

Carlo Sini

Il simbolo e l'uomo

EGEA

EDIZIONI GIURIDICHE ECONOMICHE AZIENDALI
DELL'UNIVERSITÀ BOCCONI E GIUFFRÈ EDITORI S.p.A.

Tutte le copie devono recare il contrassegno della S.I.A.E.

© Copyright 1991 E.G.E.A. S.p.A. Milano

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

E.G.E.A. - Edizioni Giuridiche Economiche Aziendali dell'Università Bocconi e Giuffrè editori S.p.A. - Via Sarfatti, 25 - Milano - Tel. 5836.2031

INDICE GENERALE

<i>Nota dell'autore</i>	<i>pag.</i> VII
INTRODUZIONE. Dal simbolo all'uomo	1
CAPITOLO 1. René Alleau e il problema del simbolismo	13
CAPITOLO 2. Linguaggio e mito in Ernst Cassirer	33
CAPITOLO 3. I problemi di una simbolica come filosofia e come scienza	65
CAPITOLO 4. La simbolica di Friedrich Creuzer	91
CAPITOLO 5. Il simbolo, il mito e la loro invenzione ...	143
CAPITOLO 6. La pragmatica del concetto	171
CAPITOLO 7. La pragmatica del linguaggio	199
7.1. La gestualità linguistica come gestualità corporea .	200
7.2. La gestualità linguistica come funzione concettuale	243
CAPITOLO 8. L'evento del simbolo !	261
<i>Bibliografia</i>	279

NOTA DELL'AUTORE

Il tema centrale del libro è la natura e la funzione del simbolo: tema molto attuale e che conosce oggi sviluppi assai importanti nei vari ambiti disciplinari delle cosiddette scienze umane. Qui però il tema è svolto da un punto di vista strettamente filosofico. Il concetto stesso di simbolo è messo francamente in questione e viene perciò inquisito nei suoi reali fondamenti e nell'ambiguità problematica del suo contenuto.

Nella sua conclusione la ricerca proporrà un notevole mutamento, anche terminologico, relativamente al modo comune di intendere il simbolo e il segno. Questo mutamento va per di più in senso opposto alla comune accezione dell'uomo come « animale simbolico ». Per questa e altre ragioni mi sembra di dover riconoscere che la ricerca e l'itinerario di questo libro procedono assai spesso « contro corrente ». Poiché alcuni temi e argomenti del volume sono stati esposti in forma più sintetica o riassuntiva altrove, sono indotto a sperare che, presentando il contenuto della ricerca nella sua originaria completezza, il lettore sia favorito e forse più disposto ad accordarle una benevola attenzione e un meditato giudizio.

C.S.

INTRODUZIONE

DAL SIMBOLO ALL'UOMO

Il titolo di questa Introduzione suona in modo strano: « Dal simbolo all'uomo ». È come se dicessimo: dal nitrito al cavallo; oppure: dal sapore al sale, dall'evento al mondo. La paradossalità del titolo si potrebbe definire, in termini filosofici tradizionali, come un passaggio dalla proprietà alla sostanza (o anche dalla parte al tutto): è proprietà del cavallo di nitrire, del sale di dar sapore, del mondo di essere una totalità di eventi che accadono. E così si dovrebbe dire del simbolo: non è infatti il simbolo proprietà dell'uomo?

Tutti ricordano la nota e antica definizione: l'uomo è animale razionale. È proprietà della sostanza uomo la capacità razionale o logica (l'esser dotato di *logos*, di linguaggio); l'uomo cioè ha la proprietà e la capacità di produrre segni significativi, ovvero simboli. L'uomo è animale razionale o è animale simbolico sono frasi che suonano allo stesso modo e che dicono più o meno la stessa cosa. Anche gli altri animali (si potrebbe ulteriormente precisare) usano segni; ma, come diceva Aristotele, si tratta per lo più di segni « naturali ». Il cane riconosce gli odori e le tracce; li usa appunto come segni, come indici che indicano determinati oggetti. Solo l'uomo però usa segni astratti e convenzionali, cioè simboli e parole. Anche gli animali, oggi sappiamo, in qualche

modo comunicano tra loro e con l'uomo stesso quando quest'ultimo li addestrì, ma solo l'uomo, propriamente, parla e ha un linguaggio.

Solo l'uomo ha e produce simboli con i quali letteralmente ricopre il mondo. Si potrebbe anche dire: solo l'uomo di-segna, disegna il mondo. Già l'uomo paleolitico, in quanto tracciava nel fondo delle caverne graffiti che raffiguravano cose ed esseri della natura, disegnavo il mondo e con questa operazione si poneva a incommensurabile distanza rispetto a tutti gli altri animali. Nessun animale, infatti, raffigura il mondo davanti a sé come oggetto, nessuno contempla il mondo come oggetto (per quanto ne sappiamo almeno); di certo nessuno traccia segni grafici come simboli del mondo. Ciò è proprio lo stesso che dire: nessun animale ha la parola.

Il di-segno, la traccia che di-segna il mondo, esige infatti un movimento fondatore, l'apertura di uno spazio spirituale, non diversi ma anzi affini all'apertura del gesto linguistico. Anche la parola proietta e raffigura il mondo avanti a noi, come oggetto da contemplare; l'un movimento implica l'altro. Solo un animale che parla è un animale che disegna e viceversa. E del resto, la parola e la pittura non sono disgiunte nella loro origine, come dimostrano le analisi dell'alfabeto compiute da Alfred Kallir. Le parole delle origini sono insieme suono, pittura e segno; ovvero segno (verbale) e disegno. Per altro verso, se seguissimo gli studi dell'antropologo Leroi-Gourhan, potremmo vedere come la parola emerge e, per dir così, si libera in uno con il liberarsi dell'uso delle mani, della deambulazione, con la progressiva acquisizione della posizione eretta, con l'affrancarsi della mascella da funzioni di afferramento

e prensione, cui corrisponde la formazione di nuove circonvoluzioni cerebrali, ecc.

Tutto questo processo, complicato e stratificato, prepara l'avvento della parola, della pura articolazione fonica; ma certo quando la parola risuona, col suo valore simbolico, si crea tra l'uomo e gli animali (e anche tra l'uomo e il suo stesso processo biologico e fisiologico così come Leroi-Gourhan ce lo ricostruisce) un salto e una distanza di qualità e di grado. La proprietà simbolica diventa allora del tutto esclusiva dell'uomo, ciò che lo definisce tra la distesa degli enti. Il mondo, sino ad allora muto e silenzioso, risuona di parole; è l'uomo, potremmo dire con Merleau-Ponty, a essere l'unica prosa e poesia del mondo.

È in base a quanto abbiamo detto sin qui che si muovono appunto le cosiddette scienze umane. Esse ad esempio domandano: come nacquero i simboli? come venne al mondo il linguaggio? come capitò che il bestione primitivo, tutto grugniti, urla, stridi e schiocchi di lingua, articolò a un certo punto qualcosa di diverso? Qualcosa che aveva sì ancora parte nel mondo, poiché aveva il vestito e la carne del suono, ma che oltre a ciò conteneva anche un'intenzione nuova e letteralmente inaudita. Cioè un valore simbolico. Si trattava di suoni che « volevano dire » qualcosa; per esempio « torniamo alla caverna »; oppure « diamocela a gambe che è arrivato il mammoth ». Quando accadde questo evento « significativo »? E soprattutto come accadde? Come l'uomo, già prima esistente come animale, imparò a parlare e a trasmettere questa sua prima acquisizione « culturale », cioè sopra-naturale? Ecco alcuni esempi di tipiche domande che le scienze umane, nel loro lavoro genetico-ricostruttivo, si pongono. E poi, naturalmente,

anche altre domande: quanti tipi di simboli abbiamo? come li dovremmo classificare? E ancora: che differenza c'è tra segno, simbolo e linguaggio? quale viene prima e quale dopo? quale è più ampio e contiene gli altri? Un conto è infatti il cartello stradale che indica la sosta vietata, un altro il disegno della bilancia in un'aula di un tribunale e un altro ancora la parola convenzionale « bilancia » in quanto segno linguistico. E che dire poi di quella barra a « x » con la quale Heidegger cancella la parola « essere » appena scritta? È un segno (dell'indicibilità dell'essere), oppure un simbolo (della quadratura di terra e cielo, mortali e divini), o altro ancora? Infine, altro esempio di domande: qual è la funzione del simbolo nella vita umana? qual è la sua funzione sociale, rituale, religiosa, poetica, mitica, psicologica, pedagogica, logica, artistica, ecc.? Ecco le domande che si pongono le scienze umane. Esse cercano lo specifico dell'uomo, le sue strutture fondamentali, e per lo più lo cercano proprio nella funzione simbolica. È a queste scienze e alle loro ragionevoli domande che dobbiamo quindi in generale rivolgerci per sapere che è « Uomo », per esempio e prima di tutto in quanto all'uomo pertiene la funzione simbolica.

Torniamo allora al titolo di questa Introduzione. Se tutto quello che abbiamo detto e ricordato sin qui ha una sua evidenza pacifica e incontrovertibile, il titolo non dovrebbe suonare come suona (dal simbolo all'uomo), ma esattamente all'inverso: dall'uomo al simbolo. Infatti ci sono simboli perché c'è l'uomo, e *non* c'è l'uomo perché ci sono simboli. Come potrebbero esserci simboli se non ci fosse già prima l'uomo?

Ma è così? Possiamo e dobbiamo lasciarci coinvolgere e condurre da queste evidenze, a prima vista indi-

scutibili? Possiamo lasciarci trascinare dalle ovvietà che queste evidenze ci suggeriscono? Dobbiamo fidarci e affidarci alle altre scienze e a quelle umane in particolare, cioè al loro universale procedere metodologico dall'uomo al simbolo, dal bestione muto tutto stupore e ferocia, come diceva Vico, all'uomo civilizzato perché capace di segni astratti e convenzionali, cioè di simboli sociali o spirituali che dir si voglia? È davvero corretto questo modo di procedere?

In verità solo ora, solo nel momento in cui solleviamo proprio queste domande, il nostro discorso comincia ad avvistare la dimensione del pensiero e l'atmosfera della filosofia. Solo sollevando un dubbio, là dove il senso comune e la scienza non hanno dubbi, per una mente e per un interrogare filosofici si comincia a respirare ossigeno, magari con quel primo effetto di vertigine che ha descritto Nietzsche parlando metaforicamente dell'aria delle alte vette. Considerato da questo nuovo punto di vista, il titolo dell'Introduzione, pur restando strano, non appare più del tutto immotivato o, magari, sbagliato. Esso è come se dicesse: dall'uomo al simbolo non è un argomento filosofico; può andar bene all'antropologo, al sociologo, allo psicologo, o anche alla curiosità dell'uomo comune come siamo tutti noi; ma proprio per ciò non va affatto bene al filosofo. Il filosofo deve qui rimarcare anzitutto una differenza radicale; non perché egli non sia attento e modesto uditor della parola dello scienziato, ma perché là dove egli pone la sua domanda non trova uomini che poi siano anche, o divengano anche, simbolici, cioè capaci di simboli; la sua domanda, anzi, pone in questione proprio questo modo di ragionare. Di qui quel rifiuto che è implicito nel titolo introduttivo di questo libro.

Naturalmente la semplice inversione dei termini « simbolo » e « uomo » non basta: essa andrà motivata e argomentata; e poi: non si può rifiutare una cosa per il solo piacere di rifiutarla; non è che il semplice rifiuto della versione corrente (dall'uomo al simbolo) ci faccia diventar « filosofi ». Nella scia di questo gesto bisogna invece domandarsi: che c'è di male, che c'è che non va quando diciamo e pensiamo « dall'uomo al simbolo »? Per quale motivo il filosofo deve respingere questa formulazione, pur così ragionevole? al punto che se non lo fa non attinge la sua atmosfera, il suo elemento? Cominciamo allora a respirare il sottile ossigeno di queste domande.

L'uomo è l'animale simbolico. Muoviamo da questa frase così sensata. Ne opereremo, per così dire, una distruzione, che la farà apparire, in verità, del tutto insensata. Ecco il cammino che ci aspetta.

In generale la frase suona come una definizione. Aristotele diceva che per definire una qualsiasi cosa dobbiamo trovare il genere cui essa appartiene e poi, entro questo stesso genere, indicare la sua differenza specifica. L'uomo, dunque, appartiene al grande genere degli animali che si diversifica in tante specie; ciò che poi lo caratterizza come sua differenza è l'esser dotato di *logos*, di linguaggio, cioè di capacità simbolica. Proprio ciò che tutti gli altri animali, in senso lato e specifico, appunto non hanno. L'uomo ha in comune con gli animali varie funzioni: la locomozione, la nutrizione, la riproduzione, ma ha per sé questa funzione a differenza di tutti gli altri: la funzione simbolica. Naturalmente tutto ciò si potrebbe dire in termini molto più tecnici e raffinati, ma la struttura di pensiero che sottende questa definizione non cambierebbe. E si tratta di una

struttura di pensiero che ha tutta l'apparenza della piena legittimità. Come far intendere la paradossalità, l'assurdità, di questa supposta legittimità che ci è peraltro così familiare?

La paradossalità sta in ciò: che la definizione di uomo come animale simbolico classifica l'uomo assumendo come criterio (fondamento, strumento, punto di vista) della classificazione un membro della classificazione stessa. Questo è l'argomento, ma ora cerchiamo di comprenderlo attraverso un semplice esempio.

Supponiamo di voler classificare gli strumenti musicali. Strumenti musicali è allora il nostro genere; entro questo genere stanno però, come ben si sa, varie specie di strumenti musicali. Potremmo allora alla buona (anche qui potremmo ricorrere a sottigliezze tecniche che peraltro non sono per noi necessarie) dividere il grande genere degli strumenti musicali così: c'è la specie degli strumenti a fiato (il flauto, l'oboe, la tromba, ecc.), a corda (pizzicata come nell'arpa e nella chitarra, ad arco, a tastiera come il pianoforte, ecc.), a percussione (timpano, tamburo, ecc. a seconda delle varie membrane percosse). Fermiamoci qui e accontentiamoci di questa rozza suddivisione, sufficiente ai nostri scopi. Supponiamo ora di aggiungere un'ulteriore specie che suoni così: poi ci sono anche strumenti a percezione acustica. Ognuno a questo punto chiederebbe: ma che razza di strumenti sono gli strumenti a percezione acustica? non esistono questi strumenti, nessuno strumento è dotato di percezione acustica; questa non è infatti proprietà di alcuno strumento. La percezione acustica non è uno strumento né è una proprietà specifica di uno strumento. Essa anzi, rispetto alla nostra classificazione, è il punto di vista, il fondamento e il criterio in base al

quale noi classifichiamo appunto gli strumenti. Solo in base alla percezione acustica, assunta come elemento esterno, è possibile distinguere il suono degli strumenti e quindi classificarli. La percezione acustica è il criterio che orla la classificazione, che la rende visibile e possibile. Essa è il luogo in cui si rivela il suono con i suoi caratteri acustici di altezza, intensità e timbro, ed è proprio il timbro ciò che distingue gli strumenti tra loro, che differenzia la stessa nota suonata da una tromba o da un violino. Nel nostro esempio, dunque, abbiamo alla fine inserito una specie che è invece il principio di classificazione di tutte le specie di quel genere.

Torniamo ora alla definizione di uomo: non accade forse anche qui lo stesso errore? La funzione simbolica, che viene attribuita all'uomo come sua specificità, non è proprio ciò che consente e dà luogo alla classificazione? È certamente così, e lo è in due sensi. Anzitutto perché classificare è ovviamente una funzione concettuale, cioè simbolica; non si può classificare alcunché se non sulla base della capacità di pensare, cioè di designare e simbolizzare il mondo e gli enti del mondo. Questa capacità viene introdotta surrettiziamente come membro o elemento della classificazione, quando invece è lei che fa la classificazione. In secondo luogo (e in senso più profondo e difficile da comprendere perché urta con le ovvietà del senso comune così ben radicate in noi) si danno animali piuttosto che piante, o piuttosto che fiumi e montagne, e poi tra gli animali si danno mammiferi piuttosto che pesci o insetti e così di seguito, solo perché la funzione simbolica ha e pone un mondo e gli enti del mondo. È per essa che si dà qualcosa piuttosto che nulla, che si danno cioè gli enti e le cose diverse del mondo, ovvero un mondo di enti di-

stinti in questi e questi modi. È in funzione dell'attività simbolica che noi possiamo pronunciare e dare un senso alla parola « uomo » e alla parola « animale », in genere a ogni parola e infine anche alla paroletta « è » che risuona così trascurata eppure fondamentale quando diciamo che una cosa è questo e quello. È la funzione simbolica che ci consente di dire e di pensare che ci sono (voce del verbo « essere ») esseri, cioè enti, e poi di dividerli in piante, animali, uomini e così via. È così che si dispiega l'ente nelle sue varietà di fronte a noi, compresi noi stessi come « uomini », così che da gran tempo possiamo disegnarci e designarci sul fondo delle caverne oppure oggi sul video degli strumenti elettronici. Sicché la frase « l'uomo è animale simbolico » è insensata e paradossale, pur nella sua apparente semplicità ed evidenza, pur nel suo uso corrente o scientifico, e infine nel fondamento filosofico che essa impose al pensiero duemila e cinquecento anni fa. È insensata perché vuol far sorgere il senso simbolico dai prodotti stessi di questo senso (« animale », « uomo », « è »); è paradossale perché si pone all'interno della classificazione, si pone come parte di quel tutto che lei stessa istituisce.

