiatria, antipsichiatria, mito e astrologia, istintivi della morte e della conoscenza, psicoanalisi e semiotica, lacaniani junghiani e profondi. Eppoi tutti quanti gli addetti di Krishna, di Geova, del Guru, del Brahamino, dello Yogi. Indi ogni discendenza, bambini di Dio, figli di Dioniso Zagreo, nipotini di Marx, illegittimi di Nietzsche, pronipoti del marchese, figlioletti delle stelle, sorelline di Lilith luna nera e fratellini di prometeo incatenato [...] tutti quanti i transessuali, i perversi, i differanti, i situazionali, gli edipici, i preedipici e i fissati...¹⁰²

La differenza sessuale dalle donne agli uomini.

Negli ultimi anni è emersa la necessità di fare un discorso legato alla differenza sessuale, che partisse cioè dal proprio sesso, anche da parte degli uomini, di alcuni, e ne sono frutto fino ad ora alcuni testi sulla differenza maschile¹⁰³ e pochi gruppi di “autocoscienza” (Torino, Parma). E' evidente e riconosciuta la filiazione di queste attività con i percorsi della politica delle donne e del pensiero della differenza sessuale, e frequenti stanno diventando anche gli scambi. Uno degli ultimi c'è stato a Verona il 6 dicembre 2003, a conclusione dell'annuale Grande seminario di Diotima, in cui si è data la parola, durante l'ultimo incontro, al gruppo di autocoscienza maschile di Parma. L'incontro si intitolava emblematicamente *Tra l'incudine e il martello*, e i relatori hanno tutti sottolineato i dubbi e le difficoltà relative sia ad un confronto di questo tipo tra uomini sia alla

¹⁰² Pier Vittorio Tondelli, *Altri libertini*, Feltrinelli Mi, 1980, pp.189-190.

confusione creata dalla fine di una rigida autorità maschile, come quella che c'era in passato. Giacomo, ad esempio, ha sottolineato gli ostacoli del parlare del proprio vissuto, specialmente quello negativo, della confusione legata alla lontananza della figura paterna, del beneficio di un riavvicinamento col padre quando avviene, della difficoltà in generale di “stare nel conflitto”, cioè reggere l'incontro/scontro senza ricorrere a modalità difensive o a falsi atteggiamenti concilianti. Vanni invece ha spiegato i motivi del titolo del seminario, lo stare cioè tra l'incudine e il martello: i dubbi sul pensiero maschile, l'estraneità alle sue forme, comprese quelle politiche, si scontrano con una parallela difficoltà di accettare l'autorità mediatrice femminile, forse per orgoglio o senso della competizione; mentre Gianni nota la contraddizione che c'è tra le donne “della differenza” e quelle che stanno fuori, che non hanno nulla a che fare con questi discorsi, non li conoscono, che spesso si identificano con la “madre cattiva” o con il maschile (atteggiamento che spesso sfocia nel rimpianto dell'uomo forte di fronte alla confusione attuale degli uomini).

Alcune donne di Diotima sono intervenute nel discorso e nei dubbi dei relatori, evidenziando i punti di mediazione o di conflitto. Sulla debolezza maschile post-patriarcale, ad esempio, sono intervenute molte, anche provocatoriamente, laddove si chiedeva di mettere in gioco un coraggio ulteriore nel parlare delle cose più intime, come la sessualità, oppure, come ha rilevato Chiara Zamboni, sulla necessità di riconoscere politicamente il valore del partire da sé, cioè non ancorarsi al solo “racconto personale”, ma cercare di metterlo in circolo per produrre appunto l'elemento politico, quello che può dare reale incidenza nella società. Tuttavia, le pratiche maschili dell'autocoscienza o dell'inconscio pagano ancora il debito di una scarsa interiorizzazione rispetto alle donne, e per questo Lia Cigarini è intervenuta per sottolineare che quello che è stato veramente prorompente nei gruppi femminili degli anni '70 è stata la ricerca

¹⁰³ Cito uno dei più famosi: V. J. Seidler, *Riscoprire la mascolinità. Sessualità, ragione,*

delle parole giuste per fare le mediazioni sociali, cioè prima di tutto la capacità di “narrare di sé” alle altre donne: è questa forse la prima necessità individuale e politica a cui gli uomini devono porre attenzione. Anche Luisa Muraro è intervenuta, notando il lato doloroso dei racconti di questi uomini e ponendo alcune domande: la *fine del patriarcato* ha privato i maschi di un importante rapporto col padre, al di là dello stereotipo della filiazione patrilineare? C'è una ferita dovuta a questa mancanza, tra gli uomini che hanno questo problema? Cioè, il distacco e la frammentazione sociali, la disgregazione dei tradizionali nuclei familiari, porterà al fatto che... “dei padri non ne sarà più niente”?

La fine del patriarcato è un'affermazione che tuttavia lascia molti dubbi aperti, sia per la reale aderenza alla nostra attuale situazione (è veramente finito il patriarcato?), sia perché, anche nel caso che sia vera, finora non sembra esser sorto alcun altro ordine sociale a sua sostituzione. A questo proposito è molto utile fare luce su alcune tematiche presenti nel dibattito attuale ed esposte soprattutto nel numero citato della rivista *Sottosopra Rosso* di Via Dogana.

“Il patriarcato è finito” è il titolo del primo paragrafo, dove si afferma che la sua fine corrisponde alla fine del bisogno di identità che esso imponeva alle donne e di cui le donne adesso non hanno, o non sembrano avere, più bisogno: “le cose decise senza e contro di lei, si sono messe a deperire, come se avessero sempre obbedito a lei [...] il dominio offre identità a chi lo esercita ma anche a chi lo subisce, e molta servitù si perpetua proprio per il bisogno di identità”¹⁰⁴. A questo, scrivono le autrici, hanno contribuito lo sviluppo economico e la medicina, che hanno permesso alle donne di disporre di un'indipendenza sociale e fisica rispetto al passato, ma più di questo sono stati l'amore femminile della libertà e la presa di coscienza dell'esser-donna a restituire ciò che faceva già parte della genealogia femminile: una libertà che esiste in relazione all'altra donna, e in

linguaggio, Editori Riuniti, Roma 1992 (Londra 1989).

particolare alla donna più importante, quella da cui si è state generate. In questo sta il senso storico e fisiologico della differenza femminile, spesso inascoltato. La Conferenza del Cairo del '94, il Forum di Huairou e la Conferenza di Pechino del '95 (tre riunioni femminili citate nel testo) parlano di un cambiamento non solo occidentale, di un'attenzione data al primato delle relazioni tra donne attraverso una "lingua universale, poco o anzi niente debitrice al presunto universalismo dei diritti (di fatto, un'invenzione dell'Occidente)"¹⁰⁵: è la lingua materna, fonte di un'autorità diversa da quella del potere, poiché non detta regole dall'alto ma permette la relazione e la mediazione tra noi e il mondo. Il riconoscimento del luogo simbolico primordiale in cui noi abbiamo imparato a parlare è la capacità stessa di riconoscere gli scambi di cui siamo partecipi nel grande *mercato simbolico* che regge le nostre mediazioni col mondo. La sapienza relazionale femminile può aiutare a non disperdere queste relazioni prime in giochi di potere e mercificazioni, perché "una donna sul mercato del lavoro non si consegna tutta alla misura dei soldi, del potere o del successo con relativa competizione, ma la commisura alle gratificazioni offerte dalla qualità del lavoro, dall'amicizia con le colleghe, dall'amore, dai figli"¹⁰⁶. Per questo motivo, l'esistenza di forme relazionali del genere, non solo femminili e comunque non condivise appieno dal sesso femminile, può aprire le porte a un nuovo ordine simbolico che sostituisca al materialismo economico, di destra e di sinistra, un *materialismo simbolico* in cui il senso dell'essere, i suoi valori e le sue significazioni, avvengano in rispondenza e non in opposizione al vissuto individuale e collettivo.

Tuttavia, il mondo della scienza e delle istituzioni risente, dicono le autrici, di una certa difficoltà a recepire tali cambiamenti e a farne tesoro, poiché viene ancora identificato il desiderio femminile con il desiderio di occupare i posti maschili, da cui, dicevamo prima, molti uomini sono già in fuga. Il testo riporta la risposta di uno psicologo

¹⁰⁴ *Sottosopra*, cit., p. 1.

¹⁰⁵ *ivi*, p. 2.

¹⁰⁶ *ivi*, p. 2.

del quotidiano *L'Unità*, in un numero dell'agosto '95, ad una lettrice che aveva posto il problema della relazione col suo compagno, chiuso alla presa di coscienza femminista che aveva vissuto la lettrice (pur essendo il suo compagno "di sinistra", come dice lei stessa). Allo psicologo, che aveva attribuito alla costituzione fisiologica femminile l'attitudine all'introspezione, dando quindi una motivazione esclusivamente "biologica" di una disparità evidente, le autrici oppongono una diversa riflessione sulla differenza sessuale, che porta la questione al di là della presunta sfera scientifica:

Il senso della differenza femminile [...] non è fisiologico, come mostra di pensare lo psicologo, ma storico, politico, sebbene, certo, la cultura femminista non separi la storia o la politica dalla fisiologia. E anche questa non separazione, guadagnata praticando una politica non separata dalla vita, costituisce un di più femminile che aspetta giocatori all'altezza. [...] con il venir meno della differenza comunista, sinistra/destra tende a diventare una differenza funzionale alla democrazia rappresentativa. E' certo comunque che l'opposizione destra/sinistra sta perdendo di senso per quel che riguarda la politica delle donne, e quindi, alla lunga, la politica, perché sempre più *la politica è la politica delle donne*.¹⁰⁷

L'affermazione di una politica delle donne come unica politica valida, nel degrado delle istituzioni patriarcali - parlamenti e stati divorati da poteri economici sovranazionali - è la seconda scommessa terminologica del testo, che segue quella sulla fine del patriarcato. Ma probabilmente questa scommessa resta tale per ora, per quel difetto di ascolto di cui dicevamo prima, ma anche per un continuo ripiego delle stesse donne che impedisce loro di attivare il *di più* simbolico di questo momento storico propizio. Questo ha a che fare, dice il testo, con una sorta di tendenza attuale delle donne alla depressione, ma anche con una poco chiara dipendenza dal potere ancora presente, anche ora che le sue maglie sembrano allargarsi: "Tornano in mente le parole della Kristeva, 'la donna non ha di che ridere quando crolla l'ordine simbolico' [...] Quanto dipende il desiderio femminile, per la sua vita, dal desiderio dell'altra?"¹⁰⁸

¹⁰⁷ *ivi*, p. 2.

¹⁰⁸ *ivi*, p. 3

3.2 L'ordine simbolico del fallo.

Il grado zero sessuale.

L'affermazione sull'ordine simbolico della linguista Julia Kristeva, citata in *Sottosopra*, pone il problema di un disordine reale in cui la nostra società continua a vivere e a cui molti e molte hanno tentato di dare risposte efficaci. Tornando al testo *Maglia o uncinetto*, troviamo uno studio sui rapporti tra psicanalisi e retorica, dello psicologo Lorenzo Accame, in cui forse si può scorgere qualcosa che riguarda questo problema e i suoi nodi irrisolti.