Se ora diamo uno sguardo anche alla struttura grammaticale della proposizione che stiamo esaminando, troveremo conferma di questi paradossi. Si sa che la grammatica, così come la si insegna nelle scuole, non è che la traduzione per i bambini dei libri della metafisica e della logica di Aristotele. C'è la sostanza o soggetto e poi ci sono le categorie o predicati, cioè gli attributi del soggetto che gli si possono appunto imputare (*kategorrein*), che si possono dire come suoi. Così costruita, la nostra frase rivela allora quest'ordine gerar-

chico: questione fondamentale, soggetto in tutti i sensi, è l'uomo; è questo l'argomento di cui si tratta. In secondo luogo la questione concerne l'animale, in quanto predicato del soggetto suddetto. In terzo luogo la questione concerne il simbolico come aggettivo e qualificazione che specifica la natura del predicato animale della sostanza uomo.

In termini ostensivi la frase è come se dicesse: vedete, come tutti sappiamo ci sono gli uomini, i quali, per ragioni che pure tutti conosciamo, hanno molto a che fare con gli animali cui assomigliano per molti riguardi; ma se poi si osserva bene, si vede anche in che cosa differiscano da quelli, ovvero la loro funzione simbolica, o logico-segnica, o linguistica. Così quello che in termini reali ha una primarietà, per dir così, ontologica rispetto agli altri elementi della frase (la funzione simbolica, in quanto è essa che rende possibile l'enunciazione di frasi), si nasconde ai margini come mera qualificazione. La struttura grammaticale della frase capovolge l'ordine ontologico reale. Essa intende descrivere « cose » ponendole di fronte agli occhi e così pone come fondamento e sostanza proprio ciò che è in realtà un mero risultato. Come disse Whitehead, il soggetto della tradizione è in verità un supergetto; non è il fondamento o ciò che sta prima, ma ciò che si costituisce per ultimo. La frase vuol far vedere come stanno le cose relativamente agli enti uomini e agli enti animali; ma come queste cose, proprio queste, stiano davanti agli occhi, quale movimento le abbia rese visibili e nominabili, di ciò non è fatta questione affatto; non è neppure lontanamente supposto e nemmeno avvertito o ricordato che le cose e il mondo di cui parlare non starebbero per nulla davanti agli occhi senza l'esercizio di quella

funzione e proprietà che è il simbolico. Se si comprendono queste osservazioni, allora l'inversione del rapporto tra « uomo » e « simbolico » che risuona nel titolo della nostra Introduzione non ha solo una funzione polemica nei confronti del comune modo di pensare; essa invece suggerisce un capovolgimento che in qualche modo allude all'ordine più originario del problema di cui in essa è fatta questione.

Infine, la struttura grammaticale della nostra frase nasconde, come del resto ogni altra dello stesso tipo, l'elemento rappresentato dalla copula « è ». Anche e soprattutto qui abbiamo a che fare con una struttura originaria dell'enunciazione simbolica, senza la quale nessuna enunciazione sarebbe possibile; e tuttavia chi ascolta la frase non dà a questo elemento alcuna importanza particolare. Chi ascolta si concentra sul soggetto, sul predicato, sulla qualificazione aggettivale del predicato, ma non fa certo caso all'« è ». La copula « è » sta in tutte le frasi di questo tipo; è un termine così generico che è infatti facilissimo formalizzarlo. Invece di scrivere « è » possiamo segnare una freccetta, o un punto o quello che vogliamo in base a una convenzione che semplicemente segnali l'implicazione che intendiamo porre tra « a » come soggetto e « b » come predicato, cioè, nel nostro caso, tra uomo e animale. Quanto all'« è », invece, non c'è bisogno di far questione; dopo tutto si tratta di una pura funzione logica; quel che invece interessa è se i termini tra i quali la funzione logica funziona siano posti in modo corretto e se l'esperienza verifichi alla fine l'asserzione.

Ma ciò di cui non è fatta questione è, per il filosofo, proprio la vera questione: ciò a partire da cui ogni asserzione è resa possibile, prima di ogni problema di

coerenza e di corrispondenza con l'esperienza. In altri termini, ciò che rende originariamente possibile qualsivoglia confronto empirico che « verifichi » la legittimità dell'asserzione che pone gli uomini tra gli animali e li qualifica come simbolici. Come infatti ci sarebbero esseri o enti in quanto uomini e animali se il luogo dell'essere come luogo del mondo e dei suoi esseri già non si fosse aperto di fronte allo sguardo « logico »? Come potremmo mai paragonare e verificare i nostri simboli o le nostre parole con le cose se già il linguaggio non avesse fatto essere queste ultime rendendole così quelle determinate cose che sono, e pertanto accessibili a ogni reiterata esperienza?

Abbiamo così enunciato la nostra questione e il nostro problema, dal nostro punto di vista. Possiamo ritenere conclusa l'Introduzione resasi necessaria per chiarire, almeno in via preliminare, l'intento del libro e il senso iniziale del cammino che esso propone. Non resta che cominciare a camminare per il sentiero, o per la via di pensiero, come diceva Heidegger, resasi presuntivamente accessibile: dal simbolo all'uomo. Ma come muovere i primi passi? In fondo sappiamo solo ciò che non dobbiamo fare; ma al suo posto che cosa va invece positivamente posto e pensato? Questa stessa domanda è il primo, incerto passo.

CAPITOLO 1

RENÉ ALLEAU E IL PROBLEMA DEL SIMBOLISMO

A sorreggere i nostri primi passi chiameremo in soccorso due autori e due testi specifici per il nostro problema. Il primo autore è René Alleau del quale esamineremo il libro *La scienza dei simboli*.¹

Più che un esame sistematico di quest'opera, che vorrebbe essere una introduzione alla simbolica generale o scienza del simbolo, noi ci concentreremo su alcuni passi significativi nei quali l'autore avvista il tipo di problema che abbiamo sin qui sollevato. Bisogna avvertire che in Alleau tale consapevolezza problematica è assai rara e sporadica e non dà seguito ad alcuna reale conseguenza teorica. Il libro di Alleau è una vasta, e per questo verso mirabile, rassegna del campo simbolico e dei suoi rapporti con le scienze umane in generale; esso presenta una gran quantità di materiali e di questioni ed è principalmente a questa disamina introduttiva che dedica la sua attenzione. Poi Alleau svolge anche le sue personali tesi teoriche, che esamineremo più avanti e che, possiamo qui anticipare, non ci risulteranno troppo soddisfacenti. Entro questa ampia cornice

¹ Parigi, Payot, 1976, trad. it. di G. Bogliolo, Firenze, Sansoni, 1983.

emergono, di quando in quando, riflessioni e considerazioni, spunti problematici che sono invece di grande pregio e testimoniano di un acume notevole, purtroppo, come si è detto, mai sviluppato nelle sue conseguenze. Questi spunti sono per noi preziosi, al fine di mettere a fuoco il nostro problema.

Cominciamo da un passo che nella traduzione italiana è a pag. 18. Esso esordisce con un luogo comune a noi ormai ben noto. Scrive Alleau: « L'uomo è infatti, per eccellenza, un animale simbolizzante ». Ecco l'emblematica definizione sulla quale già ci siamo soffermati nell'Introduzione; l'« infatti » che vi è intercalato dice da sé quanto la cosa appaia ovvia e pacifica. Ma se andiamo avanti nella lettura, ecco che scopriamo che Alleau è anche capace di improvvise e ragguardevoli impennate riflessive. In che senso l'uomo è un animale simbolizzante? « Perché il carattere stesso della funzione simbolica implica l'impossibilità di accontentarsi del senso proprio delle cose e delle persone, la capacità di aggiunger loro *il sovrappiù di altri sensi che le trasfigurano*. Malebranche ha detto: Disponiamo sempre di movimento per andar oltre — e questo *sovrappiù sperimentale* è appunto ciò che, richiamando su di sé tutte le ermeneutiche, le condanna a trasformarsi in statue di sale non appena pretendono, rivolgendosi verso di esso, di imprigionarlo e definirlo. Il libro sigillato dell'universo non si lascia leggere ad alta voce. La natura rifugge dallo stupro dell'evidenza: solo ai mormorii e alla penombra ha confidato i suoi misteri. I suoi paesaggi rivelano le loro profondità soltanto all'alba o al crepuscolo, in mezzo ai vapori o alle nebbie. Sapere non è conoscere; è *assaporare ciò che s'intravede a metà strada*. La realtà non esige di esser ridotta ai limiti del nostro pensiero,

ma ci invita a effonderci nella sua assenza di limiti. La parola sempre velata del simbolo può salvarci dal peggiore errore: quello della scoperta *di un senso definitivo e ultimo* delle cose e delle persone. Nessuno infatti si sbaglia quanto colui che conosce tutte le risposte, se non, forse, chi ne conosce una sola ».

Il brano, come si vede, è assai complesso. All'inizio restiamo invero un po' delusi. Alleau, per definire la capacità simbolica, assume dogmaticamente (ma chi poi non lo fa anche oggi di continuo?) la tradizionale distinzione aristotelica tra senso proprio e senso figurato. Il simbolo trasmette un senso improprio, allegorico, metaforico, ecc. L'albero in senso proprio è letteralmente quella pianta che è, ma l'uomo poi, quest'animale sommamente fantastico e immaginativo, vi aggiunge altri sensi e l'albero allora diventa un padre arboreo, un dio ecc. Come se l'albero in senso proprio non fosse già un oggetto simbolico, potremmo osservare. Ma poi Alleau stesso si corregge. Egli ammette che vi è una molteplicità di interpretazioni, di ermeneutiche; non si può costringere l'uomo a ragionare solo a fil di logica, a usare una sola interpretazione (quella del senso letterale o proprio). Le interpretazioni sono plurime e l'uomo vive di questa molteplicità, sovrabbondanza e trasfigurazione simbolica. A questo punto Alleau va ancora più a fondo: non è solo l'uomo che è fatto così; è lo stesso universo a rivelarsi dotato di sensi molteplici. La logica (la lettura ad alta voce) coglie solo un aspetto delle cose; ma poi ci sono anche i mormorii e le penombre e questo è per Alleau (ma già per tutta un'antichissima tradizione di pensiero) il luogo che pertiene essenzialmente al simbolo, di contro all'evidenza solare ma povera del concetto. Il simbolo ha a che fare coi vapori e

con le nebbie dove nulla si può né si deve definire esattamente e una volta per tutte. Sapere è cosa più ampia del semplice conoscere; come dice il verbo *sapio* (qui Alleau riproduce una nota tesi di Nietzsche), sapere è piuttosto gustare e assaporare. La parola del simbolo è velata, è oscura, sta nei meandri, e proprio così ci insegna a diffidare di colui che crede di conoscere tutte le interpretazioni e le verità possibili, nonché di colui che, ancor peggio, vorrebbe ridurre la verità a un senso soltanto (cioè a quello della logica e del senso proprio). La realtà stessa, infatti, è sovrabbondante, senza limiti e infinita e, per questo aspetto, il simbolo, nella sua vaghezza, le si attaglia meglio del concetto.

Che Alleau sia capace di notevole sottigliezza e acume è del resto testimoniato già quattro pagine prima del brano testé commentato. Che egli non abbia della realtà un concetto così dogmatico come l'inizio del brano ora letto sembrava suggerire vi appare in modo manifesto. Egli parla qui dello psichismo ancestrale, questione che fatalmente emerge ogni volta che si parla del simbolico. È certo che gli uomini delle caverne non parlavano come Euclide; è più probabile che parlassero mediante le passioni e i sentimenti immediati e perciò con formule più simboliche che logiche. Tutte le culture cosiddette primitive sembrano poi confermare questo assunto. Ecco allora il tema delle immagini primordiali, proprie dello psichismo arcaico (probabilmente Alleau si riferisce tacitamente a Jung). Ma che significa immagine primordiale? Ecco che Alleau lascia cadere qui un'osservazione molto importante. Egli scrive: « ... non esiste *immagine del primordiale*; il primordiale non si può né rappresentare né immaginare — lo si può soltanto vivere nella sua massiccia opacità in cui l'immagi-

ne non è ancora differenziata dall'oggetto, in cui una cosa vale l'altra e l'*incapacità di immaginare* è appunto uno dei segni clinici della regressione psichica. Se esistesse un'«immaginario originale tipico», questo fenomeno patologico non si verificherebbe ».

Questo passo sembra confermare ciò che in un altro libro (*I segni dell'anima*) ho sostenuto a proposito dell'immagine. Qui Alleau dice chiaramente che la duplicazione dalla quale sempre partiamo (la « realtà » delle cose « esterne » che starebbero « di fuori » e le « immagini » in quanto « interne » alla mente o alla coscienza) non è per nulla un fatto originario, ma piuttosto qualcosa di costruito e di successivo. La realtà all'inizio non si può distinguere dall'immagine. Non c'è all'inizio l'albero che se ne sta lì già costituito davanti ai nostri occhi col suo senso proprio o letterale, cui poi noi aggiungeremo le nostre fantasie immaginative.

Questo spunto critico assai felice trova ogni tanto altre occasioni per emergere; per esempio a pag. 36, dove si tocca una questione che, come avremo modo di vedere ampiamente, si intreccia strettamente col problema del simbolo: la questione del mito. Così come non è legittimo riprodurre nei (supposti) primordi dell'esperienza umana la duplicazione tra realtà e immagine, interno ed esterno, altrettanto Alleau si chiede se sia legittimo, e congruo col suo oggetto, affrontare il problema del mito con le nostre attuali categorie logiche e scientifiche. Egli infatti scrive: « Ci si può interrogare sulla nostra interpretazione moderna del "mito" e delle categorie "mitiche" nella misura in cui, secondo la nostra logica, ciò che si considera come "reale" si contrappone al "fittizio", all'"immaginario" o al "sogno". In realtà, noi separiamo le immagini delle nostre

percezioni nello stato di "veglia" dalle immagini delle nostre percezioni in altri stati di coscienza che riduciamo tutti a un'unica categoria: lo stato di "sogno". Questa è una contrapposizione, una semplificazione, abusiva e sommaria. Nella vita di uomini che soffrono la fame e la sete, come avviene molto spesso per i popoli primitivi, gli stati allucinatori sono più frequenti che tra i civilizzati; inoltre, l'uso di stupefacenti vegetali tossici corrisponde spesso a riti magico-religiosi, come per esempio presso gli sciamani siberiani o presso certi gruppi amerindi. Inoltre, la stessa vita mistica svolge un ruolo considerevole nell'esperienza quotidiana dei primitivi e favorisce, almeno in alcuni di loro, la comparsa di facoltà paranormali e, soprattutto, di fenomeni telepatici, di premonizione e di veggenza ». Tali fenomeni, egli spiega più innanzi, si rivelano di frequente non nel sogno, ma proprio nell'esistenza quotidiana dei primitivi. Quello che noi chiamiamo pura fantasia o sogno non è affatto associato dall'aborigeno « a un grado minore di realtà, ma a una superiore intensità della percezione degli esseri e delle cose perché egli vede la fonte stessa della forza e della vita. Il simbolo così gli rende nuovamente presente *un'unione di forze interiori d'ordine puramente sperimentale* e non una "concezione del mondo" intellettuale e astratta ».

Alleau critica qui la riduzione del mito a categorie oniriche, a una sorta di sogno a occhi aperti e a fantasia ingenua dello psichismo primitivo. In realtà non è il mito a essere ingenuo; ingenua è proprio la nostra rigida e dogmatica contrapposizione tra una logica della veglia e una logica della notte e del sogno, logica della realtà e logica dell'immaginazione. L'esperienza umana è più complessa. Non soltanto si danno esperienze mar-

ginali ed eccezionali (la fame, l'estasi vegetale o mistica, ecc.), questo sarebbe ancora un argomento un po' debole; per di più bisogna ammettere che l'uomo civilizzato, proprio per la vita che conduce e per l'ambiente in cui vive, ha perduto molte facoltà percettive, sensoriali o extrasensoriali, che sono invece comuni nelle cosiddette società primitive. Qui la voce del simbolo non è una mera fantasia, ma una concreta e indispensabile realtà. Siamo noi a confinare tutto ciò nell'onirico, perché tali facoltà, nella vita desta, non le esercitiamo più o le esercitiamo molto meno. Presso di noi prevale l'analiticità astratta e astraente del concetto sul carattere sintetico del simbolo; il simbolo dice con un gesto solo (lasciamo ad Alleau l'idea che esso veda la fonte stessa della forza e della vita, poiché invero di ciò sappiamo poco o nulla). Ma è poi particolarmente importante l'ultima osservazione: il simbolo concerne fenomeni d'ordine puramente sperimentale e non concerne per nulla una visione intellettuale del mondo, una filosofia. Il primitivo non è affatto uno svagato e un sognatore; con il suo linguaggio e con la sua mentalità simbolici egli si tiene, al contrario, strettamente connesso alla terra e alla natura. Sono piuttosto le nostre filosofie a essere concezioni astratte e immaginarie del mondo. Il primitivo non ha scienza e non ha storia, egli non ha una concezione universale del mondo; ha invece un incontro simbolico con la realtà dell'esperienza (ovviamente della sua esperienza), un incontro concreto e determinato. Ritroveremo questa tesi quando accenneremo a Usener e alla interpretazione delle divinità mitiche.