Questo studio evidenzia l'impossibilità della registrazione letterale del linguaggio a causa dell'esistenza di uno *scarto retorico costitutivo* del linguaggio stesso. "Non esiste, scrive, percezione di un evento che non sia già una messa in scena dell'evento". Ma quest'abolizione, che sembra confermare l'ipotesi dell'aspetto simbolico come costitutivo di ogni tipo di linguaggio, risente secondo Muraro di una mancata applicazione durante la ricerca teorica - come tante altre abolizioni di norme che si sono succedute durante il '900. Accame riconosce la tendenza opposta della retorica dopo Jakobson, cioè l'oblio della concorrenza nella doppia generazione dei significati, ma ancora una volta produce una analisi teorica che postula un "grado zero" non retorico: è l'analisi degli studi sul *feticismo* di Freud, in cui Accame postula un grado zero della sessualità, cioè il riconoscimento del "pene" come di per sé significante. Questo è probabilmente il punto in cui, nel testo *Maglia o uncinetto*, l'ordine linguistico generato dal *logos* occidentale e quello politico delle società patriarcali vengono riconosciuti come un ordine simbolico unico.

Il feticista, secondo Accame, nega realtà alla sua percezione della castrazione femminile - cioè freudianamente alla mancanza che dà significato alla sessualità femminile - e investe invece di significati fallici, in modo ritenuto patologico, degli oggetti attribuibili - metonimicamente - al corpo femminile (cioè oggetti che hanno una

qualche relazione reale o fantasiosa col corpo femminile). Perché gli oggetti sono di per sé insignificanti sessualmente, mentre il pene “di per sé” lo è? Non c’è in tutto questo forse una dimenticanza ideologica fondamentale, cioè quella della differenza tra *pene* e *fallo*, cioè tra un termine che designa una parte del corpo maschile e quello che simboleggia un certo modo di intendere la virilità? Cioè, se gli oggetti idolatrati dai feticisti non significano di per sé la sessualità, ciò vale anche per il pene, a meno di ignorare che esiste una sessualità in cui il pene non è “la cosa più importante”¹⁰⁹. Il problema è appunto la difficoltà di pensare il comportamento umano e la sua intrinseca differenza sessuale uomo-donna, al di là della significazione del pene, cioè del suo valore simbolico in presenza - fallo - e in assenza - castrazione. E’ per questo che è stato possibile che un intero sistema di idee come la psicanalisi freudiana abbia potuto pensare alla sessualità (e pensarla in modo effettivamente rivoluzionario) postulando un *grado zero* che di fatto non esiste: il fallo. Un grado zero secondo Muraro può esistere solo come pretesa intellettuale, come dicevamo nel capitolo precedente, che permette di postulare l’esistenza della trasparenza del linguaggio e dell’oggettività teorica. Il grado zero del pene “di per sé significativo” permette una sistemazione dell’ordine simbolico-sociale che ignori la differenza principale dell’umanità, la *differenza sessuale*.

Idolatrare la biancheria intima femminile, come fanno o facevano alcuni detti perciò feticisti, è una messa in scena più strana di quella che fa assumere l’identità virile a un individuo di anatomia maschile.¹¹⁰

¹⁰⁹ Non è un problema che riguarda solo quel tipo di sessualità in cui il pene è fisicamente assente, cioè la sessualità lesbica. Indubbiamente l’esistenza del sesso tra donne è la prova della non necessarietà del pene - a meno di pensare che anch’essa si fondi sulla mancanza del pene, ma è il tipo di approccio ideologico che stiamo cercando di confutare. Invece è un problema, io penso, che riguarda in primo luogo la capacità degli uomini di pensare e vivere la sessualità in modo non “fallocentrico”, in quel modo cioè che di fatto non si mette in relazione con le modalità del piacere femminile, ma che spesso tuttavia ha preteso di poter dare un’interpretazione di esso, una sua traduzione verbale.

¹¹⁰ L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 66. In realtà, nei testi successivi, a partire da *L’ordine simbolico della madre*, Muraro ritornerà - come anche altre donne del pensiero della differenza sessuale - sul problema della virilità in un’ottica che non la associa necessariamente al fallocentrismo.

Il ruolo del corpo femminile.

Per il discorso che stiamo facendo, occorre chiarire soprattutto come sono vissute le idee di Freud almeno in alcune delle sue interpretazioni più importanti. Muraro cerca di farlo innanzitutto per quanto riguarda i due pensatori che entrano maggiormente in gioco nel rapporto tra psicanalisi, retorica e linguistica, cioè Jakobson e Lacan. Cercherò di sintetizzare la sua interpretazione tenendo conto del suo assunto principale, cioè che “la teoria della struttura bipolare dei processi simbolici di Jakobson è diversa dalla teoria lacaniana di metafora e metonimia, nonostante i molti punti in comune. E che la prima - da molti assimilata alla seconda - le è superiore per l’analisi della produzione significativa vista come realtà storica le cui modalità non sono interamente comandate dalle sue leggi strutturali.”¹¹¹ La differenza tra i due autori parte, secondo Muraro, dalla differenza nell’approccio al pensiero di Freud, sintetizzabile nelle seguenti linee-guida fondamentali:

FREUD SECONDO LACAN.

- Metafora e metonimia operano entrambi nella sfera del significante.
- La metafora corrisponde per Freud al concetto psicanalitico di *condensazione*.
- La metonimia corrisponde invece al concetto di *spostamento*.
- La produzione simbolica originaria consiste in un “metaforizzare”, quella metonimica essendo sempre subordinata al polo metaforico e quindi incapace da sé di produrre senso, costretta sempre al di qua del significato. Condensazione e spostamento collaborano quindi pacificamente (Muraro: sotto il significato eminente del fallo, grado zero della sessualità).

FREUD SECONDO JAKOBSON.

¹¹¹ *ivi*, pp. 69-70.

- Metafora e metonimia operano nell'unità del segno.
 - La direttrice metonimica sussume sia la *condensazione* che lo *spostamento*.
 - La direttrice metaforica riguarda invece l'*identificazione* e il *simbolismo*.
 - La produzione simbolica avviene nella tensione rivale tra polo metaforico e metonimico, sarebbe possibile, sebbene faticoso, un linguaggio totalmente metonimico, come sarebbe faticoso uno esclusivamente metaforico (Muraro: la psicanalisi sfrutta in modo maggiore, ma soprattutto alla sua nascita, le produzioni metonimiche, in quanto si esprime in racconti.)
-

Lacan radicalizza l'opposizione metafora/metonimia quando evidenzia il grado di subordinazione della seconda alla prima. La metonimia è un desiderio "sconclusionato, frenetico o bloccato"¹¹² fin quando non interviene l'operazione metaforica che sostituisce l'impossibile letteralità con un significante. La *passione per il significante* porta Lacan a teorizzare "il significato come qualcosa di secondo rispetto all'ordine del significante, anche quando essi appaiono pacificati nell'unità semantica"¹¹³; e soprattutto, gli permette di passare dalla concezione di Jakobson della metafora come una delle direttrici della generazione di significati, ad un'altra che trasforma il procedimento metaforico in "metafora del soggetto [...] (del significante, cioè dell'inconscio) eccentrico rispetto a quello che, nella fattispecie dell'Io cosciente, pretende parlare."¹¹⁴

Lacan mostra che i rapporti tra i due sessi sono regolati, prima che dalla società, dall'ordine simbolico. Fatti come l'uso di dare ai figli il nome del padre o la prostituzione su richiesta maschile, la banale frigidità femminile e per contro il dramma mal sopportato dell'impotenza maschile, i facili tradimenti dell'uomo, la fedeltà esteriore delle donne, la loro fissazione sentimentale, lo sforzo continuo di apparire belle, ecc., sono ricondotti a determinazioni dell'ordine simbolico. Ma di un ordine simbolico che Lacan concepisce

¹¹² *ivi*, pag. 75.

¹¹³ *ivi*, pag. 76.

¹¹⁴ Francois Wahl, *Qu'est-ce le structuralisme?*, Seuil, Paris 1973, cit. in Luisa Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p.76.

come necessario e immodificabile, posto sotto un unico principio, quello della metaforizzazione, che non ha alternative altre che la follia.¹¹⁵

Il fallo per Lacan è un significante. E' anzi chiamato il significante dei significanti, la *signification* eminente, quella su cui si struttura ad esempio lo studio psicanalitico del feticismo in Freud, che simbolizza la castrazione del corpo femminile attraverso la sostituzione del significante dei significanti con oggetti associati alla donna - metonimicamente, per vicinanza, associazione, ecc. Ma tutta la sessualità, non solo quella giudicata patologica, come tutto il resto dei rapporti tra esseri umani, come abbiamo visto, è regolato per Lacan da un ordine simbolico. La "perversione" dell'uomo feticista consiste quindi nel simbolizzare in modo anormale il fallo; questo ne determina lo stato patologico. Tuttavia, anche la donna simbolizza il fallo in modo anomalo, in quanto ciò che per l'uomo è il valore simbolico del fallo - il cui opposto è la castrazione - per la donna sono il suo corpo e il suo desiderio, che vengono da lei simbolizzati come desiderio del fallo, ma senza fare raddoppiamenti, cioè restando nella propria relazione mente-sensazioni-corpo e senza dividere il "fallo" dalla cosa "pene". Il corpo femminile cioè gli dà valore simbolico facendolo corrispondere all'oggetto-pene, alla realtà fisica della cosa e delle sue funzioni: esso stesso, *corpo femminile che desidera*, diviene metonimicamente il desiderio, laddove l'uomo ritrova metaforicamente il significato concreto del simbolo fallico in esso, oggetto del suo desiderio. Da ciò si potrebbe dedurre che se un uomo facesse del proprio corpo (non solo sessualmente) il lavoro simbolico che fa la donna, nell'ordine simbolico del fallo sarebbe vittima di perversione. Ciò che fa la donna attraverso il proprio corpo, assumendo un ruolo subordinato nell'ordine fallico, sembra quasi una necessità. Tuttavia, questa descrizione della differenza sessuale in Lacan, dice Muraro, trova rispondenza in molte esperienze concrete e descrive effettivamente due opposte attitudini dei sessi, ma ha come presupposto errato il considerare una necessità l'ordine simbolico

¹¹⁵ *ivi*, p.76.

fallico, come se fosse nella natura delle cose che le donne “servano, non dispiaccia loro per gli scambi”¹¹⁶. In realtà questa stessa analisi non fa che confermare e alimentare uno stato di cose esistente, cioè gli ordini simbolico e sociale in cui viviamo e le loro reciproche influenze (queste qui forse, realmente “perverse”), ma ha il pregio di rivelarne alcune modalità:

Finisce paradossalmente che proprio il discorso di Lacan costringa a pensare che tra l'ordine simbolico e l'ordine sociale esista una complicità non chiarita: servitù materiali che diventano esigenze logiche e, viceversa, condizioni della produzione simbolica che si traducono in imposizioni sociali.¹¹⁷

La capacità di “incollare cose e parole”, significanti astratti e oggetti concreti, simboli e corpi, è un procedimento metonimico necessario al funzionamento della generazione metaforica dei significati - la “sostituzione del mondo a parole” - e ad esso subordinato; ma per Lacan, la simbolizzazione metonimica, se non fosse sotto-posta a quella metaforica sarebbe incapace di parlare da sé, di giungere alla logica conclusione, di divenire linguaggio. Muraro, da questo discorso, deduce innanzitutto dei dubbi fondamentali: perché la descrizione di uno stato di cose, di una *servitù materiale*, di un modo di essere subordinato, diventa affermazione di un'*esigenza logica*, della necessità che le cose vadano così? Che relazione c'è tra il discorso di Lacan e i modi in cui il nostro ordine simbolico definisce il corpo, il piacere, il desiderio; e tra tali definizioni e ciò che ne rimane fuori, che non è definibile o neutralizzabile da un significante “eccentrico”? Ma soprattutto (se è lecito porsi questa domanda) perché avviene tutto ciò, perché tutto sembra venire divorato dal regime di ipermetaforicità?

Tali domande sono correlate, per vari aspetti, a quelle che da almeno due secoli il pensiero occidentale si pone riguardo alla nostra

¹¹⁶ J. Lacan, *Scritti*, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, To 1974 (Parigi 1966), cit. in Luisa Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 78.

¹¹⁷ *ivi*, p. 78, citato già nel secondo capitolo, p. 45.

economia industriale e ai suoi effetti sulle società e sui corpi individuali. E' importante quindi che non si disperdano le analisi condotte sul simbolico e quelle che riguardano l'economia e la politica, sebbene ci voglia, anche qui, un approccio multidisciplinare. Sohn-Rethel, ad esempio, individua la frammentazione delle comunità sociali in atomi individuali sempre meno relazionati, come effetto del modo di produzione capitalista, che regola i rapporti sociali attraverso lo scambio di merci in moneta e il potere di chi detiene i mezzi di produzione¹¹⁸. Ma ciò che avviene sul piano materiale lo fa corrispondere a ciò che avviene per la "mente empirica", la ragione teoretica che, nel superare il naturalismo dogmatico con i suoi rispecchiamenti, raddoppiamenti e necessità causali, ha finito per misconoscere ogni tipo di relazione causale e materiale tra individuo e individuo e tra individuo e natura. Fino a Lacan, per cui tutto ciò di cui siamo fatti e le relazioni che sussistono tra ogni cosa sono riducibili alle leggi dell'ordine simbolico, e quindi nulla esiste al di fuori di esso. Una conclusione, dice Muraro, che il senso comune rigetterebbe, se non fosse che anche le persone comuni, noi, contribuiamo ogni giorno ad alimentare il predominio di un ordine simbolico prevalente, quello ipermetaforico, e a ridurre al silenzio molti saperi che non possono essere codificati in quest'ordine. La psicanalisi, da questo punto di vista, è stata una "scossa" per il relativismo moderno, fornendo parole e immagini a ciò che andava smaterializzandosi, il corpo e il sesso. Ma forse a causa del tardivo riconoscimento del suo materialismo, ha sviluppato la sua funzione "sovversiva" ed è stata reintegrata nella razionalità dominante, perdendo le sue iniziali caratteristiche metonimiche. Lacan ha contribuito a questo processo rendendo la psicanalisi la teoria stessa della smaterializzazione dei rapporti tra esseri umani e degli esseri umani con il resto della Natura. Se il naturalismo dogmatico è stato superato attraverso questo espediente altrettanto dogmatico - il convenzionalismo - ciò probabilmente dipende da "circostanze di cui

¹¹⁸ Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*,

il pensiero teorico non è padrone”¹¹⁹. Il superamento dello schema degli assi incrociati di Jakobson, detto schema debole per la sua parzialità rispetto alla totalità dei problemi riguardanti la generazione materiale del segno, appare sotto questa luce più una *finzione* che un superamento, e ne sarebbero prova le domande non ascoltate dello stesso Jakobson sui difetti dei critici.

3.3 Il simbolismo metonimico elude la volontà di controllo.

Linguaggi in presenza di contesti.

Muraro ci dice che nella teoria della relatività, nel cubismo, nelle opere di Gertrude Stein, il linguaggio - metonimicamente - sta in presenza del mondo, fa parte di ciò che restituisce in parole, non ne è una rappresentazione. Nello stesso periodo in cui accadono queste forme espressive, cioè nei primi decenni del secolo scorso, quando la borghesia stava imparando a intravedere i rapporti tra sapere e piacere, si affermava anche il modello epistemologico degli “assi incrociati”. Esso riconosceva l’esistenza di una prevaricazione nel metodo scientifico, nella sua razionalità, paralizzante in quanto dimostrava l’arbitrarietà di ciò che voleva necessariamente presentarsi come “vero” - le leggi fisiche, ad esempio. Lo schema povero, secondo Muraro, è interessante proprio perché rivela un momento storico di “sospensione” della volontà di dominio della razionalità sull’esperienza, pur riproponendola su un nuovo piano. La catalisi di Hjelmslev¹²⁰, l’articolazione paradigma/sintagma, la doppia

Feltrinelli, Mi 1977, (København 1975), cit. in L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 79.

¹¹⁹ *ivi*, p. 81.

¹²⁰ Hjelmslev, riprendendo il modello di Saussure, ha tentato di “ricostruire il sistema linguistico direttamente attraverso l’analisi del testo”, cioè ha prodotto una teoria che integra l’esperienza osservabile del testo, attraverso i dati dello schema incrociato paradigma/sintagma. Tale procedimento lo ha chiamato *catalisi* (cioè completamento del sintagma in tutte le sue funzioni assenti nel testo); da essa deriva che “solo una teoria ‘encatalizzata’ sarà fedele all’esperienza senza ridursi ad una classificazione di dati” e in essa prende forma “l’idea che l’esistente non si basta [...] e che l’esistente stesso, nella sua parzialità indica i modi e la misura della sua integrazione” (*ivi*, p. 119). Questa posizione esclude ogni entità teorica ideale e procede come il suo oggetto, “con lo stesso movimento di ogni produzione simbolica” (p. 120) perché non esiste un ricercatore linguistico che non sia anche soggetto parlante in carne e ossa: quando l’oggetto di ricerca è il linguaggio, secondo gli strutturalisti, l’unica teoria possibile è quella integrata che parta direttamente dall’analisi del testo, escludendo ogni riferimento ad entità ideali, quindi in

generazione metaforico/metonimica, la dicotomia psicanalitica condensazione/spostamento, sono tentativi di “cercare nell’esserci delle cose rimedio alla propria paralizzante prevaricazione”¹²¹ da parte di un sapere che rimane comunque *volontà di controllo* che si vuole al di qua del gioco simbolico, al di qua cioè degli incidenti linguistici, dei lapsus, della simbolizzazione parziale degli afasici, delle ripetizioni meccaniche da parte di chi è sottomesso ad una “silenziosa volontà di potenza”¹²². Tutto ciò che in realtà è presente e impedisce la trasparenza del linguaggio, la ricostruzione analitica del testo, rimane nel regime ipermetaforico come “non detto”, “non simbolizzato”, e per evitare di fallire nell’ascesa alla teoria si riduce l’esperienza concreta alle leggi del tempo e dello spazio, al contesto storico-sociale e simbolico, cioè a una necessità “mortifera” che impone regole necessarie dall’alto o dal di fuori, rispetto alla vita. Invece di entrare nel gioco simbolico, la volontà di sapere/dominare diventa “pluralismo, interdisciplinarietà, storicità, gradualità, si stabiliscono confini, competenze, misure”¹²³.

La scoperta che ogni legge, naturale e sociale, è un atto di dominio le cui ragioni non eliminano l’arbitrio, resta una scoperta nichilista finché la volontà di controllo si tiene alle spalle dell’esistente senza iscriversi se stessa con la positività e la parzialità che sono dell’esistente.¹²⁴

Nella ricerca di una produzione simbolica che non fugga dal corpo, divengono importanti, rispetto allo schema saussuriano, gli elementi extrasistematici quali “riserva di dinamismo” in senso temporale e l’eterogeneità intrinseca ad ogni struttura semiotica, in cui parlano tra di loro almeno due “lingue” a vicenda intraducibili. In Kristeva queste due lingue “in definitiva, sarebbero la ‘lingua’ dell’infanzia opposta alla lingua vera e propria”¹²⁵, cioè il *semiotico* e il *simbolico*

opposizione al metodo galileiano sperimentale che circoscrive e seleziona esperienze privilegiate da analizzare per corroborare una teoria.

¹²¹ *ivi*, p. 132.

¹²² *Ivi*, p. 131.

¹²³ *ivi*, p.134.

¹²⁴ *ivi*, pp.132-133.

¹²⁵ *ivi*, p. 135

variamente distribuiti nelle pratiche significanti e tra essi divise da un distacco chiamato *taglio tetico*.

Il semiotico si trova, ad esempio, nel linguaggio dell'infanzia, nel discorso psicotico, nelle pratiche artistiche. In realtà è diffuso ovunque nelle pratiche significanti, ma è riconoscibile nei casi citati in quanto questi costituiscono “trasgressioni” socialmente visibili: per il resto, rimane implicito come rimane implicito che “la società, da sempre già simbolica, vi agisce [nel semiotico] attraverso il corpo materno”¹²⁶. Ciò che lo strutturalismo ha ignorato, secondo Kristeva, è la base pulsionale del simbolico, antecedente logicamente e cronologicamente: questa specie di “rifugio fenomenologico”¹²⁷ della teoria strutturale sarebbe stato quindi portato alla luce dalla psicanalisi, che attraverso le pratiche metonimiche dei racconti, ha fatto intravedere la possibilità di un'indagine sulla produttività simbolica della materia. Questo è sicuramente un punto di partenza anche per Muraro, e lo rivela quando scrive:

Ci interessa trovare una strada per un sapere che renda conto, nella sua stessa forma, di quella realtà materiale che ci muove, e qualche volta ci agita, quasi a nostra insaputa. Se c'è modo di attivare la produttività simbolica del nostro essere corpo, donna, uomo, del nostro avere certi piaceri e certi interessi piuttosto che altri, di trovarci qui o là a fare questo o quello. E parlare anche in rispondenza a ciò e non sempre in fuga, in sostituzione o a copertura.¹²⁸

Tuttavia, l'asse Freud-Lacan-Kristeva, e in genere la psicanalisi, agiscono sui dati dell'esperienza in modo non dissimile ai principi saussuriani, ma con la fondamentale differenza che i testi di tutti e tre in qualche modo presuppongono una “scena altra” in cui il caos-materia diviene simbolico, che la società ignora o finge di ignorare e che fa decadere la scommessa strutturalista. In Freud è la *rimozione*, in Kristeva il *taglio tetico*, in entrambi i casi è un momento estraneo al sapere e alla scena sociale, essendo l'inconscio o il semiotico privi di

¹²⁶ *ivi*, p. 136.

¹²⁷ J. Kristeva, *La rivoluzione dei linguaggi poetici*, Marsilio, Padova 1979 (Francoforte 1978), cit. in L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 137.

¹²⁸ *ivi*, p. 135.

senso proprio e per questo bisognosi di un “soggetto interpretante altro”. Torna ad affacciarsi nel discorso teorico dunque, dopo lo strutturalismo delle origini, la distanza neutralizzante del soggetto interpretante, il distacco tra parole e cose, la scissione dall'esterno dei corpi, l'impossibilità che questi siano *di per sé* fonte di sapere ed intelligenza, la riduzione del contesto a traduzione in un codice, e in più una nuova e originale *traduzione in codice del contesto*¹²⁹ in cui si pretende metaforicamente di “aver presente” il contesto solo perché si è informati verbalmente delle circostanze di un fatto. La psicanalisi ha fornito, secondo Muraro, modelli teorici di quello che lei ha etichettato come regime di ipermetaforicità, che astrae il senso dalle cose e le rielabora all'infinito con la promessa di una reale ripresentazione, che però non può mai essere una restituzione fedele. In relazione alla parola *interprete*, intesa come chiunque, soggetto o agente, ci dica “quello che siamo e non sappiamo di essere”¹³⁰, Muraro prende in considerazione l'esperienza della maternità analizzata da Julia Kristeva in *Eretica dell'amore* e l'esubero di produzione simbolica metaforica (in particolare le metafore della “creazione”), legata a questa esperienza reale che “tramortisce e travolge”¹³¹ chi la compie. L'interpretazione metaforica, in questo caso, compresa quella di Kristeva, contribuisce a ridurre al silenzio o ignorare i significati che scaturiscono da sé dalle varie materie significanti, non solo fisiologiche e pulsionali. Si chiede Muraro:

Non potrebbe essere che la maternità richiami per una donna livelli di realtà mai praticati prima e che cambi il suo modo di essere - con una prepotenza a volte sbalorditiva - perché è quella la situazione in cui lei è socialmente autorizzata e culturalmente aiutata ad attivare il suo corpo, le sue pulsioni e può esercitare una parte attiva nei rapporti sociali?¹³²

L'attivazione del proprio corpo durante un momento considerato socialmente “eccezionale”, non può non produrre, per chi vive la

¹²⁹ *ivi*, p. 160.