Di qui la critica che Alleau più volte rivolge ai sociologi e agli psicologi e alle loro pretese esplicazioni

del mito. A pag. 69, in un brano che pone sul tappeto anche altre importanti questioni, egli per esempio scrive: « Se gli psicologi e sociologi si fossero formati alla scuola della natura anziché nel chiuso delle biblioteche, capirebbero che le loro idee sull'animismo, sul totemismo, sull'infantilismo e sull'ingenuità dei "primitivi" sono vere e proprie astrazioni ideologiche dei pensatori "civilizzati". L'intelligenza ha certamente delle età, ma il genio umano non ha infanzia. La straordinaria complessità riscontrabile, per es., nella vita iniziatica e religiosa degli aborigeni australiani fa apparire, per contrasto, l'intuizione analogica dell'Occidente moderno come impoverita in rapporto al suo contenuto arcaico. Se non si può preferire ciò che non si può più scegliere, essendo la storia diventata quello che è, si deve almeno restituire alle logiche più lontane dalle nostre il loro intero e pieno significato, anziché sminuirle continuamente. La lingua universale dell'analogia e dei simboli è non soltanto la "lingua degli Dei", ma anche la lingua della natura, del "sovrumano" e dell'"infraumano", la lingua dello spirito ma anche quella *delle profondità del corpo* ».

L'analogia, come vedremo più avanti, è il tema centrale del libro di Alleau per quanto riguarda la sua teoria del simbolico. Qui importa sottolineare la difesa che egli fa dell'intelligenza simbolica dei cosiddetti primitivi, con tesi che in parte ricordano Lévi-Strauss. Ma soprattutto interessa l'affermazione di una sorta di lingua universale dei simboli, lingua che è in certo modo comune a tutti gli uomini. Che si deve però pensare di questa lingua simbolico-analogica? È essa un mero prodotto antropologico? Alleau esplicitamente lo nega. Non basta evidentemente più dire che l'uomo è un ani-

male simbolizzatore. Donde origina allora il simbolo? chi è la vera madre dei simboli? Riferendosi alla nota tesi di Vico, Alleau parla di « lingua degli Dei »; ma nel contempo di una « lingua della natura ». L'origine dei simboli è da ricercare nell'uomo, nella natura o in altro ancora? Molto efficacemente Alleau, senza prendere posizione, avanza una vasta gamma di ipotesi: lingua dell'uomo (della comunicazione intraumana), ma anche lingua sovrumana, che oltrepassa l'uomo; e che lo oltrepassa in due sensi: al di sopra e al di sotto. Lingua sovrumana dello spirito, ma anche lingua infraumana della corporeità. Certamente la lingua universale dei simboli non è la lingua dell'uomo civilizzato, caratterizzata per es. dalle leggi formali e strutturali di De Saussure. In questo passo appena letto Alleau appare così ben consapevole delle difficoltà e dei problemi che noi abbiamo sollevato in sede di Introduzione.

Questa consapevolezza conduce, in un brano successivo, alla vera e propria questione di fondo. Alleau si chiede se la concezione antropologica strutturalista dei simboli che li assimila senz'altro ai segni della comunicazione sociale, ovvero se la lettura dei simboli come linguaggi e messaggi di natura socio-culturale, sia davvero adeguata al suo oggetto. La domanda pone espressamente in questione il procedere logico e metodologico delle scienze umane. Tali scienze, infatti (l'antropologia, la sociologia, la semiologia, la linguistica, la psicologia nelle varie specificazioni), danno per scontato che segni e simboli siano prodotti antropologici, funzioni socio-psichiche (« culturali ») dell'animale umano. In ultima analisi i simboli hanno una valenza « politica », così come si dice, da Aristotele in avanti, non solo che l'uomo è l'animale dotato di *logos*, ma anche che

è l'animale « politico » per eccellenza. Le due definizioni sono una. È dunque a partire da queste costitutive funzioni sociali, politiche, culturali, che bisogna studiare e intendere i simboli. In ultima analisi, studiare i simboli e i segni vuol dire studiare la società, l'uomo in società. Di qui l'applicazione al simbolico delle analisi e degli strumenti linguistico-strutturali, quegli stessi che usiamo per analizzare i segni in uso nelle nostre società civilizzate.

Alleau ha il merito di sollevare quanto meno un dubbio su tutto ciò. In diretta polemica con un'applicazione della semiologia saussuriana al dominio del simbolico egli scrive: « Si pone su questo argomento un primo problema: si può constatare la specificità degli elementi di questo linguaggio (cioè del linguaggio simbolico) nella loro articolazione e nei loro reciproci rapporti? A prima vista non sembra. In effetti, se si ammette che i segnali militari, le forme di cortesia, i segni di riconoscimento, i segni convenzionali, l'alfabeto dei sordomuti appartengano a categorie di segni analoghi a quelli dei riti religiosi e dei miti, non si vede quali differenze potrebbero separare gli elementi del linguaggio dei simboli dagli altri segni della lingua ».

Gli esempi fatti (i segnali militari, l'alfabeto dei sordomuti, ecc.) sono quelli famosi avanzati da De Saussure quando egli ipotizza la nascita di una scienza generale del segno entro la quale porre anche i problemi della scienza linguistica, in quanto scienza socio-psicologica, o, per dir meglio, rinviante a un fondamento psicologico e sociale. In questa luce i simboli, i riti, i miti (i quali formano una triunità, un complesso di esperienze articolato e insieme unitario, sicché è nel rito e nel mito che vivono i simboli così come rito e mi-

to sono essenzialmente e principalmente sostanziati dal simbolo) non sarebbero che un tipo particolare di segni socio-psicologici e culturali.

Ma ciò equivale appunto a negare al simbolo (e al rito e al mito) ogni specificità. È legittimo applicare a queste sfere di esperienza le nostre attuali categorie semiotiche e applicare all'uomo del mito, del rito e del simbolo la nostra immagine socio-culturale dell'essenza antropologica? L'inconsequenza di questo modo di procedere si manifesta da sé. Essa d'altronde non è nuova, come ricorda lo stesso Alleau: « Si può ricordare che già nell'area della civiltà ellenistica, già al tempo dei greci, la riduzione del *mythos* al *logos* da parte dei critici razionalisti costituisce un fatto abbastanza caratteristico di evoluzione culturale. Ai tempi di Tucidide, quindi ai tempi di una grecità già molto scaltrita, l'aggettivo *mythos* significava già favoloso, non dimostrato, in opposizione a una verità o a una realtà. I retori alessandrini successivi nella critica devastatrice del mito si sono spinti lontano quanto i positivisti moderni (...). Questa critica riduttrice della lingua degli Dei che la assimila alla lingua della cultura vedendo nei simboli soltanto i segni di un linguaggio umano non è dunque una scoperta moderna, bensì un fenomeno caratteristico di ogni cultura desacralizzata e di conseguenza della nostra civiltà che ha subito profondamente l'influenza del razionalismo e dell'esperienza della tradizione scritta, cioè della trasmissione dei significati dei segni e delle credenze da parte dei libri ».

La lettura socio-culturale del mito e del simbolo è dunque antica; tutti conoscono le tesi di Evemero (gli Dei sono la transumanizzazione di eroi e personaggi storici che avevano compiuto imprese di grande rilievo

e utilità sociale). Tale lettura è una desacralizzazione del mito e del simbolo operata da uomini di una cultura che aveva perso ogni contatto vivente con la parola simbolica e mitica; in particolare da uomini per i quali il sapere era caratterizzato dalla trasmissione scritta, e non più orale (è proprio la scrittura uno degli elementi determinanti per la nascita della mentalità razionale e scientifica). Conclude Alleau: « Conviene dunque scegliere tra due possibili atteggiamenti nei confronti del simbolo e del simbolismo. O si considera che l'uno e l'altro appartengono all'universo del discorso, cioè al *logos* socio-culturale, e allora il significato simbolico e mitico non dispone di alcun criterio particolare nei confronti degli altri segni del linguaggio, distinguendosi soltanto sul piano dei metodi descrittivi e interpretativi e a livello delle categorie e delle classificazioni da esso enunciate. Oppure, si ammette che i simboli travalichino il *logos* culturale nella misura in cui attraverso i miti e i riti si collegano al *logos* "non umano". In questo caso bisogna necessariamente distinguerli da tutti gli altri segni profani, perché costituiscono per eccellenza una lingua sacra che — non dispiaccia a Senofane e ai critici moderni — è stata riconosciuta da tutte le tradizioni delle civiltà antiche e delle società primitive come la lingua degli Dei e non degli uomini. Perciò mi sembra necessario evitare di confondere tra loro i segni appartenenti all'analisi semiologica e alle sue interpretazioni con quelli che si possono capire solo partendo dalle esperienze iniziatiche e dalle loro tradizioni ».

Una quantità sterminata di uomini e di civiltà ha pensato diversamente da noi, circa il simbolo, il mito e il linguaggio: questo è il punto. È un dato di fatto che non si può ignorare. Per quegli uomini i simboli, e gli

stessi segni del linguaggio, non erano creazioni umane, fenomeni antropologici. È legittimo non tener conto di questa testimonianza e procedere tranquilli sulla base della inconcussa certezza (da che suffragata? come giustificata?) che i simboli sono un fenomeno sociale e la lingua un fenomeno antropologico? Questa certezza non dice affatto che cosa sono i simboli e quale sia stata la loro origine, ma dice semplicemente chi siamo noi, con quali categorie ragioniamo e guardiamo, e abbiamo, il mondo. Alleau ne fa cenno più innanzi, quando osserva che la mentalità logico-filosofica di tutta la nostra cultura tende all'identità, alla logica dell'identità: enunciare la legge e la causa universale e possibilmente unica che spieghi tutti i fenomeni del mondo (si pensi al newtonianesimo e, oggi, alla relatività einsteiniana e all'evoluzionismo darwiniano).

La mentalità mitica procede altrimenti; essa non cerca l'ordine universale dell'universo. Tale mentalità procede con una logica partecipativa che assume le singole esperienze nella loro concretezza e le riconduce piuttosto all'evidenza di un tipo o di un modello (il mito e gli Dei incarnano appunto questi modelli, per esempio del cacciare, del partorire, del lavorare i metalli, ecc.); ciò in base ad analogie e somiglianze empiriche, piuttosto che attraverso la riduzione dell'empirico all'astratto intellettuale. « L'analogia delle somiglianze — dice Alleau — trova la sua forma più perfetta e più vicina al vero nella imitazione di un tipo e nella partecipazione personale alla sua esperienza. A questo livello si comprende come il simbolo, il mito e il rito divengano indissociabili ».

Si comincia allora a comprendere come un'interpretazione dei simboli e segni rituali e mitici che li ricon-

duca alla semplice comunicazione sociale, al mero utile pragmatico (il segno come puro « mezzo » artificiale per intendersi nell'azione), sia totalmente inadeguata. « La scoperta del significato poetico e simbolico della parola — dice Alleau — è un'esperienza assolutamente distinta dall'interpretazione utilitaristica ». La parola, il nome (ritroveremo più avanti la questione del nome) hanno una forza evocativa che sopravanza la natura del puro messaggio segnico. Alleau osserva che tra il segno e la parola « c'è più di una differenza di grado d'evoluzione ». E aggiunge: « Tra l'animale e l'uomo esiste un intervallo finora inesplorato ». Egli parla anche di « abisso » (chiamando in causa, ma qui le osservazioni sono piuttosto banali, il grande tema della coscienza). Pensare, come per esempio George Herbert Mead, che il linguaggio sia il prodotto di una evoluzione e selezione di tipo darwiniano di segni e gesti comunicativi preesistenti significa non aver compreso la profonda e costitutiva relazione che lega segno, mondo e linguaggio. È entro la forza evocativa per molti versi misteriosa ed enigmatica della parola che anche il mondo e il segno si manifestano, divengono oggetto di visione e di considerazione. È a questa forza originariamente « poetica » che probabilmente ci si riferisce, quando si parla di una « lingua degli Dei »; l'uomo stesso appare come il prodotto, più che il produttore, l'inventore e il fruitore, di tale forza.

Tali considerazioni rendono possibile un'altra osservazione importante. Proprio perché il simbolo emerge entro la forza evocativa originaria, esso è caratterizzato da una specifica polivalenza. Questa polivalenza rende impossibile una sua adeguata e completa traduzione concettuale. Anche i concetti e le parole del linguaggio

comune sono polivalenti; essi potrebbero però, almeno idealmente e in linea di principio, venir analizzati e ridotti nelle loro componenti concettuali. Possiamo immaginare di fornire, di una parola o concetto, tutti i significati e i contesti d'uso che sono attuali in un determinato momento storico di una specifica lingua. È in fondo ciò che fa il dizionario. Il simbolo però, osserva Alleau a pag. 195, ha una polivalenza che supera, oltrepassa, la mera traducibilità concettuale. Non esiste una somma di concetti (di significati, di contesti) che possa esaurire il significato di un simbolo (se si tratta, appunto, di un vero simbolo). Questa è naturalmente un'ulteriore difficoltà per chi studia il simbolismo, dato che il suo studio non potrà che essere eminentemente concettuale. Nondimeno (e questo è a sua volta importante) noi non dobbiamo pensare per questo che il simbolo sia inesplorabile: « Il simbolo non è per questo un fatto inesplorabile, perché ha conservato sino alla nostra epoca tutti i livelli delle esperienze umane dalle loro più lontane origini ». Il simbolo insomma è ancora tra noi, fa parte della nostra esperienza, sebbene in forma più marginale e inavvertita, o, come si diceva all'inizio, relegato per lo più nell'onirico e nel fantastico psicologico. Il simbolo è come uno scrigno in cui si è raccolto il tesoro dell'esperienza umana dai tempi più remoti sino a noi.

Veniamo così all'ultima citazione di Alleau. Si tratta di un passo (a pag. 198) complesso e importante che affronta il problema della parola primordiale. Essa è nel contempo la lingua degli Dei e la parola poetica cui si è fatto cenno in precedenza. Tale parola, dice Alleau, ha una caratteristica valenza cosmologica; essa è più una parola del mondo che non una parola dell'uomo.

Scrivere Alleau: « Il mito serve da modello e da tipo efficace magicamente; esso è applicabile a ogni nuova genesi, alla procreazione di un bambino, alla ricreazione di un equilibrio e di un ordine armonioso tra il Cielo e la Terra, si tratti di una crisi sociale o di un pericolo per la vita di un uomo minacciato dal dubbio, dalla malinconia o dalla disperazione. Sembra che l'uomo primitivo avverta l'omologia delle strutture genetiche e l'analogia dei rapporti tra il biologico, lo psicologico e il sociologico, in quanto situazioni esistenziali che dipendono da una stessa dinamica dell'unità genetica primordiale del *Cosmos* e del *Logos*. Riportando il significato e il significato *verso il Significatore*, la recitazione delle formule rituali reinserisce in un certo senso la storia e il tempo vissuto all'interno dell'eterno *Testimone* che li prova ma anche li trascende, alla fine e all'inizio di ogni ciclo delle cose e degli esseri. Perciò il rito cosmogonico viene recitato in occasione della morte, sia fisica sia iniziatica, come alla nascita di un figlio. Per es., in una tribù nordamericana, gli Osage, "un uomo che ha parlato con gli Dei" si presenta alla casa della puerpera e recita di fronte al neonato la storia della Creazione dell'universo e di tutti gli animali. Non si può allattare il bambino se prima non si esegue questo rito. Più tardi, quando il bambino desidera bere dell'acqua, altre parole devono commemorare prima l'origine di questo elemento e, quando l'alimentazione cambia, si ricorda la creazione dei cereali e di altre piante necessarie alla vita ».