¹³⁰ *ivi*, p. 144.

¹³¹ *ivi*, p. 146.

¹³² *ivi*, pp. 148-149.

maternità, modificazioni che non è possibile relegare all'ambito fisiologico, ma che sono anche sociali e producono anch'esse materia significante. Ma è proprio questa eccezionalità che trasforma la madre in "creatrice" e misconosce l'ammasso caotico degli elementi che "restano presi" nell'esperienza fornendo significati validi solo per chi compie in prima persona quell'esperienza. Idealizzare il lato fisiologico, paragonarlo alla creazione artistica, sono modi selettivi che al loro rovescio finiscono per nascondere le cosiddette "circostanze sociologiche" - luoghi, stato sociale, stato dei rapporti umani: contesti. In questo caso più che di eccezionalità si dovrebbe forse parlare di inaccessibilità a forme simboliche diverse da quelle proposte dalla società per il fenomeno della maternità, inaccessibilità che si significa anch'essa per quello che porta e per quello che toglie al corpo femminile. L'irruzione eccezionale di una esperienza legata sia al corpo che alla società, sia alle sensazioni che alla riflessione, non porta solitamente ad una presa di coscienza libera del vissuto, quanto piuttosto ad uno sfogo che si libera temporaneamente dalle maglie della *normalità* e che viene presto ricondotto ad essa. "Non si può più semplicemente pensare", continua Muraro, "che gli eccessi che a una donna capita di vivere con la maternità, o a un contadino con la guerra, siano tali anche per via di tutto ciò che non è previsto per lei, per lui, se non in quella forma e a quelle condizioni?"¹³³. Nel ritorno alla normalità simbolica e sociale viene restituito tutto ciò che, di quella esperienza eccezionale, mette potenzialmente in discussione tale normalità - cioè il ruolo della donna nella famiglia e nella società patriarcale? Probabilmente è quello che succede a chi vive l'esperienza della maternità, e Muraro lo racconta indicando due cose (sangue e caffè) che sono rimaste connesse tra loro nella sua esperienza del parto, per motivi che vanno al di là della necessità fisiologica e invece riguardano il contesto sociale in cui si trovava in quel momento. Oggetti apparentemente insignificanti (come i calzini in un laboratorio scientifico) prendono senso grazie alla contiguità con

¹³³ p. 149

un'esperienza significativa, e contribuiscono a produrre il significato complessivo: se ciò avviene, e l'esperienza personale spesso lo conferma, vuol dire quantomeno che esiste un simbolico che agisce in presenza del contesto e non in sua sostituzione. Altro è dire invece che questo modo della produzione simbolica sia o meno rilevante, e quindi che sia da prendere in considerazione o meno ai fini della conoscenza. Ma non è solo questo: l'esistenza di un linguaggio in presenza del contesto mette in discussione la validità assoluta o relativa di ogni altro linguaggio che operi in opposizione alle cose, cioè che tenti di rappresentarle, descriverle, catalogarle, completarle. Non si può ad esempio pensare alla maternità, alla nascita, alla madre con un *simbolismo non metaforico*? Quanto vi è di eccezionale in questo, e quanto invece vi è di diffuso e comune, pur non rientrando nella metaforizzazione?

Le risorse simboliche.

Ricaviamo dal *Sottosopra Rosso* questa elaborazione del concetto di “simbolico”:

il simbolico, cos'è? La lingua che parliamo e la voce che abbiamo per parlare, con la loro mirabile capacità di *rivoluzionare il reale*. La lingua e la voce, degli intoppi fanno pause significative; dei difetti, occasioni per significare meglio; degli ostacoli, punti di leva; delle mancanze, punti di svolta; degli scacchi, una scala per salire; delle cadute, approfondimenti. La lingua non è una somma di parole, come potrebbe sembrare, ma una moltiplicazione e più che una moltiplicazione, una partita aperta e sporgente sul di più, perché - come sa bene la linguistica - una parola nuova può rimettere in gioco il significato di tutto il nostro voler dire (e vivere) passato. La politica della differenza femminile è una politica del simbolico.¹³⁴

Ma su questa possibilità incombe quello che la sociologia americana ha chiamato *l'invisibile tetto di vetro*, cioè la saldatura tra ordini simbolico e sociale, dove il linguaggio del potere è incapace di riconoscere la differenza sessuale e le differenze in genere, per questo si pretende universale - nella scienza, nella politica, nell'economia - e si rifugia nei tecnicismi per nascondere la sua attuale inadeguatezza,

¹³⁴ *Sottosopra*, cit., pag. 3.

l'incapacità di comprendere un linguaggio *a partire da sé*, il di più che questo porta quotidianamente nel lavoro di chi cerca di non delegare e non far delegare ad un altro neutro l'intera esperienza umana e sessuata di uomini e donne - come faceva una piccola sindacalista con coloro che lavoravano in fabbrica, cercando di far valorizzare da essi stessi il loro vissuto, senza lasciar disperdere quello che di positivo e negativo significava per loro, le istanze politiche che questo comportava; e in tutto ciò però la piccola sindacalista era incompresa e osteggiata dalla sua Segreteria, quasi volesse introdurre innovazioni bizzarre nella normale amministrazione (l'episodio è raccontato in *Sottosopra rosso*). Lei in realtà non stava facendo altro che riattivare una capacità simbolica esistente, come fanno tante donne e tanti uomini nella quotidiana ricerca di mediazione tra esigenze personali e imposizioni esterne, moralità propria e giustizia della Legge. Quando regna un ordine simbolico che misconosce di fatto, pur riconoscendole a parole, le differenze tra le persone, e tra di esse quella fondamentale cioè la differenza sessuale tra uomo e donna, può accadere che si perda di vista tutto ciò che può dare senso nel modo più semplice e immediato:

L'invenzione femminile è la relazione che non ha un fine fuori di sé, e che si fa luogo simbolico dell'esistenza umana per sé stessa. Questa sapienza relazionale femminile potrebbe spiegarsi considerando che l'esistenza di una donna prende senso dalla differenza con la madre, cioè dalla relazione con lei.¹³⁵

Ragionando in termini metonimici, di contiguità e vicinanza, la principale relazione con l'altro da sé è quella tra madre e figlia o figlio (ma quella madre-figlia ha un valore simbolico in più che è la possibilità e la libertà per la figlia di diventare o meno a sua volta madre).

Il regime ipermetaforico fin qui descritto delinea così uno scenario che potrebbe corrispondere a quello che Nietzsche chiamava "perdita delle

¹³⁵ *ivi*, pag. 7.

impressioni prime”¹³⁶: perdita irreversibile perché irreversibile è diventata la sostituzione metaforica. In questa situazione chi è legittimato a parlare con competenza è solo chi può fingere di fornire impressioni prime, che in realtà non lo sono “in quanto lo schema interpretante ha preso per loro il posto dei fatti nel provocare quelle impressioni che lo schema stesso pretenderebbe solo di interpretare”¹³⁷. Il resto, le persone non titolari di competenze, sono relegate al silenzio o alla ripetizione meccanica, cioè all’imitazione di modelli non propri, non aderenti alla propria esperienza o che si sovrappongono ad essa. Eppure senza queste persone, il sapere non circolerebbe, sebbene circoli male: la *diffusione per contagio* delle esperienze e dei valori è necessaria, e in regime di ipermetaforicità è necessaria anche la sua subordinazione. Si spiega così ad esempio l’affidamento irrazionale, quasi magico, di molti, alle competenze di un medico nei momenti di necessità e paura; e all’opposto, la deformazione di idee e parole originarie del sapere ufficiale, della scienza, della politica, nella diffusione metonimica quotidiana degli “imitatori”.

L’interazione tra ordine rappresentativo e fatti da rappresentare lascia infatti uno scarto - il *non ancora significabile* - che viene colmato dalla produzione simbolica imitativa. Ma nel fare ciò, essa consolida l’ordine interpretante elidendo gradualmente ciò che non viene ripreso nella traduzione e nell’imitazione, cioè soprattutto la realtà extralinguistica, il *non detto* che resiste al modellamento. Questo perché la materia, per essere riconosciuta, “può arrivare ad automodellarsi in conformità”¹³⁸, cioè ad interiorizzare le leggi e la stessa essenza dell’ordine simbolico. E’ così che il reale viene integrato, sussunto nel simbolico.

¹³⁶ L Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 105.

¹³⁷ *ivi*, p.106.

¹³⁸ *ivi*, p. 107.

La materia che ha la capacità di rispondere alle sollecitazioni del simbolico pare non avere per contro la capacità di fermarsi al momento cruciale in cui la sua preziosa rispondenza decade in contraffazione.¹³⁹

La rarefazione dell'esperienza, spettro che si aggira tra gli schemi interpretanti, trova il suo suggello estremo nell'incapacità di comunicare realmente tra chi imita, incapacità di scambiarsi esperienze proprie e vere e forse implicito disprezzo per il proprio simile imitatore; e di contro, quasi come beffa, l'ammirazione dell'imitatore per l'invenzione, l'originalità, il modello che si imita, quello che si crede possedere la padronanza del *medium*, cioè della prossimità fisica con la materia e con le esperienze descritte. In questo senso, la messa in scena della normalità consiste in un andirivieni tra non detto e già detto, tra incapacità di comprendere i linguaggi diversi dal proprio e incatenamento agli stereotipi della propria lingua, che sia essa l'idioletto o la competenza specialistica in cui è iscritta la propria esistenza. In ogni caso, questo è un discorso che non va assolutizzato, ciò sarebbe errato per le sue stesse intenzioni, in quanto non vale in assoluto ma solo come tendenza ancora non chiarita. La complicità non chiarita tra metafora e metonimia genera infatti un meccanismo - quello della ripetizione, dell'imitazione stereotipata - che è impossibile negare, se non con iperbolici salti logici, ma che viene continuamente messo in discussione, "spezzato", sebbene non in modo definitivo.

Ad esempio, l'imitazione implica anche il piacere e il desiderio: esistono infatti produzioni mimetiche in cui la rappresentazione che genera conoscenza è fortemente legata al godimento, all'esperienza corporea, all'esistenza di un luogo simbolico dove non opera la sostituzione metaforica. Si potrebbe pensare alla satira, Muraro ricorda le partigiane che durante la resistenza superavano i posti di blocco fascisti fingendo di essere incinte (con i volantini nascosti sotto il vestito). Questa è secondo Muraro un'elaborazione simbolica di tipo

¹³⁹ *ivi*, p. 108.

metonimico che, al di là di una impossibile letteralità che non renderebbe conto delle sue caratteristiche linguistiche e non linguistiche, attraversa “la sfaldatura tra un aldilà cieco e muto, e un aldilà sublime e deportante”¹⁴⁰, cioè tra l’esperienza muta che produce un sapere che non riesce a diventare linguaggio e il già detto che ripete significati preconfezionati.

I limiti della traduzione metaforica e del linguaggio in generale, in quanto inevitabilmente legato alle situazioni reali che lo hanno generato, si manifestano nelle *capacità combinatorie* della metonimia, cioè nella rilevanza del contesto ripresentata senza tagli, senza selezioni nella generazione dei significati. E’ una cosa diversa dalla traduzione letterale, che sia essa possibile o meno, ma anche dai tentativi vari di conciliare i due tipi di procedimenti simbolici dove la conciliazione ridiviene subordinazione del metonimico ad un diverso livello. Il linguaggio metonimico, legato al contesto e alla propria esperienza di sé, non è relegato solo all’arte o all’infanzia, sebbene in queste occasioni si presenti a noi in modo evidente e non subordinato. Esso attraversa corpi, materia, esperienza, cioè quell’*altrove* altrimenti chiamato riserva di senso, indicibile, che produce e produrrà sempre conseguenze imprevedibili per il linguaggio e mai codificabili in modo definitivo.

Il linguaggio metonimico [...] si sviluppa attraverso un gioco di combinazioni e variazioni tra dati che prendono senso al momento. O non lo prendono dando luogo ad una visibile lacuna. I corpi, le cose, le esperienze, non più confinati in una cieca letteralità, producono autonomamente un senso del proprio esserci, il cui accostamento al significato che li rappresenta nell’ordine simbolico ha effetti imprevedibili. Può esserci conferma, risonanza, caricatura, incrinatura, deviazione, ironia. O una esplosione di retoricità che fa cadere la messa in scena dentro cui metafora e metonimia erano tenute ad operare d’accordo.¹⁴¹

Molte ricerche sul corpo, in psicanalisi, strutturalismo, anche nelle teorie della differenza, hanno indagato soprattutto sul “corpo che irrompe”, cioè sul corpo escluso, marginalizzato, negato alla

¹⁴⁰ *ivi*, p. 114.

¹⁴¹ *ivi*, pp. 115-116.

simbolizzazione, e dalle conseguenze generate da questa esclusione e dalla lacerante irruzione nel tessuto sociale. Ma accanto a ciò, dice Muraro, non è stato adeguatamente indagato quel “corpo che si intromette nel testo senza interrompere la tessitura”, tutta la sua realtà quando parla da sé all’interno dell’ordine simbolico-sociale. Secondo la doppia generazione e gli assi incrociati, tale tessitura - metonimica - sarebbe complementare al moto ascendente metaforico: il movimento progressivo da cosa a cosa, in cui la parola si trova incastrata (*in praesentia*) nel contesto che si muove, troverebbe la sua naturale conclusione e il suo unico sviluppo nella “parola di senso compiuto, autonomo, generato interamente dal sistema simbolico”¹⁴², cioè nel salto verso la metaforizzazione che anticipa e riassume il contesto. Questo è uno dei compiti dell’interpretazione, che cerca di decifrare il doppio movimento da parola a cosa e viceversa, in cui il contesto viene interpretato e a sua volta interpreta, relativizzando così i punti di vista ma non favorendo alla realtà materiale, ai corpi, di significarsi direttamente, in quanto anticipati dal segno che si assume il diritto di ripresentarli. E’ un problema radicale per ogni ermeneutica, ma occorre capire fino a che punto si può formulare una domanda del genere al linguaggio, e soprattutto se interessa formularla. A Muraro ovviamente interessa, soprattutto per quanto scorge, in certi tipi di interpretazione, una riproposizione inconsapevole della castrazione simbolica che domina i loro movimenti.

Se infatti mettiamo in dubbio la pacifica collaborazione tra i due assi della significazione, emergono subito tutti gli esempi ordinari in cui i corpi si simbolizzano autonomamente e anticipatamente, in modo inestricabile alle parole che generano. Per me questa evidenza si ripropone in quelli che il critico considerava i giovani autori che “provvedono in proprio” a descriversi, a diventare letteratura, riferito alla scrittura di Tondelli e dei suoi simili. Muraro accosta invece il significato metaforico di una famosa frase marxiana (“Proletari di

¹⁴² *ivi*, p.106.

tutto il mondo, unitevi”¹⁴³) a quelli metonimici di un romanzo di Ivy Compton Burnett, *Madre e figlio*¹⁴⁴. Nel romanzo accade spesso che una frase (ad esempio “prendiamo il caffè dopo colazione”) assuma un senso in base ai vari livelli del contesto narrato e a sua volta produca senso esplicitando ciò che era verbalmente implicito (“risposta lievemente stonata ad una domanda formalmente gentile il cui senso inquisitorio e polemico si trovava occultato grazie ad uno spostamento”). O meglio, non lo esplicita, ma lo *presentifica*, lo significa nei suoi effetti di senso, come del resto i segni veri e propri si riconoscono tramite tali effetti. In questo modo il contesto non è uno sfondo, ripresentato metaforicamente, ma è già presente nel racconto e si manifesta progressivamente, senza bisogno di anticipazioni teoriche e traduzioni. E’ un po’ la differenza che comunemente si cerca di evidenziare, ad esempio nella critica cinematografica, tra le opere in cui il contesto è un paesaggio, uno sfondo, una “cartolina” e quelle in cui il contesto agisce nella produzione di senso artistico.¹⁴⁵

Il problema è che tra una figura metonimica che ha statuto autonomo, in quanto interna al linguaggio artistico, e una totalmente implicata nel contesto e incapace di significarsi, come per gli afasici col disturbo della similarità¹⁴⁶, esiste una quantità grandissima e spesso non riconosciuta di simbolizzazione metonimica non libera perché sottomessa alle leggi dell’ipermetaforicità. Sono svariati infatti questi esempi di *cattiva simbolizzazione*, cioè di scarsa padronanza della produzione di senso in cui prevale la presenza di un soggetto esterno ingenerato e delle sue leggi linguistiche e concettuali, che forniscono luoghi comuni da ripetere meccanicamente¹⁴⁷.

¹⁴³ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Il Cerchio, Napoli 1994, (Londra 1848).

¹⁴⁴ Ivy Compton-Burnett, *Madre e figlio*, Einaudi 1981 (Londra 1955).

¹⁴⁵ Del resto, aggiunge Muraro, non ha alcuna utilità psicanalizzare i *nonsense* del linguaggio di Joyce, di Gertrude Stein o di Totò, tutti interni alla scena linguistica ufficiale ma irriducibili ad una netta distinzione significante-significato.

¹⁴⁶ Il disturbo della similarità secondo Jakobson, ricordiamo, è l’incapacità di denominare qualsiasi cosa che non sia interna al contesto linguistico ed extralinguistico del soggetto in questione.

¹⁴⁷ Le leggi concettuali dei soggetti neutri producono cioè il linguaggio stereotipato composto di una o più parole-nucleo - quelli che chiamavamo *clichè* e che per Jakobson costituiscono i disturbi della contiguità. In generale ciò riguarda ogni simbolizzazione in cui vi sia una rarefazione del contesto o al contrario una dipendenza rigida da esso, dove cioè la significazione del contesto non

In conclusione, tale eccezionalità e tale difficoltà della simbolizzazione metonimica sono legate al fatto che quando si pensa o si parla della doppia generazione del significato, delle dicotomie presenza/assenza o parola/cosa, spesso non si riesca ad uscire da una loro immagine speculare, complementare, e di conseguenza non si riesce ad attivare una produzione metonimica nell'incombenza degli schemi mentali ipermetaforici. Ma, per citare un caso, i romanzi sono forme esemplari in cui si producono segni, sensi, conoscenze "non nella presa di concetti totalizzanti ma nella progressione da cosa a cosa, che l'unità dell'esperienza ci garantisce senza rotture."¹⁴⁸ E sono esempi che rimangono interamente all'interno di contesti verbali, cioè dentro il linguaggio.

3.4 L'autorità liberata dal potere.

La potenza della filosofia e la sua promessa di indipendenza simbolica dalle contingenze del reale - il "rapimento felice" che risale a Platone o forse più indietro - mettono in luce la connivenza tra filosofia occidentale e patriarcato. Tale potenza, che si prefigge come scopo la vera conoscenza, si nutre dell'oscuramento della natura materna come "opaca e informe", quindi da dominare per mezzo di una seconda nascita che permetta di mettersi al di sopra della realtà naturale. Ma prima di opporsi alla natura, la potenza della filosofia si oppone all'altro possibile "ordine simbolico che non spoglia la madre delle sue qualità"¹⁴⁹ e da cui i filosofi hanno tratto la capacità di tessitura simbolica - cioè di linguaggio - considerandola un privilegio storico o un attributo naturale.

sia libera di progredire nel suo naturale movimento. E' questo che provoca, ad esempio, i tentativi maldestri di conformarsi ad una lingua non propria ma ritenuta superiore, più dignitosa, più valida per ragioni storiche o culturali - i dialetti rispetto alle lingue ufficiali, l'inglese per molti italiani. E' forse la paura di trasgredire o di essere incapaci di obbedire alle regole imposte dall'ordine simbolico, la necessità estrinseca di conformarsi a ciò che da un paio di decenni viene detto "pensiero unico"...

¹⁴⁸ L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, cit., p. 157.

¹⁴⁹ L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 11.

Non parlo metaforicamente della madre. Ne parlo tuttavia simbolicamente. Molti confondono il simbolico con il metaforico. Per fare brevemente la differenza, pensiamo al pane per la gente affamata o alla droga per quella intossicata. Per costoro pane e droga si associa a tutto e prende così un enorme significato. Non è però un significato metaforico, che prevale invece nel linguaggio degli altri, i pasciuti e i tossicoindipendenti.¹⁵⁰

Il sentire e il godere, ad esempio, rendono immediatamente il senso del positivo e del presente e possono generare ordine simbolico senza uscire dal presente. Cosa che non avviene quando si scinde la logica dall'essere, quando si oppone il pensiero all'esperienza sensibile. Occorre pensare che dell'essere si abbia esperienza, non solo idea:

La partita della conoscenza si gioca sul confine tra visibilità e invisibilità, dicibilità e indicibilità, il resto è conseguenza e contorno. La verità-corrispondenza [a è vero se e solo se b] sarebbe impossibile da stabilire, e quindi senza senso, se non ci fosse qualcosa che basta dire perché sia vero. [...] E' l'esperienza di relazione con la madre, che lascia in noi non un ricordo ma una traccia indelebile, come uno schema per le esperienze future e la possibilità di dar loro un ordine logico.¹⁵¹

Ciò che ha fatto grandi alcuni pensatori, scrive Muraro, è stata la capacità di resistere alla tentazione relativista (negazioni su negazioni fino all'infinito) e di arrestarsi là dove la positività dell'essere si impone più forte. La consapevolezza del limite costituisce essa stessa la capacità di ripensare e sorpassare i limiti delle mediazioni intellettuali a sé contemporanei (l'elogio che nei *Prolegomeni*¹⁵² Kant dedica alla metafisica, dopo averla criticata, costituisce secondo Muraro un arresto che lo allontana dalla tentazione relativista, per amore della conoscenza). Tuttavia, quello che Kant chiama *desiderio di sapere* si rivela un'usurpazione della capacità materna di saper amare e saper dare la parola al figlio o alla figlia (l'altro-da-sé più vicino), che i filosofi hanno imparato a fare dalla potenza materna e hanno piegato ai propri scopi. Non riconoscendola, infatti, essi hanno contribuito a sottometterla.

¹⁵⁰ *ivi*, pp. 19-20.

¹⁵¹ *ivi*, p. 26.

¹⁵² I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783), Laterza, Bari 1990, pp. 118-126, cit. in L. Muraro, *L'ordine...*, cit., p. 22.