La parola degli Dei, la parola originaria e il simbolo primordiale, in quanto dotati di una valenza cosmica e cosmogonica, sono ben lontani dalle nostre parole, dai nostri segni convenzionali e utilitaristici. Nella parola

poetica delle origini l'uomo coglie unità che per noi si sono sciolte e più non sussistono: unità tra vita e morte, destino individuale e vicende della natura, eventi sociali ed eventi cosmici. Che tutto ciò sia riconducibile (e così spiegabile) chiamando in causa la situazione sociale e psicologica dell'uomo primitivo, cioè sulla base di una psicosociologia della cultura, è la tesi che Alleau ha dimostrato insufficiente, immotivata, metodologicamente insostenibile e infine assurda. Ciò non toglie che egli stesso, nel corso del suo libro, ricada di continuo in una ingenua fiducia nei confronti delle scienze e della mentalità che le sottende che pure ha qui e là, molto occasionalmente ma anche acutamente, criticato. Alleau per primo poi (come vedremo più avanti) avanza un progetto di simbolica, di « scienza dei simboli », che non si sa come accordare con quei soprassalti di consapevolezza critica che noi abbiamo avuto cura di raccogliere e di isolare dal contesto d'insieme del suo discorso. Ciò non toglie che Alleau ci abbia offerto un aiuto prezioso, nell'intento di orientare problematicamente i primi passi del nostro incerto cammino. Cerchiamo di raccogliere sinteticamente i frutti più importanti della nostra lettura, molto libera ed estemporanea, di alcuni passi del saggio di Alleau.

1. Ogni concezione che ponga il simbolo da una parte e la realtà dall'altra è inaccettabile. Non è corretto considerare il simbolo come una fantasia o una produzione dell'immaginario psichico dell'uomo, di fronte al quale starebbe il mondo oggettivo delle cose (il simbolo sarebbe perciò metaforico e improprio rispetto a una supposta realtà propria e letterale delle cose). Immagine e oggetto, ha detto Alleau, sono originariamen-

te indisgiungibili. Inoltre, il più di senso che è proprio del simbolico appartiene anche alla realtà, se noi evitiamo di intendere quest'ultima solo sotto il profilo dell'interpretazione logica e concettuale.

2. Il simbolo non è il regno dell'onirico e dell'immaginario, cioè dell'arbitrario e dell'irreale. Esso appare così a noi, per le caratteristiche della nostra cultura e della nostra vita « civilizzata ». In realtà il simbolo appartiene e ancora appartiene all'esperienza corrente e concreta, all'esperienza quotidiana di innumerevoli civiltà. In tali contesti il simbolo esercita una funzione « diurna » (per nulla « notturna » e onirica) ed è parte essenziale dell'orientamento della vita.

3. Il linguaggio dei simboli non può essere semplicemente analizzato da un punto di vista socio-culturale. Il simbolo, in quanto unione di forze interiori d'ordine puramente sperimentale, non nasce e non vive nella dimensione culturale che è propria della nostra civiltà, fondata sul concetto logico e scientifico. Lo stesso è da dirsi del rapporto tra mito e *logos*. C'è insomma un'irriducibilità essenziale tra la lingua degli Dei e la nostra lingua della cultura. La prima è fatta di simboli e di parole poetiche; la seconda di segni convenzionali e pragmatico-comunicativi. La concezione socio-antropologica dei simboli, conseguenza della nostra cultura fondata sulla scrittura, è espressione dei nostri pregiudizi e non coglie adeguatamente l'oggetto cui si rivolge.

4. La lingua degli Dei è una lingua universale della natura; essa ha caratteri sovraumani e infraumani; c'è il linguaggio dello spirito ma anche il linguaggio delle profondità del corpo. C'è nel simbolo, insomma, più

dell'uomo (in generale si dovrebbe dire lo stesso anche della lingua, se non riduciamo la lingua a un mero sistema di segni convenzionali).

5. Simbolo ed esperienza del simbolo sono indissociabili. Il simbolo vive in unione col rito e col mito; più in generale, col senso e con l'esperienza sacrale della vita. Per questo il simbolo non è riducibile, esplicabile, analizzabile in una serie di concetti o significati logici. Questo non significa che il simbolo sia inesplicabile: esso vive ancora tra noi, seppure in modo molto più marginale che in passato, e conserva le tracce delle più remote esperienze dell'umanità.

6. Il simbolo è polivalente. In esso vive la parola primordiale che dice le analogie tra l'uomo e il cosmo. Per questo il simbolo è insieme cosmologico e poetico (il che non significa che sia « estetico »: l'estetica come dominio del sentimento espresso diverso dalla logica e dal concetto è una partizione operata appunto dalla nostra mentalità intellettualistica e « filosofica » — ma il simbolo, appunto, non è una concezione filosofica del mondo, bensì un'esperienza partecipativa concreta ed empirica).

Da questi punti almeno una cosa, tra altre, emerge con chiarezza: che per avvicinare il problema del simbolo non ci possiamo affidare alla prima scienza che passa o che la moda culturale fragorosamente ci impone. Questo non significa che si debba assumere un abito di altezzoso disprezzo nei confronti delle analisi scientifiche, ma piuttosto un abito di consapevole prudenza e di continuo esercizio critico. Il problema del simbolo, con i suoi ardui enigmi, sollecita una genuina esperienza di pensiero.

CAPITOLO 2

LINGUAGGIO E MITO IN ERNST CASSIRER

Dopo Alleau, ci rivolgeremo ora a Ernst Cassirer, secondo autore al quale ci affidiamo per introdurci più agguerriti nel nostro problema. Chiediamo dunque a Cassirer, che è certo uno dei più importanti filosofi contemporanei, un orientamento preliminare. Si sa del resto che Cassirer è autore di una monumentale opera intitolata *Filosofia delle forme simboliche* ed è quindi naturale chiedere il soccorso della sua parola che, com'è ovvio, si rivelerà ben più filosoficamente sostanziosa di quella di Alleau.

Non ci riferiremo qui, dati i nostri scopi e il nostro tema, all'opera di Cassirer sopra citata. Prenderemo invece in esame un libro del 1959 che si intitola significativamente *Linguaggio e mito* e reca come sottotitolo *Contributo al problema dei nomi degli Dei*.¹

Cassirer esordisce osservando che, nel mito, vi è identità tra il nome e l'essenza della cosa. Di qui il rilievo che assume lo studio relativo al nome degli Dei: in quei nomi il pensiero mitico pensa l'essenza delle cose. Ma qual è allora il rapporto tra mito e linguaggio? Come può il pensiero mitico identificare così

¹ Le citazioni sono tratte dalla trad. it. di V.E. Alfieri.

semplicemente linguaggio e realtà? Cassirer si apre la strada riferendosi sia al filosofo positivista Herbert Spencer, sia e più al mitologo Max Müller. Anche questi studiosi hanno notato che, nel mondo del mito, le parole e le cose sono pensate come congeneri, dotate di comune essenza, ma ne hanno poi tratto una tesi molto critica nei confronti del pensare mitologico. Anzitutto, non è il mito che produce il linguaggio (la sua propria forma espressiva linguistica), ma, al contrario, è il linguaggio che produce il mito. In particolare, il mito è il prodotto di un errore di linguaggio. Quando noi osserviamo sbalorditi la rigogliosa produzione fantastica e anzi fantasmagorica delle immagini e dei simboli mitici, quando esaminiamo questo insieme di racconti, favole, personaggi, avvenimenti del tutto insensati e inverosimili, privi di senso comune, e, talvolta, persino di un senso qualsiasi, abbiamo l'impressione che il mondo del mito, così lontano dalla nostra mentalità e dalle nostre credenze ed esperienze, sia un fenomeno inesplicabile. Ma tutto poi si chiarisce (o almeno molto) se ci si accorge che la narrazione e le figure del mito non sono che la conseguenza di un ingenuo uso dei segni linguistici. Il mito (come la metafisica per i neopositivisti) è la conseguenza di un cattivo uso del linguaggio. I mostri mitologici, cui già accennava Socrate nel *Fedro*, non sono che mostruosità linguistiche.

Müller ha condotto questi studi prima nell'ambito della religione vedica e poi nel mondo mitologico greco. Egli parla di paronimia, ovvero ambiguità, delle parole. È questa originaria debolezza o deficienza del linguaggio (il suo essere polisenso e ambiguo) ciò che provoca, naturalmente in una mentalità ingenua come quella de-

gli uomini primitivi, l'esplosione fantastico-poetica dei racconti e delle credenze mitiche. L'uomo civile, meno ingenuo, si limita a notare l'ambiguità delle parole, ma di qui non deriva storie inverosimili e presenze o avvenimenti soprannaturali. Si prenda, a titolo d'esempio, il celebre mito di Deucalione e Pirra, unici sopravvissuti al diluvio: essi gettano dietro le spalle delle pietre e da queste rinascono, uno dopo l'altro, gli uomini. Che degli uomini nascano dalle pietre è per noi un'immagine, un simbolo, un'allegoria incomprensibile. Perché pietre e non pere? Che senso ha questa storia strampalata? La cosa diviene subito comprensibile, dice Müller, se noi notiamo l'assonanza tra le parole *laoi* e *laas* con le quali i greci, per le casualità capricciose del linguaggio, designavano gli uomini e le pietre. Su questa ingenua e innocente assonanza la fantasia greca ha costruito la sua favola. La mentalità primitiva ha fatto confusione (come accade talora ai bambini): ha pensato alla pietra quando pronunciava il nome degli uomini perché questo risuonava in maniera simile. In tal modo gli antichi, anziché studiare scientificamente il linguaggio, come facciamo noi, costruivano favole sul e col linguaggio. Il mito viene allora ad essere l'ombra del linguaggio, una produzione di seconda mano e spuria. Dice Cassirer: « La mitologia in questa ipotesi è l'ombra opaca che il linguaggio getta sul pensiero ». Il mondo del mito è un'apparenza, un'autoillusione: « Questa auto-illusione ha il suo fondamento nel linguaggio che fa costantemente il suo gioco con lo spirito e sempre di nuovo lo irretisce in quella iridescente pluralità di significati che è il suo proprio retaggio ».

A questo punto Cassirer prende però le distanze dalle concezioni di Spencer e di Müller. Nelle concezio-

ni di questi autori, infatti, il mito « non poggia su una positiva forza del raffigurare e dell'immaginare »; esso è piuttosto una sorta di « deficienza dello spirito » (la deficienza di spirito dei primitivi che si lasciano sedurre dal luccichio delle parole). Il mito insomma è definito in termini negativi e non in termini positivi, cioè per quella produzione spirituale che innanzitutto esso è. In secondo luogo sia Spencer sia Müller, e quanti poi li hanno seguiti, cadono in una posizione di realismo ingenuo: essi non hanno dubbio alcuno che ci sia da una parte una realtà in sé già costituita (la realtà « oggettiva » delle cose) e dall'altra parte uno spirito che se la immagina, per esempio attraverso tre processi (l'immaginare mitico prodotto dalla deficienza del linguaggio o chissà da che, il linguaggio stesso come semplice vestito o come semplice copia e immagine imperfetta delle cose, e infine i concetti scientifici, essi pure in qualche modo come segni arbitrari della realtà). A tutto ciò Cassirer oppone il suo Kant (si sa che egli è uno dei maggiori maestri del neokantismo contemporaneo), fornendo a tutti gli studiosi del mito una lezione di rigore filosofico: torniamo al 1781 (è come se dicesse) e avremo fatto un bel passo avanti. Ricordiamoci insomma della rivoluzione copernicana di Kant; essa ci insegna che non c'è una realtà già costituita da una parte e le funzioni dell'anima o del soggetto dall'altra. Ciò che chiamiamo realtà è il prodotto della sintesi a priori trascendentale del pensiero. Perciò nelle forme del mito, del linguaggio, della scienza o conoscenza logica, in queste funzioni trascendentali del pensiero o più in generale, come dice Cassirer, dello spirito, « noi dobbiamo scoprire la natura e il criterio della loro verità, della loro intima significazione ». Non esiste una realtà ester-

na in base alla quale valutare se il mito possiede o no verità (e così il linguaggio o il concetto scientifico). « Invece di intendere queste forme come semplici copie, noi dobbiamo cercare in ciascuna di esse una regola spontanea di produzione ». Bisogna comprendere come il mito produce autonomamente i suoi simboli e non ridurre questi al fatto estrinseco di un supposto errore di linguaggio.

Se consideriamo in questo modo il mito, l'arte, il linguaggio, la scienza, allora ci accorgiamo che tutte queste produzioni danno luogo a forme simboliche proprie e autonome; esse stesse anzi sono forme e funzioni simboliche. Forma e funzione simbolica, in Cassirer, non significa quindi, per esempio, la figura della bilancia per rappresentare la giustizia o la testa del leone per indicare la forza (cioè non il simbolo nella accezione del senso comune e del comune linguaggio), ma quella attività produttiva mediante la quale lo spirito si dà una propria realtà, un proprio mondo ordinato e formato, una propria esperienza significativa. La forma simbolica è una regola produttiva che si manifesta come mondo di fenomeni ordinato e sensato. Tale forma o dominio produttivo dello spirito è detto simbolico dunque, non nel senso che esso designi sotto forma di immagine fantastica o di allegoria, ma nel senso che la forma fa emergere da se stessa un proprio mondo di significato e i suoi propri oggetti (quelli mitici per il mito, quelli artistici per l'arte e così via). In tal modo Cassirer estende la rivoluzione copernicana di Kant dal mondo della conoscenza e della scienza all'intero dominio dell'esperienza storica e sociale umana, in quei mondi di esperienza che sono il mito, la religione, l'arte, il linguaggio, ecc.

Non dobbiamo dunque commisurare il mito di Deucalione e Pirra alla nostra mentalità scientifica, non si tratta di indagarlo con una concettualità che col mito non ha nulla a che vedere; si tratta di scoprire come il mito, nei modi spontanei della sua autonomia spirituale, si esprima normativamente attraverso i suoi simboli, le sue immagini e le sue parole. Nel mito, come nelle altre forme simboliche, si manifesta l'autodispiegamento dello spirito in virtù del quale sussiste per lo spirito una realtà, un essere determinato e organico. Quando noi diciamo mondo, quando nominiamo gli esseri del mondo, come gli animali o le stelle, parliamo di oggetti che hanno una loro esistenza e consistenza, un loro senso, solo all'interno di queste forme simboliche. Non ha senso chiedersi quale di questi oggetti sia vero e reale: per il mito le stelle sono certe realtà, per il poeta sono altre cose, per lo scienziato cose ancora diverse. Quando lo scienziato misura le favole mitiche o le favole poetiche a partire da quella che lui crede che sia la realtà in sé, cioè il mondo oggettivo in sé, non fa altro che sovrapporre del tutto arbitrariamente e dogmaticamente le sue produzioni simboliche (poiché anche ciò che lo scienziato chiama realtà è il prodotto della sua autoestrinsecazione come spirito conoscitivo, come forma simbolica atteggiata conoscitivamente piuttosto che in altro modo) ad altre ed eterogenee forme simboliche che hanno uguale diritto all'esistenza.

Il compito della filosofia per Cassirer è allora quello di descrivere le varie forme simboliche dello spirito non nella loro semplice giustapposizione, ma nella loro relativa indipendenza. Il problema che emerge a questo punto è infatti il seguente: ogni forma simbolica è autonoma, obbedisce a proprie leggi formative e struttu-

rali. Anzitutto il filosofo deve cogliere questa autonomia e scoprirne la legge peculiare. Ma in secondo luogo le forme simboliche, in quanto espressione dello spirito umano, non vanno mantenute in una totale dissociazione; esse vanno invece concepite come aspetti di un unico organismo e quindi in qualche modo collegate. Tutte insieme le forme simboliche designano, come direbbe Hegel, la vita dell'intero. Per questo Cassirer parla di « relativa indipendenza ». Dipendenza e autonomia si intrecciano in uno sviluppo o processo organico che lo stesso Cassirer assomiglia alla fenomenologia dello spirito hegeliano. Come si vede, il problema per molti tratti appare analogo al problema crociano dei distinti, cioè delle categorie fondamentali dello spirito intese come autonome (l'estetica, la logica, l'economia e la morale), ma poi anche collegate da ciò che Croce chiamava la « circolarità » dello spirito. Non si può sottomettere il momento estetico della produzione spirituale al momento logico, né quello economico al momento etico, e tuttavia sotto queste distinzioni circola e permane un'unità più profonda.

Nel caso di Cassirer bisogna aggiungere che, tra le varie forme simboliche, il linguaggio mantiene una sua preminenza, si potrebbe dire come forma simbolica per eccellenza. L'uomo è un animale simbolico, secondo la stessa espressione di Cassirer, anzitutto perché è capace di linguaggio. In certo senso lo stesso mito non è che un particolare linguaggio (la relazione tra mito e linguaggio sostenuta da Müller ha dunque del vero, sebbene non nella forma che Müller aveva avanzato).

Tornando ora specificamente al mito, dopo queste considerazioni generali, Cassirer osserva che la soluzione del problema del significato del mondo mitico non

va cercata nel contenuto delle narrazioni mitiche. Quand'anche noi arrivassimo a poter affermare che il mito deriva da una determinata concezione astrale, che cosa avremmo in realtà risolto? Sempre resterebbe non attinto l'enigma di come lo spirito umano, a partire dall'esperienza degli astri, dia vita alle favole mitiche. È appunto questa attività normatrice e donatrice di senso che detiene il segreto della coscienza mitica ed è essa che va indagata. È la funzione simbolica che va resa oggetto di considerazione e non i prodotti o gli oggetti di questa funzione. L'uomo mitico, del resto, non ha di fronte a sé (per quanto ciò possa apparire a noi di difficile comprensione) gli oggetti di esperienza che noi conosciamo. L'albero che noi vediamo (inserendolo automaticamente in una realtà « botanica », « vegetale » e simili) non è lo stesso albero che vede l'uomo del mito, o, per dir meglio, questo oggetto non ha, nei due casi, il medesimo senso. L'uomo del mito si riporta agli oggetti entro un'aura sacrale; egli ha dietro di sé, non i concetti della scienza naturale, ma delle storie di Dei, ed è a esse che connette gli alberi. Per non dire poi che i suoi alberi si manifestano in un'esperienza che non è quella dei viali cittadini, dei giardini o magari dei boschi così come noi ancora li abbiamo, ma si manifestano nel luogo della libera e selvaggia natura.

Se andiamo ancora più a fondo, sul filo di queste considerazioni, dobbiamo riportarci a uno strato di esperienza originaria nella quale, propriamente, ancora non si danno oggetti ben distinti e definiti. Già la divisione del mondo, che a noi appare così pacifica, in cielo e terra, oggetti celesti e oggetti terrestri e, tra questi ultimi, minerali, vegetali, animali, uomini, è una lunga e ardua conquista. L'uomo delle origini ha di fronte a

sé una esperienza presumibilmente vaga, confusa, terrificante, indeterminata, che attrae e respinge, e simili: unità promiscua e tumultuosa, imprevedibile e ingovernabile. Di qui la prima ed essenziale funzione del mito: quella di rompere e soprattutto determinare in nuclei definiti di senso tale unità confusa. L'intuizione mitica, dice Cassirer, deve proprio trar fuori fin dal principio gli elementi individuali, deve ricavarli essa stessa, passo passo, dalla totalità dell'esperienza. Il sopra e il sotto, il destro e il sinistro, il sacro e il profano, l'interno e l'esterno, l'amico e il nemico, l'uomo e il Dio, l'animale e l'uomo, ecc.: ecco ciò che la funzione delle narrazioni mitiche tende a stabilire. L'uomo del mito non farnetica gratuitamente su una realtà già costituita che starebbe di fronte a lui così come sta davanti a noi. L'uomo mitico non ha di fronte a sé l'oggetto « albero » come semplice cosa della natura vegetale e però decide arbitrariamente di non prenderlo così com'è e di sovrapporre a esso una sua fantasia soggettiva che fa dell'albero un Dio. Tutt'al contrario: è proprio attraverso il Dio, in virtù di una visione mitico-sacrale, che l'albero prende un po' alla volta una sua connotazione propria, che si staglia nella totalità dell'esperienza con tratti e caratteri peculiari. Questo faticoso distinguere e porre oggetti è la funzione specifica del mito, il quale, come si vede, procede autonomamente (non ha già una realtà costituita o altri principi funzionali diversi dalla sua forma simbolica), ma nel contempo, proprio con la sua autonoma operazione simbolica, prepara le condizioni di funzioni simboliche successive. Solo dopo che il mito ha così dissodato e preparato il terreno, potrà sorgere il *logos* della filosofia e della scienza, il quale, a sua volta come forma simbolica autonoma, farà sorgere

un nuovo senso della oggettività degli oggetti, un nuovo senso del mondo, — cioè proprio un nuovo mondo. Le forme o funzioni simboliche sono così separate e autonome, e tuttavia collegate in un processo organico, sicché una non potrebbe emergere senza l'apporto delle altre.

A sostegno di questa sua concezione generale Cassirer invoca qui gli studi del mitologo Hermann Usener e in particolare la sua opera intitolata *Nomi degli Dei* (dove il sottotitolo del saggio di Cassirer). In certo modo Cassirer fornisce una fondazione filosofica alle tesi di Usener. Quest'ultimo, come già Müller, indica a sua volta nel linguaggio il segreto del mito, seguendo però vie del tutto diverse. In termini molto riassuntivi la sua tesi è la seguente. Se noi studiamo i nomi degli Dei in svariate tradizioni e culture, ci accorgiamo che la coscienza e l'esperienza religiosa attraversa tre fasi che Usener chiama degli Dei occasionali, degli Dei particolari e degli Dei personali. Quando noi pensiamo alla mitologia (in particolare alla mitologia greca) ci riferiamo sempre alla sua fase matura, caratterizzata dalle grandi personalità divine (Zeus, Era, Hermes, ecc.), dalle loro vicende e caratteri; ma questo è un punto di arrivo del mondo mitico, che ha richiesto secoli e magari millenni per venire attinto (e che non tutti i popoli attingono con la ricchezza e determinatezza della cultura greca e romana). In origine la coscienza mitica opera a un ben diverso livello di esperienza, secondo quella fase primordiale dell'umanità che Usener appunto caratterizza come fase delle divinità momentanee. Il linguaggio e i simboli mitici si costituiscono infatti unitamente ai loro progressivi contenuti.

All'inizio, dunque, l'uomo non possiede ancora divinità in senso proprio, non adora gli Dei in culti e riti

ben definiti. Ciò che coglie l'uomo nella fase primordiale è « l'incantesimo dell'istante », cioè la percezione istantanea di eventi eccezionali e proprio per ciò sacralizzati. Si tratta qui di « un avvenimento istantaneo, di un contenuto spirituale fugace » (per es. l'albero che ha offerto riparo e salvezza da un pericolo mortale), rapido nel suo apparire e nel suo scomparire (si pensi per esempio al « mana »). Questo contenuto si obietta e « proietta fuori di sé la figura del Dio momentaneo ». Commenta Cassirer: « Ogni impressione che colpisce l'uomo, ogni desiderio che si agita in lui, ogni speranza che lo attrae, ogni bisogno che lo stringe, può in tal modo operare su di lui in senso religioso ». In sostanza: incontri dell'esperienza che si riverberano in un particolare stato d'animo il quale si obietta e si proietta all'esterno come fatto sacrale, numinoso, magico. E allora il Dio momentaneo « sta dinanzi a noi nella sua immediata singolarità e unicità, non come parte di una forza la quale si possa manifestare qui come là, in diversi luoghi dello spazio e del tempo, in diversi oggetti, molteplice eppure omogenea, ma come qualcosa che è presente solo ora e qui a un unico soggetto, nell'indivisibile momento della vivente esperienza, e lo sorprende con questa sua presenza e lo attira nell'incantesimo ». L'estrema forza della fascinazione momentanea fa sorgere, dice Usener, il senso del sacro e del divino: « questo momento può essere innalzato senz'altro a dignità divina » (il che peraltro, si potrebbe osservare, presuppone più che spiegare il sacro e il divino). Abbiamo così il sacro come divinità senza nome e senza volto; unità irripetibili che emergono e subito si dissolvono.

La seconda fase emerge invece quando l'attività umana si fa più regolare e precisa, per esempio con il

grande passaggio dalla caccia all'agricoltura. Emergono forme di vita associata più articolate e complesse. L'uomo è meno legato all'avventura quotidiana e comincia a ordinare il suo tempo in base ai cicli stagionali e ai bisogni dell'allevamento e della coltivazione. Emergono ceti e funzioni sociali distinti e definiti. È allora che cominciano a prender corpo le divinità particolari (così bene esemplificate dalla mitologia romana): divinità che prendono nome dagli oggetti del lavoro, dalla funzione, che sono tutt'uno con questi oggetti (il Dio zappa, la Dea Levana che solleva da terra il neonato, ecc.).

Segue a ciò la terza fase in cui le divinità particolari, dotate di sempre più ricche attribuzioni, acquistano un po' alla volta una personalità specifica, un nome proprio, un'identità e una storia. Nascono così gli Dei veri e propri, con la loro fisionomia matura, i loro simboli, i segni di riconoscimento che li caratterizzano, ecc. Il Dio si presenta ora come unità psichica e personale. Cassirer osserva che questa è poi la base per la nascita del Dio spirituale delle religioni monoteistiche successive, le quali a loro volta preparano l'avvento di una mentalità astrattamente concettuale. In tutto questo processo, insomma, è come se si andasse dell'interiezione o grido di stupore (che accompagna l'emergere delle divinità momentanee) al nome, che è un'altissima formazione spirituale. Naturalmente il processo stesso è indagato da Usener sul filo del linguaggio e del significato originario dei nomi. Per parte sua Cassirer vede in tutto ciò un elemento essenziale di quella fenomenologia dello spirito cui prima si accennava: come lo spirito si è venuto dipanando e liberando a partire dall'esperienza primitiva sino alle forme di esperienza più alte e complesse, e ciò attraverso l'esercizio di funzioni sim-

boliche in sé autonome, ma poi collegate dal senso evolutivo del processo umano.

In ultima analisi, l'interesse verso il mito e il linguaggio che lo esprime nasce da ciò: che noi, nella nostra cultura e nei nostri modi di vita, siamo caratterizzati da tutt'altro, cioè dai concetti della ragione e della scienza. Tuttavia, ci rendiamo ora sempre meglio consapevoli del fatto per cui noi non avremmo né concettualità, né linguaggio, né visione scientifica del mondo senza le precedenti fasi del mito e del linguaggio preconcettuale. Il problema del mito e dei suoi simboli comporta dunque un confronto tra mentalità scientifica e mentalità mitica. Cassirer affronta il problema sotto il profilo del concetto razionale o logico. Il concetto logico, egli ricorda, è un processo spirituale mediante il quale « si compie l'innalzamento dal particolare all'universale, il passaggio dalle percezioni particolari al concetto di specie ». Il concepire logico-conoscitivo, in altri termini, muove dai particolari sensibili, ne astrae le caratteristiche comuni (per esempio, secondo il classico esempio, le caratteristiche che hanno in comune tutti i concreti cavalli empiricamente percepiti), riduce tale astrazione a immagine e quell'immagine, tradotta in parole, cioè in segni convenzionali, chiama concetto. Tutto questo sta bene, ma, osserva Cassirer, come potrebbe il concetto assumere le note o caratteristiche comuni se queste non ci fossero già? La logica e la teoria della conoscenza danno per scontato questo punto di partenza, il quale però è tutt'altro che pacifico. Se l'uomo dei primordi ha di fronte a sé la smisurata esperienza originaria del mondo, nella sua sovrastante e multiforme caoticità, le note o caratteristiche comuni sono per lui un problema. Egli non può far uso del concetto, cioè di

un'attività astrattiva logica, perché gli mancano anche gli elementi primi sui quali operare.

D'altra parte questi elementi primi non potrebbero mai sorgere senza l'apporto del linguaggio: è la lingua che anzitutto discrimina, determina, in certo modo classifica e generalizza. Nel suo nominare il linguaggio fissa le cose e gli eventi del mondo. È questa primordiale operazione che prepara il terreno sul quale si innalzerà, molto più tardi, quella « volontà della totalità » (come dice Cassirer) che caratterizza il procedere astrattivo del concetto. Ma il linguaggio dei primordi è appunto il linguaggio mitico: è questo linguaggio che frantuma le zolle dell'esperienza bruta, che divide, distingue, pone analogie e così ci fornisce un materiale indispensabile per ogni successiva operazione e funzione spirituale. Sino a che non si sia chiarita « la forma e la peculiarità dei concetti linguistici primari », dice Cassirer, ogni pura teoria logica del concetto e della conoscenza rimane incompiuta e priva della necessaria base genetica. « Tutti i concetti della conoscenza teoretica formano soltanto uno strato superiore logico, il quale però è fondato su un altro strato, su quello dei concetti linguistici. Prima che possa prendere inizio il lavoro intellettuale di concepire e intendere i fenomeni, deve essere già andato innanzi e aver progredito fino a un certo punto il lavoro del denominare, poiché questo è il lavoro che trasforma primariamente il mondo delle impressioni sensibili, quale è posseduto anche dall'animale, in un mondo spirituale ». (Invero dovremmo qui chiedere a Cassirer che cosa sia questo « mondo delle impressioni sensibili » posseduto anche dall'animale: è un concetto? è un concetto logico? oppure una figura mitica? o che altro? oppure è una « realtà »? ma se è ta-

le, in relazione a quale funzione o forma simbolica essa emerge? Si tratta invero dei limiti del kantismo cassiriano, per i quali non vi è qui rimedio, sicché non è bene insistere su questo punto, ma è opportuno lasciarsi ancora condurre dal nostro autore).

Dobbiamo dunque cercare di cogliere quell'azione originaria del linguaggio, quel caratterizzare originario che è proprio del linguaggio dei primordi. Ciò non è possibile se noi ci limitiamo a confrontare la forma dei concetti linguistici primari con la forma dei concetti logici; questi ultimi infatti dipendono da quelli e non ci sarebbero senza i primi. « Noi abbiamo la speranza, dice Cassirer, almeno di avvicinarci a un principio di soluzione se, invece di paragonare la forma dei concetti linguistici primari con la forma dei concetti logici, l'avviciniamo piuttosto alla forma dei concetti mitici ». Il denominare primario, cioè, non deve essere considerato da noi come una tappa di un processo logico (in tal modo noi non faremmo che proiettare all'indietro la nostra mentalità logica, mettendo, per così dire, nella testa dei bestioni vichiani quello stesso processo astrattivo, o le sue radici, che Aristotele immagina comune a tutti gli uomini); il denominare primario è un'attività peculiare che obbedisce a proprie leggi e che va piuttosto avvicinato alla forma mitica, come sua contemporanea e parallela formazione. Infatti, « ciò che distingue entrambi (i concetti mitici e i concetti linguistici primari) dai concetti logici e che consente di raggrupparli in una specie a sé, è anzitutto la circostanza che in entrambi cerca di manifestarsi un'unica e medesima direzione dell'intender cosciente, direzione che è opposta a quella in cui si svolge il movimento del nostro pensiero teoretico ».

Perché opposta? Perché il concetto logico procede dal particolare e la sua ambizione e volontà (la sua funzione) è quella di pervenire all'universale; il denominare originario e la forma mitica originaria, invece, si concentrano proprio sul particolare, tendono a cogliere proprio l'attimo fuggente. All'origine, insomma, la lingua e il mito operano nel senso delle divinità momentanee di Usener: la caratterizzazione dell'istante è il loro compito precipuo. Lo spirito, si potrebbe dire, non è pronto per il concepire; esso deve prima familiarizzarsi con il denominare e con gli oggetti che emergono in virtù del denominare. Il bambino (per fare un esempio) deve prima determinare e caratterizzare la figura concreta del padre attraverso il nome: quello è per lui *il* papà (e infatti spesso rifiuta di comprendere e di accettare che anche un altro signore possa essere *un* papà: di papà ce n'è uno solo ed è il suo); solo più tardi, essendo passato attraverso la fase della denominazione particolare e concreta, potrà comprendere che il suo papà è un esempio, un caso particolare della specie universale dei papà. Nella fase della denominazione, « l'uomo è affascinato e prigioniero del contenuto che dice, è preso nell'immediatamente presente; esso riposa in quello, sente e conosce soltanto il suo immediato e sensibile presente, così soverchiante di potenza che dinnanzi a questo ogni altra cosa dilegua. È come se, là dove l'uomo sta nel cerchio magico di questa intuizione mitico-religiosa, tutto il resto del mondo per lui fosse sprofondato e sommerso ».

L'esperienza primordiale non ha dunque l'aspetto di una contemplazione teorico-astrattiva: l'uomo viene invece improvvisamente trascinato « nell'affetto, nella paura, nella speranza, nel terrore, nel desiderio appaga-

to e soddisfatto; allora scocca, per così dire, la scintilla, la tensione si scioglie e l'eccitamento soggettivo si obiettiva e si presenta dinnanzi all'uomo sotto l'aspetto di un Dio o di un Demone ». Il denominare originario non può vedere alberi in senso concettuale e conoscitivo, ma divinità arboree, divinità momentanee. Proprio per ciò il denominare originario e il raffigurare mitico si saldano in una comune opera di determinazione dell'esperienza.

La lingua originaria, dunque, nomina anzitutto Dei, divinità momentanee (come già aveva brillantemente intuito Nietzsche); le parole sono in origine nomi di divinità (per questo hanno un sesso, si dividono in maschili e femminili). Non dicono le cose per astrazione e convenzione, come accade per le nostre parole. In realtà noi abbiamo dimenticato l'origine delle nostre stesse parole; esse, secondo il detto di Nietzsche, sono diventate come monete che, con l'uso, hanno perso l'immagine incisa; ma quell'immagine era il volto di un Dio o di una Dea.

Per questo, anche l'uomo del mito dà tanta importanza al nome e vede in esso, come si diceva all'inizio, l'essenza stessa della cosa (e dal suo punto di vista non ha torto). E d'altra parte, poiché è inconsapevole della sua attività di denominazione, egli pensa anche che la lingua, così come le sue immagini mitologiche di divinità, siano un dono esterno che egli riceve: è ancora il Dio che gli ha donato la parola, così come gli ha donato gli strumenti e le armi, delle quali l'uomo primitivo non si considera affatto inventore e creatore.