La tendenza a raddoppiare il mondo dell'esperienza in un mondo ideale, è ben nota perché è stata oggetto di critiche da parte degli empiristi e dei positivisti. Non è però una tendenza esclusiva degli idealisti: la troviamo anche nella moderna scienza sperimentale (e nelle scienze che ne hanno fatto il loro modello); i laboratori e i linguaggi della fisica moderna mirano infatti a sostituire il mondo comune e i linguaggi comuni. Sembra in ogni caso che occorra rifare la realtà della nostra esperienza per poterla conoscere, rifarla esente da oscurità e contraddizioni, e che perciò occorra, ad esempio, prendere le distanze dalla società della gente comune e costituirsi in società scientifica.¹⁵³

Tale raddoppiamento non esiste nell'infanzia e nell'arte: esse rispondono allo stesso modo ad uno stato di bisognosità, ricevendo conoscenza dallo stesso stato di necessità. Ma è rischioso parlare dell'infanzia perché si può incappare da un lato nell'errore di una sua *riduzione* a schemi esterni e a priori, dall'altro in quello di considerarla idealmente l'unica esperienza autentica e da cui i non più infanti sono tagliati fuori. Anche questo secondo caso è una riduzione dell'esperienza. Muraro la indica in due autori, Winnicott e Kristeva, di cui pur condivide molte analisi sull'infanzia e sull'esperienza (ad esempio la concezione di una interazione agente tra madre e infante nell'esperienza della nascita, contro quella unidirezionale di una madre creatrice unica). In essi Muraro ritrova il distacco dalla matrice dell'essere e il ritorno ad essa sotto un ordine simbolico - quello del padre - che non prevede più la sua presenza positiva: è la forma di violenza interna al distacco postulato tra natura e cultura. Ma non è una necessità (sebbene possa apparire come tale e avvenga di fatto nella nostra cultura) la separazione simbolica tra matrice e linguaggio e tra madre e figlio.

Come la cultura ci e si separa dalla natura, così è necessario che ci separiamo dalla madre e che voltiamo le spalle all'esperienza di relazione con essa, per entrare nell'ordine simbolico e sociale, l'agente di tale separazione essendo il padre. In altre parole, l'indipendenza simbolica si paga necessariamente con la perdita del punto di vista della coppia creatrice del mondo.¹⁵⁴

¹⁵³ *ivi*, p. 28.

¹⁵⁴ *ivi*, p. 42.

Ritorna in queste parole ciò che si era detto, a proposito di *Maglia o uncinetto*, del *taglio tetico* di Kristeva: esso riconosce l'esistenza di un occultamento della base pulsionale del linguaggio articolato, cioè del simbolico, ma relega questa parte in una "*chora* semiotica" senza ordine simbolico, che segue solo le regole biologiche. Il taglio tetico tra semiotico e simbolico è quindi in condizioni ordinarie (che non siano l'arte, il sogno, la follia) quello tra il simbolico che la vita adulta vive e il semiotico ad esso interno e di esso originario, ma non recuperabile in forme compiute. Non è così, secondo Muraro: il taglio tetico non riguarda l'ordine simbolico in modo assoluto, ma solo il potere patriarcale e il suo potere di fornire identità e soggettività: è il momento della perdita del senso dell'essere che si riproduce continuamente nella nostra cultura, le cui motivazioni sono innanzitutto storiche e materiali.

L'antica relazione con la madre ci dà sul reale un punto di vista duraturo e vero, vero non secondo la verità-corrispondenza ma secondo la verità metafisica (o logica) che non separa essere e pensiero e si alimenta dell'interesse scambievole fra l'essere e il linguaggio. Noi impariamo a parlare dalla madre e questa affermazione definisce chi è la madre/che cos'è il linguaggio.¹⁵⁵

C'è un motivo per cui Muraro parla di *simbolico* non in opposizione a *semiotico*, come fanno Winnicot, Kristeva e tanti altri, ed è che lei non postula l'impossibilità di vivere la relazione con la parola materna - con l'*ordine simbolico della madre* - e di conseguenza non reputa inaccessibile quello che per Kristeva è una pulsione primordiale interna alla *chora* semiotica, separata necessariamente dalla normale capacità di parlare. Questa separazione è, come dicevamo, il frutto di una concettualità ancora dominante, che contrappone rigidamente la natura alla cultura e il sapere al piacere, vista come necessaria non solo dai grandi pensatori protomoderni del *regnum hominis* o del deduttivismo, ma anche da quelli contemporanei che hanno preteso di superare la modernità e il razionalismo. Il taglio tetico non è una perdita necessaria del semiotico senza la quale non sorgerebbe il

¹⁵⁵ *ivi*, p. 46.

simbolico, ma la perdita della relazione con l'essere (con il mondo, con la parola, con chi ci permette di averla, con la madre o "chi per essa"). Il simbolico, cioè la costituzione di un soggetto e di un linguaggio articolato, iniziano già con questa relazione primordiale, mentre quello che Kristeva chiama taglio tetico è necessario solo ad un certo tipo di ordine simbolico, quello patriarcale, che è anche "un certo tipo di società e di organizzazione del potere". Il taglio tetico riconosce l'antica relazione con la madre, ma può essere vero - come teoria - solo nel senso della verità-corrispondenza, in quanto rende conto di una certa realtà storica, di un certo ordine simbolico (come per le teorie di Lacan a cui Kristeva si ispira). L'arte, ad esempio, ha una sua verità diversa da quella e tuttavia non è al di qua della verità poiché non consiste nel tornare al di qua del simbolico, e il simbolico in cui è iscritta non è solo né sempre metaforico. Consiste invece, come la terapia analitica, nella *riattivazione* di un punto di vista legato al contesto, al bisogno, alla dipendenza dalla materialità che avevamo nella prima infanzia e che abbiamo ridotto al silenzio in favore di una presunta indipendenza simbolica - che non elimina il bisogno, non lo zittisce e non lo traduce in codici concettuali. Non è una possibilità confinata nei limiti dell'arte o del sogno, ma presuppone per chi vive nell'ordine patriarcale la riacquisizione metonimica della parola, di un saper parlare nell'ordine simbolico della madre che porti a ritrovare ciò che si è, "consiste nel contrattare con la madre l'esistenza simbolica"¹⁵⁶. Si tratta di rivalorizzare un simbolismo proprio, quello che viene eliso dalla simbolizzazione raddoppiata; e Muraro ci fornisce un esempio ripreso da Bateson sulla pratica dell'Anonima Alcolisti (che in generale può essere ricondotto alle pratiche della *riduzione del danno* sviluppate negli ultimi decenni nei confronti del recupero degli emarginati, in particolare dei tossicodipendenti).

L'uomo o la donna che credono di poter vincere con la volontà personale l'inclinazione all'alcol, sono destinati allo scacco ma proprio lo scacco può portarli alla salute; il primo passo liberatore, infatti, consiste nel riconoscere la propria impotenza e nell'affidarsi a un

¹⁵⁶ *ivi*, pp. 46-47.

potere personale superiore (Dio, “ma come tu intendi che sia”) che renderà loro la salute. [...] prima della “resa” l’alcolizzato lotta contro il vizio sulla base del dualismo cartesiano che separa la volontà o *io* dal resto della personalità; l’idea geniale dell’Anonima Alcolisti fu d’infrangere col “primo passo” lo strutturarsi di questo dualismo.¹⁵⁷

Questo dualismo si può scorgere fin dai primordi del pensiero filosofico greco, ma la forma dello sdoppiamento del reale “in un mondo del divenire e in un mondo immutabile”¹⁵⁸ risale al periodo e ai testi di Platone e Aristotele e alla volontà di *salvare i fenomeni* attraverso una ripresentazione linguistica e concettuale (il mondo delle idee) che evitasse l’assunto nichilista per cui “nulla della realtà dei fenomeni si può conoscere”¹⁵⁹. Tuttavia, questo processo di salvazione attivato dalla filosofia non ha tenuto conto, secondo Muraro, della prima forma di salvazione che consiste nella relazione materna e nella contrattazione che ognuno e ognuna fanno con essa durante la propria vita. Non ha tenuto conto cioè dell’*autorità materna*, quella forma di autorità che non coincide col potere, che non è neutra ma personale e che esiste solo in quanto è relazione con l’altro da sé: gli fornisce la prima *mediazione* tra sé e il mondo, la lingua materna. Una svista se vogliamo, ma forse molto di più, visto che si è affermata con uno sviluppo parallelo alla società patriarcale e patrilineare, la quale ha ignorato la matrice simbolica di questa produzione salvifica e ha conservato di essa ciò che faceva comodo al suo sviluppo. Un meccanismo di riduzione che si estenderà nel tempo e a diverse riprese, fino a diventare una caratteristica peculiare del pensiero occidentale moderno. Il rovescio di questa tesi è la definitiva patologizzazione di chi resta ancorato o ancorata in modo *isterico* alla madre e al linguaggio materno, cioè chi si illude di poterne salvare qualcosa: la trasformazione della salvazione in fissazione.

3.5 Il principio della necessaria mediazione.

¹⁵⁷ *ivi*, p. 48.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 55.

¹⁵⁹ *ivi*, pag. 55.

Esiste un *continuum* materno che struttura l'esistenza e permette di risalire alle origini dall'interno della differenza sessuale femminile - quella cioè da cui l'essere-uomo è escluso: di figlia in madre regressivamente. E' una struttura che fa da ponte tra la generazione biologica (natura) e la creazione simbolica (cultura), diversa dalle strutture "esterne" e poco nota. Considerare la differenza sessuale al di fuori del *continuum* materno significa voler cancellare l'opera materna nel suo valore simbolico (come hanno fatto anche alcune teorie femministe). In questa catena simbolica, c'è la disponibilità alla *sostituzione* simbolica da parte della madre biologica, che restando però all'interno della struttura materna non comporta l'atto violento, la cancellazione, come avviene nell'ordine simbolico fallico. Lo sanno, dice Muraro, le creature piccole, i bambini, che hanno la capacità di "collegare l'esperienza attuale all'originaria relazione con la madre"¹⁶⁰ e in questo modo sostituirla quando necessario. E' un modo per salvare i fenomeni, cioè dare realtà attraverso una sostituzione simbolica ad ogni situazione presente, anche la meno "trasparente". C'è qualcosa di simile tra la sostituzione della creatura per salvare il reale e l'opera filosofica di "salvazione dei fenomeni" attraverso lo sdoppiamento del reale: qui come lì, le cose hanno un senso in quanto sono in una qualche relazione con qualcos'altro, relazione dicibile perché la realtà si possa significare. Ma questa sostituzione, che vincola simbolicamente la creatura alla madre anche in sua assenza, è simile anche a quelle forme patologiche che la psicanalisi chiama *fissazioni* (isteria, ossessione, paranoia) e che secondo Freud precedono la rimozione. In entrambi i casi vale l'assunto che "non tutto della madre è sostituibile"¹⁶¹: la fissazione richiama dunque - come nell'infanzia - la possibilità del simbolico, cioè l'attaccamento immediato alla matrice della vita che per esistere chiede appunto mediazione, relazione, circolarità: la lingua ne è l'esempio che rivela la sua matrice. C'è una mediazione che restituisce l'esperienza originaria di relazione materna nella sua ripresentazione; ce n'è

¹⁶⁰ *ivi*, p. 55.

un'altra, la più diffusa nell'ordine simbolico in cui prevale l'autorità maschile, che porta alla perdita del *sensu della rispondenza della parola all'essere*, porta cioè alla finzione, alle parole staccate dalle cose. L'isteria è la contropartita femminile a questa perdita: c'è un'insoddisfazione originaria per cui ci si rivolta alla madre e a tutto quello che viene dopo, senza riuscire ad attaccarsi a nulla e delegando i desideri propri a quelli di un altro. Ma l'isteria (dal greco *hustere*, utero) rispecchia la relazione madre-figlia e il rapporto di sostituzione che ha una donna nei confronti della "sequela di madri" che la precedono, e in questo sta la sua stessa libertà o meno di diventare madre.