Prima di compiere l'ultimo passo nel percorso cassiriano, consistente nella enunciazione di quella legge formativa che caratterizza sia il linguaggio nella sua

forma originaria sia il mito, in quanto essi concorrono a determinare l'esperienza dell'uomo primitivo, ricapitoliamo brevemente il cammino sin qui compiuto.

Secondo Cassirer il mito poggia « su una positiva forza del raffigurare e dell'immaginare ». Tale forza appartiene al dominio di quelle funzioni e forme simboliche nelle quali si esplica l'attività dello spirito (che anzi è l'attività stessa dello spirito). In questo senso Cassirer chiama simboli il linguaggio, il mito, l'arte, la religione, la scienza: mondi simbolici, universi di significato che non rispecchiano passivamente la realtà (e neppure la inventano fantasticamente e arbitrariamente), ma anzi la pongono nelle sue differenti valenze. Le forme simboliche sono autonome, nel senso che ognuna obbedisce a una propria legge strutturale e formatrice, donatrice di un senso determinato e organico all'esperienza; tale autonomia è però anche relativa, perché le funzioni simboliche operano « come parti di un organismo ». Tutte insieme danno vita alla realtà spirituale nel suo sviluppo e nella sua evoluzione. Una forma non è riducibile a un'altra e tuttavia tra esse vi è anche dipendenza (non ci sarebbe il mito senza il denominare originario, non ci sarebbe la scienza senza il mito): esse si svolgono in connessione. In particolare poi mito e linguaggio sono esperienze originarie e primordiali (cosa che la scienza non è) che si connettono strettamente: sono essi che determinano le unità discrete e individuali sulle quali opererà più tardi il processo astrattivo del concetto logico. « Dalla totalità, dice Cassirer, mito e linguaggio strappano i caratteri, gli individui, le unità di senso e di cosa ». In questa operazione originaria linguaggio e mito procedono in senso opposto al concetto logico, che muove invece verso l'universale e la specie,

piuttosto che verso il particolare e l'individuo. Il lavoro del denominare, come dice Cassirer, accade prima del lavoro del concepire.

Questa verità era stata colta bene anche da Usener (sebbene egli non ne avesse tratto poi una filosofia complessiva, come invece fa Cassirer); egli aveva scritto: « Al di qua del dominio della logica e della gnoseologia valida per noi vi sono stati lunghi periodi dello svolgimento storico nei quali lo spirito si affaticava a lentissimi passi verso il concepire e il pensare e sotto stava a una legge del rappresentare e del parlare essenzialmente diversa dalla nostra. La nostra gnoseologia difetterà delle necessarie fondamenta fino a che linguistica e mitologia non abbiano illuminato i processi del rappresentare involontario e inconsapevole, cioè originario [è proprio ciò che Cassirer qui tenta di fare]. Il salto dalle percezioni individuali al concetto di specie è assai maggiore di quanto noi, con la nostra formazione scolastica e un linguaggio che pensa per noi, possiamo supporre. È un salto così grande che io non riesco a immaginare quando e come l'uomo avrebbe potuto compierlo, se il processo non fosse stato preparato e promosso dal linguaggio stesso senza la consapevolezza dell'uomo. È il linguaggio che, dalla massa di espressioni individuali equivalenti, ne fa emergere a poco a poco una, la quale estende il suo dominio su più casi, sino a che, da ultimo, è appropriata ad abbracciarli tutti e può in tal modo divenire concetto di specie ».

Cassirer analizza dunque i concetti linguistici originari (meglio si direbbe i nomi) comparandoli con gli oggetti e le funzioni del mito. « Lingua primaria e forma dei concetti mitici operano entrambi sotto l'impulso di grandi passioni », di intense emozioni; è così che

« scocca la scintilla » e l'eccitazione soggettiva si obiettiva e si scioglie « nelle figure e nei suoni delle divinità mitiche ». In tali figure e suoni si rispecchia la forma dell'operare umano. La parola originaria suscita la credenza mitica e tale credenza suscita altre parole: i due processi si intrecciano e procedono paralleli. Essi, in questo intreccio, appaiono come un'unica funzione, funzione che consiste, come si è detto, nello sciogliere, « in un'azione quasi violenta di estrarre e separare. Solo quando questa azione del separare riesce, quando l'intuizione è compressa in un unico punto e, per così dire, ridotta a questo unico punto, solo allora ne risulta l'immagine mitica e linguistica e solo allora balza fuori la parola del linguaggio o il mitico Dio momentaneo ».

L'uomo del mito, però, non è affatto consapevole di compiere tali operazioni: « È una lunga via quella che lo sviluppo spirituale umano deve percorrere per procedere dalla fede in una forza fisico-magica, che è racchiusa nella parola, alla coscienza della sua propria forza spirituale ». L'uomo delle origini non sa nulla della parola come puro mezzo convenzionale, come puro « frammezzo »: la parola per lui fa tutt'uno col contenuto reale. « In realtà è proprio la parola, è la lingua che per prima dischiude veramente all'uomo quel mondo che è a lui quasi più vicino che l'esistenza fisica degli oggetti e dal quale egli è ancora immediatamente toccato nel suo benessere e nel suo soffrire. Grazie a essa soltanto diviene possibile per lui l'esistenza e la vita nella comunità e in questa, nella relazione al tu, anche il suo proprio io, la sua soggettività. Essa comincia a prendere allora una forma determinata, ma di nuovo si riscontra anche qui che questa funzione creatrice, nell'atto in cui si realizza, non viene anche contempo-

raneamente compresa come tale, ossia che ogni energia dell'operare spirituale trapassa nel risultato di questo operare e rimane come legata in esso e da esso ripercuote la sua luce solo come un riflesso. Così anche qui, come nel caso dello strumento, ogni spontaneità viene interpretata come ricettività, ogni creazione viene interpretata come esistenza, tutto ciò che è prodotto dalla soggettività come sostanzialità. Eppure, proprio questa mitica ipostasi, questa obiettivazione della parola, è d'importanza decisiva nello sviluppo dello spirito umano; infatti essa indica la prima forma in cui in generale la forza spirituale, che è propria della parola e del linguaggio, può venire afferrata come tale. La parola deve essere compresa in senso mitico come realtà e come energia sostanziale, prima che possa venire intesa in senso ideale come uno strumento (*organon*) dello spirito, come una funzione fondamentale per la costruzione e la complessità organica dell'attività spirituale ». Insomma: dalla magia al trascendentale. Su tutto ciò dovremo tornare in sede critica.

Resta ora da affrontare l'ultima questione: qual è la legge formativa che accomuna mito e linguaggio? In che modo queste due funzioni simboliche operano insieme, pur nella loro autonomia, dando ordine, forma e significato all'esperienza? Scrive Cassirer: « Che mito e linguaggio sottostiano a medesime o ad analoghe leggi spirituali di sviluppo si può veramente comprendere solo se e quando si riesce a dimostrare una comune radice dalla quale ambedue provengono ». Ciò che egli cerca è una « natura comune nella funzione del figurare », il ceppo unitario dal quale linguaggio e mito si dipartono per seguire destini dapprima paralleli, poi decisamente difforni, come vedremo. Ceppo unitario per il quale, si

potrebbe dire, inizialmente la figurazione del Dio fa tutt'uno col risuonare del suo nome, con la sua sonante presenza.

Cassirer indica la natura comune nella funzione del pensare metaforico. Sia il linguaggio primario sia il mito sono funzioni metaforiche. Come Cassirer ricorda, Schelling sosteneva che « il linguaggio è una mitologia estinta »; a sua volta Herder osservava che il più antico vocabolario, le più antiche parole degli uomini furono « un sonante Pantheon di divinità » (e già si è ricordata l'immagine di Nietzsche della moneta). Ora tutto ciò accade, è accaduto perché è la metafora che annoda e lega indissolubilmente ai loro inizi il linguaggio e il mito. In che senso però Cassirer parla qui di metafora?

È evidente che egli non si riferisce alla metafora come tarda figura retorica relativa a quel trasferimento di senso da termine a termine, o da specie a specie, o da genere a specie, ecc., che consente per esempio di dire « il leone » intendendo però Achille. La metafora chiamata in causa da Cassirer non è questo gioco retorico e poetico; già Max Müller del resto aveva osservato che l'antica metafora, la metafora originaria, non era un gioco superficiale né un banale ritrovamento estetico, ma era invece un procedimento assolutamente necessario. La metafora dei primi uomini, degli inventori del linguaggio (per dirla alla Vico), non era tanto la trasposizione di una parola da un concetto (e relativo oggetto) a un altro, quanto proprio la determinazione (la creazione, dice Müller) di un nuovo concetto per mezzo di un vecchio nome. Il vecchio nome non si trasferiva in un dominio già costituito, ma apriva una nuova zona del dicibile, definiva lui, da se stesso, un nuovo campo entro il quale acquistava nuova vita e nuovi significati.

Per questo Cassirer definisce la sua metafora « metafora radicale ». Nella metafora radicale non c'è nessun « trasporto » (questo infatti significa la parola metafora) tra termini definiti; non si passa da Achille al leone essendo questi già a disposizione perché il passaggio possa verificarsi. Nella metafora radicale, dice Cassirer, non c'è propriamente passaggio o trasporto: manca sia il *terminus a quo* sia il *terminus ad quem*. Prima che i termini possano venir scambiati tra loro bisogna infatti che i termini stessi vengano posti in quanto tali. Questa è appunto l'opera della metafora radicale: essa, dice Cassirer, è la condizione della formazione linguistica dei nomi e degli stessi concetti (o meglio figure) mitici.

Lo stesso linguaggio del resto, guardato nel suo cuore, è un fenomeno metaforico originario. Come già Nietzsche aveva notato, il linguaggio trasferisce il contenuto dell'intuizione e del sentimento in un elemento estraneo quale è il suono. L'esperienza di partenza si trasferisce altrove, assume una nuova veste ed esplica la sua vita in un elemento estraneo. Quel trasferimento originario (che invero è più una creazione di sensi che non un vero e proprio trasferimento) che caratterizza la metafora radicale, caratterizza più in generale tutto il linguaggio nella sua natura fonica, grafica e infine semantica. La metafora radicale crea le specie tra le quali avverrà poi il passaggio operato dalla metafora comune; essa dà il nome a queste nuove specie, estraendole, strappandole dal contesto globale dell'esperienza originaria, dall'intuizione di partenza.

Sappiamo ora che cosa linguaggio e mito, in forza della loro comune radice, fanno dell'esperienza originaria; ma come lo fanno? come accade questa creazione della metafora radicale? È per esempio il linguaggio

che, data la sua intrinseca natura metaforica, suggerisce la nascita di quell'atteggiamento spirituale che chiamiamo mitico? Oppure, al contrario, c'è un atteggiamento naturalmente mitico nell'uomo originario e allora abbiamo un'esperienza originariamente metaforica del linguaggio? In altri termini: vien prima il linguaggio o vien prima il mito? La questione, dice Cassirer, non è da impostarsi in questi termini. Non c'è un prima e un poi, ma un condizionarsi vicendevole dei due elementi. Il ceppo unitario e comune, proprio perché tale, non può essere considerato né solo linguistico né soltanto mitico. Scrive Cassirer: « Linguaggio e mito stanno originariamente in una correlazione indissolubile dalla quale solo a poco a poco cominciano a svincolarsi quali elementi indipendenti. Essi sono germogli diversi che provengono da una medesima germinazione dell'attività formatrice simbolica e derivano dal medesimo atto caratteristico di elaborazione spirituale, cioè di concentrazione e potenziamento della semplice intuizione sensibile. Nel suono del linguaggio come nelle primarie figurazioni mitiche trova il suo sbocco il medesimo processo interiore; entrambi sono lo scioglimento di una tensione interna, cioè la rappresentazione di emozioni e di eccitamenti spirituali in determinate figurazioni e costruzioni obiettive ».

Come si vede, e come già diceva Usener, « non è mediante un atto di arbitrio che si stabilisce la denominazione di una cosa; il complesso di suoni non nasce a caso, non nasce per convenzione ». Il mito della sapienza originaria, e mai più eguagliata, di Adamo nel conferire un nome appropriato alle cose esprime la medesima verità. Il suono che per la prima volta designa il riparo, la casa, il fuoco o l'acqua e le corrispondenti divinità

non si aggiunge dopo, una volta che già siano emersi questi enti; questi enti sono potuti emergere solo come Dei nominati, e sono la estrinsecazione in un unico momento del fattore emozionale-sacrale e del fattore linguistico che scioglie e obiettiva l'emozione. Essi sono un unico atto, un'unica creazione inconscia dello spirito. È così che queste intuizioni singole e concrete, compresse, concentrate, intensificate, danno luogo a quelli che Cassirer chiama « punti focali di significatività ».

Ma qual è, si chiedeva prima, il principio che regola il focalizzarsi della significatività? Come accade questa compressione dell'esperienza sicché si mette in moto da un lato il vocabolario e dall'altro quello che Herder chiamava il sonante Pantheon delle divinità? Il principio che Cassirer indica è quello della parte per il tutto (*pars pro toto*): « Il principio della parte per il tutto, prima di essere un criterio logico ben noto, agisce nel mondo magico. Questo principio è fondamentale nella sua azione tanto rispetto alla metafora linguistica quanto rispetto a quella mitica ». Come questo principio agisca nel mondo magico è ben noto, e Cassirer ne porta ampia documentazione (le unghie, i capelli, la stessa ombra come elementi che rappresentano l'intero individuo, ecc.). Così appunto opera la metafora radicale. La pressurizzazione (come dice Cassirer) originaria dell'esperienza in punti focali di significatività prepara l'avvento delle parole comuni, le quali mantengono, nella loro pluralità di sensi e di usi, la traccia storica di questa operazione. Già Quintiliano diceva d'altronde « *Quidquid loquimur figura est* », chechché diciamo è una figura retorica. Solo che la metafora radicale non ha ancora di fronte a sé un senso letterale delle parole e

un mondo già nominato; essa, nel designare, assimila e comprime l'eterogeneo, fagocita, come un immane buco nero linguistico, le più svariate esperienze. Di fronte a momenti complessi ed eterogenei dell'intuizione sensibile la metafora originaria coglie parti comuni e così integra il tutto, determinando, come dice Cassirer, il momento della omogeneità tra intuizioni disperate. L'omogeneo dei disparati si dice allora con un unico suono e tutte le altre differenze, dice Cassirer, « restano nell'oscuro » (invero esse, avrebbe dovuto dire, nemmeno ci sono; lo stesso Cassirer aveva infatti osservato: ciò che non è già caratterizzato dal linguaggio e per il linguaggio nemmeno è).

È in forza di tali operazioni che l'uomo primitivo può allora, per esempio, assimilare le farfalle e i passerotti in un'unica specie animale, oppure il sole e l'aquila, come infatti accade in numerosi miti. Il sole che trapassa nel cielo in certo modo vola nel cielo, come un'aquila. Non è che l'aquila simboleggi il sole nel senso di un traslato poetico e immaginifico: il sole è proprio un'aquila, l'aquila del cielo, e l'aquila, a sua volta, è un animale solare. È così che emerge la determinazione di senso di questi oggetti, non ancora distinti, come accadrà in seguito, in corpi celesti, animali, ecc. Essi sono presi e nominati in questa loro parte comune che diviene il tutto. Le differenze che restano nell'oscuro e che non vengono perciò nominate non appartengono al Pantheon degli Dei di quest'uomo primigenio. Lo stesso è da dire della serpentina del fulmine e del Dio serpente (non a caso ancora oggi parliamo di « serpentina » per indicare la forma del fulmine): scocca la scintilla, diceva Cassirer, ed essi si presentano originariamente come la stessa cosa (non come un fenomeno me-

teorologico e un animale liberamente avvicinati). Il serpente che sibila e guizza tra le foglie e tra i rami compare anche là; il fulmine è una sua manifestazione: eccolo là il serpente, guardatelo! « Questa metafora, dice Cassirer, sorge da quell'atto di concentrazione, di contrazione di ciò che è intuitivamente dato il quale costituisce del resto il presupposto imprescindibile già per la formazione di ogni singolo concetto linguistico ». Quest'atto, come si è detto, è però duplice, ha due facce; va dalla parola al Dio ma anche, e contemporaneamente, viceversa. La parola che nomina il fulmine nomina insieme il Dio serpente; la stessa emozione del fulmine è nel contempo il Dio che mi fa parlare, che mi fa dire « Zeus », con un suono che in tutti i sensi intende il sibillare della folgore e che insieme esibisce la presenza concreta del Dio. La parola mitica, si potrebbe dire, ha letteralmente colto questa unità in un baleno, in una fulminea identificazione. Parola e immagine non sono due realtà originariamente distinte; sono l'unico atto del designare e del disegnare (come dicevamo noi all'inizio), atto unico di una duplice estrinsecazione. Per questo l'uomo del mito intende la parola, l'immagine e l'essenza della cosa come un tutt'uno.

Ma perché questa unità non si conserva? Eccoci di fronte all'ultimo problema. Esso concerne essenzialmente noi, in quanto uomini che, usciti dal mito, non hanno più nozione di parole originarie e di metafore radicali. Per noi la parola « cosmologica » delle origini è stata sostituita dal mero segno convenzionale, e con esso anche gli Dei sono scomparsi. In compenso in noi è comparsa la consapevolezza di essere « animali simbolici », creatori del linguaggio e fantastici inventori di divinità mitologiche. Ma come e perché sono morti i no-

mi e sono invece sorti i concetti, in base ai quali il pensare mitico ci appare del tutto incomprensibile e stravagante?

La ragione di questa « crisis » spirituale, dice Cassirer (come già Müller, ma per motivi del tutto diversi), è iscritta nella natura stessa del linguaggio. È il linguaggio medesimo che rompe l'unità originaria col mito e che non conserva l'originario principio unico e la sua duplice ma corrispondente estrinsecazione. « L'omogeneità di partenza, dice Cassirer, non è destinata a conservarsi indefinitamente. Nel progredire della coscienza questa connessione così stretta e apparentemente così necessaria comincia ad allentarsi e a sciogliersi ». Ciò per la semplice ragione che il linguaggio non è identico al mito; ha in comune col mito il principio della *pars pro toto* e lo applica alla concentrazione dei punti focali di significatività; ma il linguaggio non appartiene esclusivamente al regno del mito: « in lui infatti non è attiva originariamente soltanto la forza del metaforizzare mitologico ». Sin dall'inizio il linguaggio ha dentro di sé il germe di una trasformazione profonda, dirompente, il cui esito è ancora in cammino. In esso è attiva un'altra forza, rispetto a quella del metaforizzare, quella che Cassirer chiama « la forza del *logos* »: forza immediatamente ed eminentemente « logica ».

È chiaro infatti (così potremmo spiegare) che la parola nominata, ascoltata, riferita, e poi ancor più la parola scritta (quando essa accada) ha l'intrinseca capacità di trasformarsi in un contrassegno, nel segno che nomina in presenza la cosa nella sua assenza. Tutti possiamo dire e scrivere « fulmine », anche quando non balena. Così la parola viene svincolata dalla sua esperienza originaria, dall'esperienza che l'ha vista nascere, e si met-

te in cammino quella che Hegel ha chiamato la potenza dell'intelletto, il suo analizzare e distinguere in astratto, piuttosto che il suo concentrare e assimilare. La parola diviene sempre più un mero segno del concetto. La magia della parola e dell'immagine, potremmo dire, viene progressivamente meno: non più un incanto che proviene dal mondo, ma un'attività formatrice della coscienza simbolica. Parola e immagine non sono più ciò che coglie l'uomo e che, per così dire, lo fulmina nell'impressione significativa dell'attimo, ma diventano la capacità formativa del parlare e del raffigurare oggettivo che possono evocare il mondo e le cose a piacere, porsi a piacere nella presenza, e così contemplarli, misurarli, analizzarli, in una parola: giudicarli. Comincia, per citare ancora una volta Hegel, la grande fatica, il grande lavoro del concetto. La parola perde così, come dice Cassirer, il suo corpo vivente; ciò che le resta è il puro scheletro.

Questo non significa che l'originaria intenzione espressiva dell'uomo vada del tutto perduta. Se la parola comune non è più che mero gettone di scambio, moneta usurata, scheletrico diagramma di relazione tra cose e non vivente presenza delle cose, c'è però un dominio dello spirito in cui la parola originaria, con la sua originaria capacità evocativa ed emozionale, ancora risuona. Questo dominio è l'arte e in particolare la poesia. Questo nuovo regno dello spirito, questa nuova forma simbolica emerge là dove ormai si è imposto il *logos* della logica e della scienza. Qui però la parola evocativa non è più vincolata miticamente, ma solo esteticamente: operazione volontaria del poeta che è conscio di esserne il creatore. La lirica poetica tiene nondimeno ferma la sua originaria connessione col

mondo magico e col mito. « I lirici veramente grandi, dice Cassirer, sono quelli, come per es. Hölderlin, in cui la visione mitica si spiega ancora una volta nella sua piena intensità e nella sua piena forma oggettiva, ma questa oggettività si è spogliata di ogni costrizione realistica ». L'uomo del mito non può fare a meno di vedere gli Dei (cioè, potremmo commentare, di prendere lucciole per lanterne); Hölderlin, il poeta, no. Il poeta è « libero ». Qui l'umanità « trascendentale » si è finalmente « liberata » delle sue proiezioni, pervenendo al culmine di un'evoluzione che ha avuto bisogno del mito per porsi in cammino, ma che ha anche avuto bisogno di « superare » il mito per attingere i suoi ultimi risultati.

Qui, conclude Cassirer, « lo spirito vive e domina nella parola del linguaggio, così come vive e domina nell'immagine mitica senza venir però mai dominato dall'una o dall'altra. Ciò che nella poesia giunge a espressione non è più il mondo mitico dei Demoni e degli Dei, né è la verità logica di determinazioni e relazioni astratte; da entrambi si stacca il mondo della poesia come un mondo dell'apparenza e del gioco, ma in questa apparenza soltanto giunge all'espressione e quindi alla piena e concreta attualità il mondo del puro sentimento. La parola e l'immagine mitica che da principio si contrapponevano allo spirito come dure potenze reali, hanno ora gettato lungi da sé ogni realtà e attività effettuale. Esse sono ancora soltanto una lieve aura in cui lo spirito si muove libero e senza ostacoli. Questa liberazione non si compie per il fatto che lo spirito abbia gettato via l'involucro sensibile della parola e dell'immagine, ma per il fatto che esso si serve di entrambe come organi e strumenti, e così impara a compren-

derle per ciò che esse sono nella loro più profonda radice e cioè come le sue proprie autorivelazioni ».

Lo spirito, potremmo dire, ha così percorso il suo calvario e lo ha fenomenologicamente ricompreso come sua stessa autorivelazione. Hegel, dal più alto dei cieli, ha ormai perdonato a Cassirer il suo iniziale kantismo e, benevolo, col capo fa segno di sì.

CAPITOLO 3

I PROBLEMI DI UNA SIMBOLICA COME FILOSOFIA E COME SCIENZA

È tempo di trarre alcune conclusioni relative a questo primo tratto del percorso in cui abbiamo invocato l'aiuto di due autori e di due opere per orientare il nostro cammino. Di questi autori non c'è dubbio che il primo ci abbia fornito i risultati della più ampia e attuale disamina dei problemi relativi al simbolismo e il secondo una vera e propria filosofia complessiva del simbolo e delle forme simboliche che non trova l'eguale nella nostra cultura (e che infatti è regolarmente citata, con molto rispetto e considerazione, da ogni studioso del problema del simbolo, per lo più demandando a essa ogni questione fondativa di carattere generale: inchino il più delle volte meramente formale per consentirsi poi di lasciarsi andare alle proprie indagini empiriche particolari e alle proprie classificazioni, evitandosi il fastidio di « pensare » — quanto a questo, rivolgetevi a Cassirer). Non c'è neppure dubbio che la nostra consapevolezza sia uscita, da tale indagine preliminare, largamente rinforzata e arricchita. Tuttavia (ed è quanto ora cercheremo di mostrare in modi il più possibile sintetici) nessuno dei nostri problemi può dirsi a questo punto risolto, e neppure costruttivamente impostato. In un modo o in un altro, e pur con alcune importanti ecce-

zioni, sia Cassirer sia Alleau hanno ribadito e riproposto quella tesi di partenza che noi avevamo in lungo e in largo criticato, quella tesi che dice: il simbolismo è in ultima analisi un prodotto dell'uomo.

Va però aggiunto che se noi ora, anche in base a quelle critiche iniziali, siamo davvero in grado di porci in una differenza critica rispetto a Cassirer e ad Alleau, se possiamo disegnare una nostra distanza, allora in ciò deve pur essere presente, almeno in modo implicito, un qualche elemento costruttivo e non soltanto critico. Noi non potremmo porre questa distanza, infatti, se già non avessimo stanza altrove. Se il modo di pensare di Alleau e di Cassirer fosse la nostra stessa immagine, compressa sul nostro volto e identica con la nostra fisionomia, noi non avremmo possibilità alcuna di dubbio né spazio per compiere, come diceva Heidegger, un passo indietro.

Cominciamo allora da Alleau. Ciò che ancora rimane da dire, di questo autore, è la tesi di fondo del suo libro e cioè sostanzialmente la sua proposta teorica generale, la quale poi dà anche il titolo alla sua opera (*La scienza dei simboli*). Sia pure in termini di futuro, magari di futuro prossimo, ciò che Alleau vuol fare è contribuire alla edificazione di una scienza dei simboli. Egli chiama tale scienza « simbolica » (come già, e lo vedremo, Creuzer) e la distingue dal mero « simbolismo », che è invece l'uso pratico dei simboli, inconsapevole di ogni riflessione teorica. Così come è accaduto, potremmo dire, con la pratica dell'agrimensura, che solo molto più tardi si è trasformata in scienza, in geometria, altrettanto accade con i simboli: per tempi immemorabili, forse da sempre, l'uomo usa i simboli, ma non ne ha mai fatto un'analisi sistematica. Questa è

embrionalmente iniziata solo nel Rinascimento (con i primi iconologi o studiosi di emblemi, sigilli, immagini allegoriche, forme architettoniche e in genere artistiche contenenti sensi arcani e misteriosi, ecc.), si è sviluppata nel '700 con la nascita dell'archeologia, è continuata nell'800 con l'esplosione della filologia e dello storicismo, giunge sino a noi. Ma per lo più tale riflessione ha avuto sì il simbolo come suo oggetto, ma lo ha riguardato soprattutto sotto il profilo ermeneutico, interpretativo: si è chiesta come interpretare questo e quello, non che cosa sia un simbolo in quanto tale. Tale riflessione teorica espressamente rivolta al simbolo è iniziata, secondo Alleau, solo da una cinquantina d'anni, con gli sviluppi della linguistica, della semiologia e delle scienze umane in genere (psicologi, sociologi, storici delle religioni, etnologi, antropologi, ecc.).

Di qui anche, per dirla alla Ricoeur, un vero e proprio « conflitto delle interpretazioni »: ognuno, ogni scienza, ha tirato il simbolo dalla sua parte, ovvero ha tirato l'acqua al suo mulino. È necessario, dice Alleau, trovare un comune denominatore, un punto di riferimento per tutte queste scienze, entro il quale sia legittimo parlare di una vera e propria simbolica, o scienza autonoma e rigorosa del simbolo. Per far ciò, dice Alleau, « non si tratta di stabilire un codice generale di decifrazione ». Sin qui è stato questo il problema prevalente, ma esso è illusorio. Nell'analisi dei simboli si possono dare soltanto, dice Alleau, codici particolari, funzionali al tipo di simbolismo che viene preso in esame. Come ci si deve allora rivolgere alla pratica del simbolismo per ridurla a comprensione scientifica? Bisogna, dice Alleau, mettere in luce qual è il procedimento in base al quale emergono e vigono i simboli,

guardare al simbolo in base a tale funzione e lasciar cadere invece ogni idea di simbolo in sé. Per entrare nella simbolica bisogna, in altri termini, avere una chiave.

Questa chiave, secondo Alleau, è la comprensione analogica; alla base di ogni prassi di simbolismo sta un'universale funzione analogica. Per questo non interessa ciò che il simbolo, volta a volta, è in se stesso; non dobbiamo rimanere abbagliati dal contenuto del simbolo, ma riportare ogni contenuto a quella logica analogica che, dice Alleau, è del resto una delle attività più antiche dell'uomo. Essa, per quanto possiamo vedere, si è imposta sin dalla preistoria, addirittura già nel paleolitico. È infatti già la logica dell'analogia quella che governa la tecnica e l'economia dell'uomo cacciatore, modo di vita che esige la comprensione delle particolarità della preda e quindi una certa arte del mimetismo e del travestimento (tanto più necessaria in quanto l'uomo non possedeva allora efficaci armi a distanza per catturare e uccidere le sue prede). Ma questa tecnica dell'analogia, prima che umana e culturale, è addirittura naturale, cioè propria degli stessi animali, anch'essi a loro modo predatori e cacciatori, oppure abili nel sottrarsi con trucchi e travestimenti alla cattura da parte dei loro nemici. Tale tecnica analogica era, per così dire, già disponibile sul piano della natura e l'uomo non ha fatto che ereditarla e, naturalmente, potenziarla da par suo.

La nostra attenzione va dunque rivolta al procedimento analogico. La simbolica, per costituirsi, deve operare una rivoluzione in tutto analoga a quella posta in atto dalla matematica e dalla logica: anche il matematico, dice Alleau, cominciò a introdursi davvero nei fondamenti della sua scienza quando non indirizzò più

la sua riflessione al numero, ma alla logica della identità che sottende gli oggetti matematici, al processo e alla funzione tautologici; analogamente, il logico trovò i moderni fondamenti del suo sapere quando abbandonò quello che potremmo definire il realismo statico del concetto per concentrarsi sulla dinamica relazionale del giudizio. Del tutto similmente la simbolica deve, dice Alleau, « desostantivare il simbolo », risalire dal prodotto al produttore, dall'effetto alla causa.

La logica dell'analogia, che governa la produzione dei simboli, si distingue, secondo Alleau, dalla logica dell'identità che è invece alla base di ogni procedimento razionale e scientifico. Abbiamo così due grandi campi sommariamente indicati: il campo dell'analogia e il campo dell'identità. Ma questi due campi e le loro relative logiche hanno, dice Alleau, « eguale dignità epistemologica ». Queste due logiche, nella storia dell'uomo, si succedono, anche si intrecciano con differente peso specifico dell'una rispetto all'altra; in nessun modo dobbiamo però distinguerle nel senso che una sarebbe vera e l'altra no. Nel mondo antico ha prevalso la prima (l'analogia), nel mondo moderno la seconda (l'identità); di qui la scomparsa del sacro e il declino dello spirito religioso e infine dell'arte nel nostro mondo: presso di noi le religioni e le arti entrano in crisi perché noi abbiamo dato troppo spazio alla logica dell'identità e troppo poco alla logica dell'analogia (sulla quale, se ne deduce, arti e religioni si fondano). Anche da ciò deriva il fatto per cui la simbolica emerge così tardi nella nostra riflessione scientifica: la nostra scarsa attitudine al simbolismo ci ha reso sinora ciechi di fronte a questa fondamentale pratica dell'uomo. Tuttavia, una volta avvistata, la simbolica si rivela qualcosa

di più di una scienza particolare fra altre: essa è destinata a diventare una sorta di metascienza o di scienza di tutte le scienze. Essa infatti affronta il problema del conflitto delle interpretazioni e quindi si pone come unità di misura e di esplicazione di ogni interpretazione. Essa « mostrerà la stretta solidarietà di tutte le ermeneutiche nel loro comune compito di interpretare la natura dell'uomo e dell'universo ». In certo modo la simbolica armonizzerà il momento analogico con quello analitico, conferendo a entrambi il loro giusto posto nel sapere e nella prassi complessivi dell'uomo.

Anche la logica dell'identità (la scienza) è un'interpretazione, ma è un'interpretazione essenzialmente trasformatrice. Non che l'analogia non trasformi a sua volta il mondo, ma il suo raggio d'azione è assai più limitato e ristretto. La logica dell'identità procede analiticamente (a differenza dell'analogia che è sintetica), non stabilisce rapporti determinati tra fatti particolari (per esempio fra la trappola e la preda), ma tende a norme generali e universali (proprio come diceva già Aristotele della scienza o *episteme*, distinta dalla mera *techne*, nella *Metafisica*). La scomposizione rigorosa degli elementi dell'esperienza e la loro riduzione a un'unica causa universale o legge spiega da sé la maggiore efficacia trasformatrice della logica dell'identità. Nel corso di questo processo di straordinaria trasformazione dell'esistente noi, dice Alleau, « abbiamo dovuto eliminare delle interpretazioni caduche e sterili ». Per esempio abbiamo dovuto abbandonare le analogie sulle quali si fondava l'alchimia (l'oro è giallo e allora tutto ciò che è giallo si può trasformare in oro) e sostituirle con l'interpretazione chimica.

Qual è stato però il risultato complessivo di questa vicenda umana e storica? che ora noi ci troviamo a vivere in una situazione in cui, dice Alleau, « il non-umano e l'infra-umano delle macchine che la logica dell'identità ha messo in opera ci circondano da ogni parte, riducendo sempre più il margine delle nostre scelte e decisioni, la nostra libertà ». A questo punto è necessaria una profonda modificazione dei nostri atteggiamenti interpretativi. Dobbiamo imparare a reinterpretare il mondo sulla base della pari dignità epistemologica delle due logiche, cioè, in breve, dobbiamo ridare respiro all'analogia e ai suoi prodotti. Come si vede, alla simbolica è così affidato un grandioso compito di riumanizzazione del non-umano e di freno all'infra-umano. In pratica si tratta di ridare un senso « umano » alla natura e alla tecnica. Ricordiamoci in proposito quanto Alleau aveva già detto: « L'uomo è infatti un animale simbolizzante che non si accontenta del senso proprio delle cose e delle persone, ma ha la capacità di aggiungervi un sovrappiù di sensi che le trasfigurino ». Bisogna tornare a un sapere che non si riduca più al mero conoscere (identità), ma che sia un assaporare e un dar senso (analogia), cogliendo quelle vibrazioni armoniche dei simboli attraverso le quali parla anche la natura nei suoi enigmi più riposti.