E' in questo senso che il termine "isteria", che viene dal greco "utero", risponde ad una giusta intuizione e andrebbe conservato, nonostante le connotazioni riduttive o negative. L'isteria interpreta - non importa ora pesare la qualità e i costi di tale interpretazione - la relazione femminile con la matrice della vita. Interpreta la differenza sessuale. [...] A me pare che l'isterica, diversamente dall'altro tipo di donne, faccia una "scelta" espressiva, "scelga" cioè di esprimere il suo attaccamento alla madre pur in assenza di mezzi simbolici appropriati per significarlo. Lo esprime perciò con il suo corpo e a prezzo di cadere in mano ai funzionari dell'ordine simbolico, come padri, preti, medici, giudici, legislatori, intellettuali.¹⁶²

Nel "disordine" simbolico delle società patriarcali l'isteria, così come la presenta la psicanalisi, assume il significato di una scelta ossessiva di attaccamento al corpo materno: ciò tuttavia avviene in assenza di altre traduzioni simboliche e col rischio effettivo di subordinazione.

Il superamento dello *scacco isterico* in una scelta indipendente, da parte della persona isterica, consiste non in una negazione di esso, ma nella capacità di riconoscere il simbolico materno, l'autorità della madre prima di tutte quelle che si possono presentare nell'ordine sociale. Questa possibilità si presentifica soltanto con una relazione che riconosca nella madre la prima forma di mediazione col mondo: solo in questo modo l'inevitabile sostituzione simbolica della madre può anche essere una *restituzione* di essa, di un corpo materno nel suo valore simbolico, che per una donna significa anche immissione nel

¹⁶¹ *ivi*, p. 57.

continuum materno, cioè nella genealogia femminile ridotta al silenzio. Come nel caso del linguaggio, una sostituzione di questo tipo restituisce la cosa all'interno di una relazione di appartenenza - che è la relazione mondo/linguaggio. Sotto questa luce forse si può capire perché l'autocoscienza sia stata un'esperienza di origine femminile in cui, chi l'ha praticata, ha cercato il senso del proprio essere nella mediazione dell'altra donna e in molti casi nel tentativo di avvicinarsi al rapporto con la madre.

Questa pratica modifica i codici patriarcali sui rapporti tra donne modificando al tempo stesso la relazione femminile con la figura della madre. L'idea che la dimostrazione del vero sia sempre, in una qualche misura, modificazione del reale, si affaccia nella storia del pensiero occidentale con Giambattista Vico e il suo principio del "*verum ipsum factum*".¹⁶³

Un pensiero originale è un'invenzione secondo la razionalità moderna, ma non nell'ordine simbolico della madre: qui infatti un pensiero originale deve essere in circolo col presente, trovare in esso risorsa e termine. Per Muraro la scoperta del pensiero originale è stata la relazione linguistica nella dicibilità del presente, cioè il passare attraverso ciò che è presente anche ad altri e altre. Ciò implica una continua ricerca mediatrice, o meglio la *necessità della mediazione* tra le regole comuni e ciò che si ha realmente presente: il principio consiste nel tenere conto di ciò che un'altra persona ha presente e attivare da ciò un "rapporto di reciproco potenziamento"¹⁶⁴; il che è una regola formale, non assoluta. Tale principio è anche il presupposto dell'uscita dal regime identitario imposto e dell'entrata nella struttura circolare della mediazione, cioè nel "luogo comune" in cui dire è sempre anche *far presente* all'altro senza sopprimere la propria esperienza, il cui valore di verità è la stessa ricerca della sua dicibilità.

Diversamente dallo pseudoprincipio [la verosimiglianza], quest'ultimo [il principio del far presente] salvaguarda il valore di verità della mia esperienza, valore assoluto che l'accettata necessità della mediazione non contraddice, anzi. Secondo questo principio,

¹⁶² *ivi*, pp. 60-61.

¹⁶³ *ivi*, p. 127.

¹⁶⁴ *ivi*, p. 64.

autentico motore della struttura originaria del sapere, alla dicibilità non ci sono limiti ma solo regole, anzi una regola, immanente alla dicibilità stessa: riconoscere la necessità della mediazione.¹⁶⁵

Alla luce di questo, il termine *metafisica* è accettabile per Muraro con la clausola che non si riduca l'insuperabilità dell'opera materna. Ma questa clausola ne stravolge il significato, poiché include nella metafisica ciò che correntemente si esclude: metafisica diviene il pensiero che completa l'essere, la necessità di "di-mostrare l'esperienza e far essere l'essere"¹⁶⁶, la consapevolezza che "non si dà essere senza pensiero"¹⁶⁷; cosa, quest'ultima, dice Muraro, che fanno alcune pratiche di riappropriazione del sé e della propria condizione subalterna - quella delle donne, dei lavoratori sfruttati, di chi si trova in condizioni di esclusione o povertà - riunendosi fisicamente in un *cerchio di carne*¹⁶⁸. Ma tali pratiche vengono considerate, dall'ordine logico vigente e dalla consuetudine deduttivista, dettate dalla necessità, dalla mancanza, cioè da moventi estrinseci, non vengono prese per quelle che sono. C'è un'incapacità di riconoscere la *verità fattuale*, quella che si presenta da sé ed è intrinseca all'essere al di là delle distinzioni innato/acquisito, naturale/culturale, biologico/storico e anche logico/fattuale: accettare la necessità fattuale crea un ponte verso un nuovo ordine logico¹⁶⁹. Il mondo vero non può essere di un vero relativo o condizionale, bensì *contestuale*: la verità è valida insieme alla sua dicibilità e all'esperienza che è presa in essa, la traducibilità tra diversi contesti è diversa dalle traduzioni in codice. La difficoltà nel vedere e vivere questa verità è legata probabilmente alla confusione tra scambio interno al *mercato simbolico* e mercificazione

¹⁶⁵ *ivi*, p. 67.

¹⁶⁶ *ivi*, p. 74.

¹⁶⁷ *ivi*, p. 74. In reazione a questa affermazione, Muraro riprende Gramsci e lo cita, quando scrive: "per la filosofia della praxis l'essere non può essere disgiunto dal pensare", in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, To 1977, p. 1457.

¹⁶⁸ L. Muraro, *L'ordine...*, cit., pp. 73-87.

¹⁶⁹ Una metafisica diciamo "fattuale" è necessaria secondo Muraro perché tutto ciò non diventi solo norma o morale da seguire o inseguire. Altrimenti si fa la fine del convenzionalismo, cioè di coloro che pretendono di dare un'etica della comunicazione per il solo fatto di aver capito che esiste una mediazione culturale, sociale e linguistica all'interno di ogni scambio, senza capire tuttavia la misura della propria appartenenza a tale mediazione, che impedisce loro di parlarne veramente "dal di sopra".

economica delle nostre vite e delle nostre parole: in questo senso, la famosa metafora “le parole sono monete” non vale, in quanto nel linguaggio la significazione avviene in un rapporto circolare tra significati ed esperienza, al contrario del rapporto economico che annulla la differenze qualitative.

L'idea che il dicibile sia separabile da ogni contesto e universalmente traducibile, ci è resa come evidente dalla disponibilità di un equivalente universale, il denaro, e di una struttura simbolica, il mercato, dove qualsiasi cosa vi entri, perdute le sue caratteristiche peculiari, diventa merce di scambio.¹⁷⁰

Il passaggio da una vita mercificata alla consapevolezza della necessità dello scambio simbolico si può assimilare al salto da un circolo vizioso ad uno virtuoso: è il sentimento infantile di una naturale dipendenza e di una necessaria autorità, in cui il circolo virtuoso dell'accettazione di tale dipendenza genera indipendenza (in opposizione alle concezioni correnti dei due termini). Molte pensatrici femministe hanno giustamente rifiutato l'opposizione netta tra dipendenza e autonomia, bisogno infantile di approvazione e maturità di pensiero.

Muraro vede e sente il circolo virtuoso generato in seguito a nuove combinazioni, dove l'accettazione della propria dipendenza permette di superare un circolo vizioso di finta indipendenza e genera invece un rapporto fruttuoso di dipendenza/indipendenza - dove il pensiero inizia a trovare rispondenza con l'essere, oltre il dualismo cartesiano di corpo e mente, volontà e ragione, che non si accordano mai e portano a vivere una vita alla rincorsa di non si sa cosa, sottomessi ad una concezione del tempo ridotto a teatro/prigione, tempo esterno da sé e di cui è impossibile capire la reale portata. Il relativismo, la pretesa autonomia o oggettività del proprio pensiero, il pluralismo che neutralizza i punti di vista, le prese di distanza dalla realtà, che vediamo ogni giorno spacciati per verità, soffrono di questa non superata circolarità viziosa di cui non sappiamo rendere conto se non con maldestri tentativi di ribellione:

¹⁷⁰ *ivi*, p. 84.

Proprio questo tipo di osservazioni, moltiplicabili a non finire, mostra come sia vano fare la critica dell'esistente con lo scopo di cambiarlo: l'esistente si riproduce non perché sia giudicato buono ma perché lo riproduce un meccanismo che può risultare più forte delle nostre intenzioni e critiche, per quanto giuste. Il problema è, allora, di spezzare il meccanismo della ripetizione. Finché questo agisce, usa per sé tutto, compresa la nostra aspirazione verso il bene e il vero, compresa la nostra ansia di esserne fuori.¹⁷¹

Solo rompendo il meccanismo della ripetizione è possibile un approccio non utilitaristico ai problemi, che sappia rendere conto dei diversi “cerchi di carne” dell'umanità e della verità intrinseca di cui sono portatori. Questa differenza è stata ben evidenziata da Giuseppe Cederna, attore e conoscitore di alcune realtà dell'India, durante una recente intervista: “l'acqua, i pesci, la terra non appartengono a nessuno, ma a tutti. In India c'è un ecosistema sociale e religioso (perché lì la religione parte dalla vita) che appartiene a tutti. Loro non possono non pensare che quello è l'unico modo di vivere, anche nelle miserabili periferie delle città. Per questo è importante che i movimenti non si fermino all'ideologia delle belle parole d'ordine contro le multinazionali. Parole belle, ma subito scariche, inutili. Bisogna sforzarsi di essere più umili, cercare storie concrete, non fermarsi all'apparenza, conoscere bene quello di cui si parla. Partire dalle piccole cose.”¹⁷²

I mutamenti in bene e in male dell'ordine simbolico vanno al di là sia delle critiche all'esistente, sia della normale sequenza temporale, cioè della cronologia con cui si tenta di sezionare la realtà storica: sono *salti* forse più che cambiamenti, ma ciò che interessa sottolineare, dice Muraro, è che anche i tempi del cambiamento, della circolarità virtuosa, del riconoscimento della mediazione, non corrispondono alla cronologia ufficiale. Qualcosa di simile alla “storia inconsapevole” di Braudel¹⁷³, che permea le forme simboliche delle società modificandole ma non corrisponde alle forme storiche correnti. La

¹⁷¹ *ivi*, p. 91.

¹⁷² *Carta*, anno VI, N.1, gen. 2004, p. 69, intervista condotta da Barbara Romagnoli.

¹⁷³ F. Braudel, *Storia e scienza sociali. La “lunga durata”* (1958), in *Scritti sulla storia*, Mondadori, Mi 1980, cit. in L. Muraro, *L'ordine...*, cit., pp. 95-96.

politica delle donne si pone come politica in senso vero e proprio, in quanto riconosce l'avvenuta fine del patriarcato, dei suoi obblighi per uomini e donne nella vita reale, sebbene non sia stato sostituito ancora a livello sociale da una nuova civiltà (non sono l'uguaglianza o l'emancipazionismo le alternative, ma solo alcune delle tante finzioni), e si propone non di distruggere quello che resta della civiltà patriarcale, bensì di renderla secondaria rispetto all'ordine simbolico della madre:

Alla domanda su chi o che cosa decida la dicibilità rispondo che ne decide in prima istanza l'autorità materna, e che così sia ne vedo la prova nella lingua madre, prima mediatrice e primo codice. Le comunità scientifiche, i parlamenti, i tribunali, i mercati e le altre formazioni sociali dello stesso rango, compresa la scuola di filosofia che ho frequentato e in cui s'insegnava la metafisica, sono istanze valide ma secondarie. Vengono dopo la madre.¹⁷⁴

Braudel sostiene l'esistenza di una storia poco nota che accompagna quella ufficiale e che sta gradualmente venendo alla luce da uno stato di semi-oscurità: per Muraro questo momento corrisponde alla presa di coscienza che ha fondato alcuni movimenti politici, ciò che chiama "protagonismo dei senza-potere-costituito"¹⁷⁵. La coesistenza tra queste due "storie" avviene nella necessaria mediazione simbolica (l'arte ne è un esempio quando rivela ciò che non arriva al dicibile in altri modi), ma toglie sempre qualcosa alla pura rappresentazione. Per questo una politica che prescindere dal simbolico è una finta politica, proprio perché ne ha bisogno, perché il simbolico entra in gioco anche nei tentativi di escluderlo dalla sfera politica. Questo del resto, dice Muraro, vale ancor di più nelle società di massa, dove l'insieme delle persone e delle comunità sono già prese simbolicamente e politicamente nel concetto di "massa".

La contraddizione sul termine *politica* che noi viviamo riconduce in effetti ad una più grande, quella del *regime della mediazione*. Le storie occultate delle eresie, come quella di Guglielma Boema¹⁷⁶, sembrano

¹⁷⁴ *ivi*, p. 102.

¹⁷⁵ *ivi*, p. 95.

¹⁷⁶ cfr. L. Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, La Tartaruga, Mi 1985.

volerci dire che lo scacco del nostro “sapere” sta nel rapporto tra esperienza e logica, tra ciò che *si presenta da sé* e la capacità o incapacità di interpretarlo; o anche il caso della filosofa e scienziata Evelyn Fox Keller, la cui dimostrazione del sessismo presente nei metodi della scienza non fu nemmeno presa in considerazione, ma le costò la censura istituzionale. La scienza, come prima la chiesa, assicura certezze che fungono da mediazione tra i fatti (esperienza) e l’interpretazione dei fatti (logica); toccare i limiti di questa mediazione può costare fatica, quando non divieti espliciti. Ma è forse questa la funzione di ogni mediazione culturale, la *dicibilità possibile tra esperienza e logica*. La differenza sta nel fatto che non sono necessari, ma mutevoli, i modi in cui si sviluppano le condizioni di tale dicibilità, cioè le forme simboliche di una determinata cultura. Il linguaggio è necessariamente arbitrario, diceva Saussure, ma le forme dell’arbitrio non sono necessarie, perché “arbitrarietà” è diverso da “convenzionalità”. Al di là quindi della bontà delle forme simboliche, questo vuol dire che c’è uno scarto incolmabile - una *distanza abissale*¹⁷⁷ - tra immediato e mediato, esperienza e significazione, e occorre non trascurarlo, altrimenti si perde ogni possibile senso dell’immediato (come succede ai convenzionalisti). Ma il problema politico delle forme, sebbene respinto col metro del giudizio, nei fatti si pone da sé: se nelle mediazioni vigenti è considerata nulla o superflua o marginale la differenza sessuale, *occorre rendere necessario un nuovo ordine simbolico*. Ma per fare questo, è necessario prima che le donne evitino di automoderarsi, cioè di conciliare l’inconciliabile verità sessuale con il regime del vero/falso (come nel caso citato di Keller): l’automoderazione porta ad un’esistenza incapace di significarsi, simbolicamente subordinata, ed è questo il vero male.

Il male, secondo alcuni filosofi, sarebbe un non essere. Io penso invece che il male sia il meno di niente e che il meno di niente si ha quando c’è reale ma non c’è simbolico. Questa situazione corrisponde a quella della creatura che si trova distaccata dalla madre

¹⁷⁷ L. Muraro, *L’ordine...*, cit., pp. 89-104.

e non riesce a ritrovare il luogo comune originario che aveva con lei. Non riesce cioè a parlare, il parlare potendo essere riguardato come il ritrovamento del punto di vista che la creatura condivideva con lei. E che non potremmo mai ritrovare, a causa dell'abissale distanza fra ogni voler dire e i mezzi della dicibilità, se non ci fosse qualcuno che ci chiede di parlare assicurandoci di capire quello che vogliamo dire.¹⁷⁸

Il corpo dilaniato dalle cattive mediazioni, coattamente dissociato da bisogni sproporzionati che non si significano, può trovare una redenzione terrena nella verità posta dall'esistenza stessa dell'autorità materna, il luogo comune dove è nato il proprio parlare, in relazione con chi ce l'ha insegnato. E' questo forse il primo modo per rendere e rendersi conto della distanza abissale tra immediato (sensazioni, corpi, materia) e mediazioni (interpretazioni, simboli, immagini).

Il riconoscimento dell'autorità materna fa ordine simbolico, al di là della sintesi sociale vigente, e può farlo all'interno di qualunque forma storica; ma impone una scelta, quella di rendere secondario l'ordine simbolico-sociale e le sue pretese necessità. Ma questa scelta diviene una necessità soprattutto per quella parte di società che Muraro chiama *corpi selvaggi*, cioè quelle donne e quegli uomini per cui non ci sono mediazioni sociali capaci di restituire loro la parola vera, la loro capacità simbolica, nemmeno dietro le finzioni del pluralismo e dell'emancipazione. O meglio, l'unica mediazione possibile è la lotta per la libertà di ogni voler dire che sia in relazione con la potenza materna.

¹⁷⁸ *ivi*, p. 100.

Bibliografia.

Retorica, linguistica e filosofia del linguaggio.

- Roland Barthes, *Elementi di semiologia. Linguistica e scienza delle significazioni*, Einaudi, To 1966 (Parigi 1964).
- Roland Barthes, *La retorica antica*, Bompiani, 2000⁵ (Parigi 1970).
- Maurice Blanchot, *L'eterna ripetizione e "Après coup"*, Cronopio, Na 1996 (Parigi 1983).
- Lothar Bornscheuer, *Retorica e paradigmi antropologici*, Mucchi, Modena 1991 ("Rhetorik", vol. 8, 1989).
- Noam Chomsky, *Saggi linguistici*, Boringhieri, To 1979² (New York 1964).
- Umberto Eco, *Le forme del contenuto*, Bompiani Mi, 1971.
- Michel Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di Mauro Bertani, Einaudi, To 2001³ (Parigi 1971).
- Michel Foucault, *Le parole e le cose*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1998⁴ (Parigi 1966).
- Gerard Génette, *Figure: retorica e strutturalismo*, Einaudi, To 1969 (Parigi 1966).
- Gruppo μ : J. Dubois, F. Edeline, J. M. Klinkenberg, P. Minguet, F. Pire, H. Trinson (Centro studi poetici, Università di Liegi), *Retorica generale: le figure della comunicazione*, Bompiani, Mi 1980 (Parigi 1970).
- Albert Henry, *Metonimia e metafora*, Einaudi To, 1976 (Parigi 1971).
- Louis Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, To 1968 (Wisconsin 1961).

- Roman Jakobson, *Il farsi e il disfarsi del linguaggio. Linguaggio infantile e afasia*, Einaudi, To 1971, (Parigi 1944).
- Roman Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Mi 2002 (Parigi 1963)
- Julia Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Padova 1979 (Francoforte 1978).
- Jacques Lacan, *Il seminario XX. Ancora*, Einaudi, To 1983 (Parigi 1975).
- George Lakoff, Mark Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Mi 1998 (Chicago 1980).
- Michael Mooney, *Vico e la tradizione della retorica*, Il Mulino, Bo 1991 (Princeton 1985).
- Francesco Patrizi, *Della Retorica diece dialoghi*, ristampa anastatica dell'edizione Venezia 1562, Conte, Lecce 1994.
- Chaim Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione: la nuova retorica*, Einaudi, To 1966 (Parigi 1958).
- Ivor Armstrong Richards, *La filosofia della retorica*, Feltrinelli, Mi 1967 (Londra 1936).
- Paul Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca book, Mi 1981 (Parigi 1975).
- Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1968 (Parigi 1922).
- Harald Weinrich, *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, Il Mulino, Bo 1976.

Femminismo e pensiero della differenza sessuale.

- AA. VV., *E' accaduto non per caso*, in "Sottosopra", gennaio '96.

- Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995.
- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Mi 1987.
- Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Mi 1990.
- Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi*, La Tartaruga, Mi 1992.
- Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Na 1995.
- Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Na 1996.
- Diotima, *Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana*, Liguori, Na 1999.
- Luce Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991 (Parigi 1985).
- Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Mi 1978 (Parigi 1977).
- Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Mi 1975 (Parigi 1974).
- Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, To 1987.
- Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di rivolta femminile, Milano-Roma 1970.
- Luisa Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico dell'inimicizia tra metafora e metonimia*, Manifestolibri, Roma 1998² (1981¹).
- Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, La Tartaruga, Mi 1985.
- Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- Luisa Muraro, *Tre lezioni sulla differenza sessuale*, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf - Gruppo B, Roma 1994.
- Luisa Muraro e le sue e i suoi studenti dell'Università di Verona, *Lingua e verità in Emily Dickinson, Teresa di Lisieux, Ivi Compton-Burnett*, in "Quaderni di via dogana", sett. '95.
- Luisa Muraro, *Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, M. D'auria Editore, Na 1995.

- Virginia Woolf, *La tre ghinee*, Feltrinelli, Mi 1992³ (Londra 1938).
- www.ereditareilfemminismo.com
- www.libreriadelledonne.it
- www.url.it/donnestoria
- www.women.it

Altri testi di riferimento.

- Michail Bachtin, *Estetica e romanzo*, Einaudi, To 1979 (Izdatel'stvo 1975).
- Francesco Bacone, *De sapientia veterum* (1609), in *Scritti Filosofici*, a cura di Paolo Rossi, UTET, Torino 1975, pp. 439-509.
- Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi 1999¹⁶ (Hawaii 1972).
- J. Baudrillard, *Il delitto perfetto: la televisione ha ucciso la realtà?*, Cortina, Mi 1996 (Parigi 1995).
- Fritjof Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Feltrinelli, Mi 2000⁷ (New York 1982).
- Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi 1997 (Parigi 1972).
- Emile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Mi 1982 (Parigi 1912).
- Elvio Fachinelli, *La freccia ferma*, L'Erba Voglio, Mi 1979.
- *Introduzione alla Storia Contemporanea*, a cura di Paolo Pombeni, Il Mulino, Bo 1997.
- Milan Kundera, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Mi 1988 (Parigi 1986).

- Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Adelphi, Mi 1997⁵ (1973¹).
- Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), Adelphi, Mi 1968.
- "Panta. I nuovi narratori", n. 9, Bompiani, Mi 1992.
- Fulvio Panzeri, Generoso Picone, Pier Vittorio Tondelli. *Il mestiere di scrittore. Un libro intervista*, Theoria, Roma-Napoli 1997.
- Nicoletta Poidimani, *L'utopia nel corpo. Oltre le gabbie identitarie molteplicità in divenire*, Mimesis, Mi 1998.
- Massimo Prampolini, *Saussure*, Lisciani & Giunti Editori, Te 1994.
- Paolo Rossi, *Le sterminate antichità. Saggi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa 1969.
- Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi 1999 (l'intervista è stata rilasciata nel 1978).
- Cesare Vasoli, *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni Ed., Roma 1989.
- Gian Battista Vico, *Scienza nuova* (1725), in *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Mi 1990.