Dopo questa molto sintetica esposizione del progetto di Alleau relativo alla simbolica (e tenendo presenti le numerose osservazioni di passaggio e di margine che abbiamo a suo tempo commentato) possiamo chiederci: come valutare i buoni propositi di Alleau e gli strumenti ai quali egli affida tali propositi? Per cogliere subito il punto centrale della questione, possiamo dire che quei propositi rischiano di sciogliersi come neve al sole,

solo che noi solleviamo una semplice domanda: la simbolica, la scienza dei simboli, su quale delle due logiche identificate da Alleau si dovrà fondare? Ogni possibile risposta a questa domanda solleva problemi a dir poco complessi. Se infatti diciamo che la simbolica, per essere congrua col suo oggetto, deve fondarsi sull'analogia, resta oscuro come essa possa davvero acquisire uno statuto genuinamente scientifico (come possa essere più di una pratica soggettiva, cioè una riflessione rigorosa mediante concetti); se per contro rispondiamo che la simbolica dovrà fondarsi sulla logica dell'identità, avremo sì a che fare con contenuti e proposizioni scientifiche, ma questi saranno fatalmente incongrui col loro oggetto, il simbolo, che lo stesso Alleau ha più volte e felicemente mostrato non essere attingibile con meri strumenti e atteggiamenti « culturali », né riducibile a meri significati logici, o a una somma di concetti. Il simbolo non ha « significato » (ha invece sensi che si tratta di « divinare », ecc.); che può mai aver da dire la logica dell'identità su un oggetto che non ha significato? Il simbolo è costituito da « vibrazioni armoniche » (così ben percepite dall'aborigeno australiano, mentre noi siamo diventati sordi a questo tipo di esperienze); ora, per continuare la metafora musicale (che lo stesso Alleau ampiamente usa), sarebbe come voler curare un orecchio stonato, incapace di percepire correttamente i suoni musicali, mandandolo a scuola di contrappunto e di armonia: tale sapere analitico non avvicinerebbe mai lo sfortunato possessore di quell'orecchio a qualcosa che minimamente assomigli a una comprensione genuina della musica. Per ridurre la nostra obiezione al minimo, si potrebbe anche dire: Alleau non può fondare la sua scienza né sull'analogia né sull'identità; la prima in-

fatti gli darebbe (per usare i suoi termini) un simbolismo, ma mai una simbolica; la seconda (ed egli stesso sembra più volte rendersene conto, ma poi se lo dimentica nel tirare le somme) gli darebbe una mera semiotica, ma mai un simbolismo e tanto meno una simbolica.

Se però si va ulteriormente a fondo, la questione assume purtroppo un aspetto ancor più spiacevole. È lo stesso Alleau ad averci infatti spiegato che la logica dell'identità, essendo logica del conoscere, vanifica, nel suo prevalere presso l'uomo moderno, l'assaporare e il dar senso: più si conosce, meno si assapora. Più si fanno cibi in scatola, si potrebbe dire, meno bene si mangia. Ora, nel momento in cui noi istituissimo davvero una simbolica, una scienza del simbolo, riducendo i simboli (come lui stesso poi di fatto fa nel corso del suo libro, nonostante gli occasionali soprassalti critici e problematici ai quali noi, per i nostri scopi, abbiamo dato spazio esclusivo nella nostra lettura), riducendo i simboli a un'analisi fondata sulle leggi concettuali dell'identità, il risultato che ne deriverebbe sarebbe esattamente il contrario di quello che Alleau immagina: non un ridar vigore alle interpretazioni simboliche, ma anzi un invaderle completamente (per esempio quelle che ancora gracilmente sopravvivono presso di noi) con la logica del conoscere. Gli ultimi residui dell'assaporare verrebbero non potenziati ma distrutti. Quanto ancora vi è di religioso, di sacrale, di artistico, di mistico, di simbolico insomma, verrebbe analizzato, scomposto, svelato nelle sue mere analogie, ricondotto a una causa universale, cioè stravolto nella dimensione del concetto. La simbolica sarebbe così un ulteriore passo nell'avanzamento e nella crescita del deserto (per

usare una celebre immagine di Nietzsche), un ulteriore impulso fornito al non-umano e all'infra-umano.

È evidente che a questa critica di fondo altre ne potrebbero seguire relative alla semplicistica riduzione di tutto il pensare umano alle due logiche dell'identità e dell'analogia. Si potrebbe ad esempio ricordare come Peirce abbia efficacemente dimostrato che la supposta logica dell'analogia non è che un travestimento psicologico, e anzi psicologistico, della tradizionale inferenza induttiva e deduttiva (e abduttiva, come Peirce diceva): altro che logica della natura; piuttosto mera quanto indebita applicazione alla natura dei nostri pregiudizi psicologistici. Si potrebbe anche aggiungere che la logica dell'identità, in quanto logica della scienza, appare troppo povera cosa rispetto alle odierne analisi epistemologiche sulla logica della scoperta scientifica e simili. Tutto ciò però non è essenziale ai nostri scopi.

Resta il fatto che Alleau, nonostante dichiarare la pari dignità epistemologica delle due logiche (e malgrado i passi davvero ammirevoli nei quali egli occasionalmente attinge un'acuta percezione della complessità del problema del simbolo, soprattutto in polemica con le scienze umane in generale, delle quali peraltro egli stesso poi ampiamente si serve, obliando in modo stupefacente le obiezioni di contenuto e di metodo che aveva poco prima sollevato), malgrado tutto ciò, Alleau pensa prevalentemente che la logica dell'identità attinge la verità oggettiva delle cose, mentre quella dell'analogia è un « umano » travestimento dei fatti: vezzo del cuore umano di aggiungere un sovrappiù di senso. Abito di « trasfigurazione » (il termine è suo) che appartiene in proprio all'umana capacità di simbolizzazione. E allora, poiché l'uomo è uomo, e il suo essere è tutto sommato

solidale con la natura, è evidente che una mera logica conoscitiva non esaurisce le esigenze del suo cuore e in generale della sua esistenza e dei suoi rapporti con i fenomeni naturali. Un tramonto può ben essere una « danza di elettroni » (come diceva Whitehead), ma è anche colore ed emozioni. L'una verità non esclude l'altra. Ma con ciò non si è affatto detto che esse abbiano, come Alleau pretende, pari dignità epistemologica; si dice solo che sono entrambe importanti sotto differenti aspetti e valori. Così pure, ammirare l'orecchio dell'aborigeno australiano che percepisce da oscuri simboli e loro vibrazioni la presenza della fiera nel bosco a chilometri di distanza, a differenza del nostro orecchio che non percepisce alcunché, non toglie, nel pensiero ultimo di Alleau, che un buon radar funzioni meglio, così come la chimica funziona meglio dell'alchimia (e per questo abbiamo dovuto « eliminarla »). Che resta allora della dichiarata pari dignità epistemologica delle due logiche? Il mondo è più grande di quanto immagini la mera logica dell'identità; questo Alleau, di quando in quando, lo dice; ma alla fine questo « più » è riducibile alla logica dell'identità e la simbolica, paradossalmente, è proprio lo strumento che dovrebbe produrre questa totale assimilazione, disvelando la funzione che regge la produzione dei simboli.

3 E per finire: la rivoluzione copernicana invocata da Alleau (passare dai simboli alla funzione) non significa in ultima analisi che questo: è l'uomo a produrre i simboli, nonostante le occasionali osservazioni in contrario che ogni tanto Alleau esibisce. I simboli sono un mero prodotto antropologico, misteriosamente solidale con la natura; ma anche quest'ultimo mistero sarà dissolto il giorno in cui la simbolica sarà in grado di esercitare il

suo dominio di *scientia scientiarum*, di ermeneutica di tutte le ermeneutiche.

Giorno vicino, pensa Alleau; allora tutto il futuro (e il presente e il passato) della umanità sarà *segnato*.

Veniamo ora a Cassirer. Nonostante l'imparagonabilità dei contenuti e del livello del discorso, per essere quella di Cassirer una grande e complessa filosofia che non avrebbe senso affiancare al modesto e circoscritto contributo del libro di Alleau, tuttavia non sono poche, in sede di consuntivo ultimo, le somiglianze tra questi due autori. C'è anzitutto evidente analogia tra il proposito di Alleau di « desostantivare » il simbolo e il concetto cassireriano di funzione (si pensi al saggio di Cassirer del 1910 *Concetto di sostanza e concetto di funzione*, che è come l'esordio di tutto il suo cammino teoretico). Entrambi gli autori poi si ispirano di continuo all'esigenza di ridare dignità al mondo del mito e del simbolo (Cassirer diceva del linguaggio originario, poiché in lui, come sappiamo, i termini simbolo e simbolico assumono una valenza tecnica speciale; Cassirer ad esempio chiama forma simbolica anche il concetto scientifico, per il quale invece Alleau preferisce parlare di sintema, in opposizione appunto a simbolo). Sia Alleau sia Cassirer vedono un mondo di senso autonomo nello strato mitico e simbolico dell'esistenza e rifiutano di assoggettarlo alle categorie del *logos* e della scienza. In questa stessa fase dell'esperienza vedono poi una sorta di passaggio obbligato, senza del quale neppure il mondo della scienza sarebbe potuto emergere. Entrambi notano il confinarsi, e anche il progressivo indebolirsi, delle forme simboliche originarie nell'arte, che qui conservano le valenze del linguaggio simbolico, ma anche testimoniano di un progressivo rarefarsi della capa-

cità simbolica (sebbene Cassirer celebri in questo fatto una « libertà » storica dell'uomo che Alleau, scrivendo ai nostri giorni, non può più così ottimisticamente condividere). Tra la metafora radicale di Cassirer e la logica dell'analogia di Alleau c'è poi ancora qualche nesso, sebbene la prima costituisca un tema ben altrimenti articolato, profondo, filosoficamente smalizzato rispetto alla seconda. Bisognerebbe peraltro aggiungere che in Cassirer, proprio la forza di una costruzione filosofica alta, complessa e organica, sembra inibire quei momenti di perplessità critica e problematica che in Alleau sono frequenti e che presentano acquisizioni occasionali e disorganiche, ma certo più avanzate e attuali rispetto a Cassirer. Non c'è dubbio che su ciò influisce anche la distanza di tempo nella quale i due autori si trovano a scrivere; è insomma naturale che noi sentiamo Alleau più vicino, nei suoi interrogativi e problemi, sebbene la sua costruzione teorica sia in sé poca cosa in confronto delle magistrali pagine cassireriane.

Ma veniamo infine a questa filosofia di Cassirer relativa al simbolo, così come è emersa dal suo saggio qui preso in esame. Per andare anche qui subito al cuore del problema, diciamo che la costruzione cassireriana si eleva sulla base di fondamenta che potrebbero definirsi aristoteliche e vichiane (o, se si preferisce, hegeliane). Ciò equivale a dire che Cassirer incarna compiutamente l'intero della metafisica occidentale, dalla quale egli, pur nel suo intento di ridare valore autonomo al mondo del mito e ad altre sfere di attività spirituale diverse dalla sfera teoretico-conoscitiva e scientifica, non si distanzia in alcun modo.

Ma perché, che c'entra Aristotele? Alla domanda si può dare rapida risposta solo se abbiamo cura di porce-

ne prima un'altra: quando, nella tradizione occidentale, nascono quelle « funzioni dello spirito » che Cassirer (e anche Croce, per riprendere un'osservazione già avanzata) assume come pacifiche? Non c'è dubbio che tali funzioni, assunte nelle loro differenze in certo modo irriducibili, nascono appunto con Aristotele (sulla base della preventiva strategia platonica). È Aristotele a distinguere, in modi noti, la teoria dalla prassi (dove il comprensibile ritorno del tema della prassi in tutta la riflessione contemporanea, da Marx al pragmatismo, all'irrazionalismo, al volontarismo, all'esistenzialismo, ecc.), così come è Aristotele a distinguere la scienza (*episteme*) dalla mera *techne* o sapienza pratica. Operazioni il cui scopo è appunto l'edificazione di un sapere teorico e scientifico « puro ». Nell'ambito di questo sapere, poi, è ancora Aristotele a dividere la filosofia prima dalla filosofia seconda, e infine queste due (filosofia e scienza) dall'ambito pratico-poietico della morale, della politica, della poetica e della retorica. Queste partizioni stabiliscono infatti che l'animo umano esercita differenti funzioni, le quali esigono una trattazione e dei principi di natura autonoma e diversa per poter essere adeguatamente comprese. Di qui anche quella fondamentale partizione che distingue tra il senso proprio o letterale delle cose e il senso improprio, metaforico, in una parola non vero.

A tutto ciò Cassirer si riporta con uno spirito critico largamente inadeguato. Egli intende bensì garantire il mondo del mito da un indebito imperialismo della ragione occidentale e dal dogmatismo della scienza, così come vede bene il carattere organico e globale del sapere delle origini, non ancora distinto intellettualisticamente, ma per far ciò non trova di meglio che riferire

tali distinzioni a « funzioni spirituali » diverse le quali, proprio in quanto tali, non fanno che ripetere, nel profondo, l'originario gesto metafisico di Aristotele. Si ripete insomma che lo spirito umano ha (è) queste diverse funzioni, assunte come un dato incontrovertibile e immediatamente verificabile, e non come il portato di una costruzione storica millenaria.

Se ora ci riferiamo anche a Vico, il senso del presente discorso trova un ulteriore chiarimento. È Vico infatti colui che, sulla base della distinzione aristotelica delle differenti funzioni dell'anima, pose tale distinzione stessa in un profilo storico-evolutivo. Arte e metafora, allora, non erano più soltanto funzioni differenti della spiritualità, ma modi di organizzazione dell'esistenza caratteristici delle umanità prefilosofiche e prescientifiche. Fu Vico a intendere il mondo del mito come mondo della autonoma fantasia, avvicinandolo, come anche ora sempre si fa, al mondo psichico del fanciullo. Fu ancora Vico a indicare nel mito un serbatoio di eventi mentali e di idee che sono indispensabili per la preparazione dell'uomo razionale e infine a indicare le leggi storico-psichiche dello sviluppo umano attraverso il successivo dominio di funzioni spirituali assunte in unità col procedere e l'evolvere dei segni del linguaggio; donde, per indicare solo un tema particolare ma non secondario e a noi ben noto, il declinare dell'arte nell'età della scienza, o la sua storica « morte », come poi avrebbe detto Hegel.

Tutta questa costruzione, che Cassirer senza esitazioni condivide, ci dice allora che l'« animale simbolico » di Cassirer ancora altri non è che l'« animale metafisico », che pretende di riflettere sulla sua propria storia e di svelarne la verità e il senso. Questa presupposi-

zione metafisica inficia di continuo il cammino teorico di Cassirer e spesso vanifica il suo tentativo di introdursi nel mito e nel simbolo con una mentalità libera e autonoma, in grado di percepirne senza distorsioni intellettualistiche e « umanistiche » la voce. È quanto ora cercheremo rapidamente di mostrare e di suffragare sulla base di alcuni passi del saggio di Cassirer, passi particolarmente significativi al riguardo. In tali analisi non è naturalmente da ravvisarsi un nostro puntiglioso quanto assurdo *animus pugnandi* nei confronti di Cassirer, rispetto al quale sarebbe difficile misurare il debito culturale che lega tutti noi alla sua opera, quanto invece l'esigenza di comprendere le difficoltà del cammino che stiamo compiendo e un possibile suggerimento, in forma negativa, sulla via da seguire per superarle.

Nel primo di questi passi esemplari Cassirer, parlando del linguaggio e del mito, sostiene, come fa più volte, che essi « non sublimano una realtà bella e fatta »: « non c'è un mondo di realtà già bello e pronto, quindi mito e linguaggio non sono semplici figurazioni della fantasia: essi sono per la coscienza primitiva rappresentazioni della totalità del reale ». Ha detto bene Cassirer? In realtà egli ci leva con una mano quello che ci ha dato con l'altra. Dice sì che il mondo del mito e dei simboli non è una semplice sublimazione fantastica (di qui la sua pari dignità epistemologica rispetto al mondo del concetto, per usare una terminologia di Alleeu); ma poi Cassirer, non solo limita implicitamente tale autonomia riferendola alla « coscienza primitiva », ma per di più già la definisce e la misura rispetto alla « totalità del reale ». Ora, la totalità del reale è un concetto mitico o un concetto logico? Bisogna rispondere che il concetto di totalità, non soltanto è evidentemente logico e

non mitico, ma è proprio il concetto sul quale si fonda la costruzione razionale e filosofica del reale, e la sua tipica universalità di sguardo e di discorso (di ciò avremo in seguito un ulteriore esempio).

È come se Cassirer dicesse: l'uomo del mito non è che abbia di fronte a sé le montagne, che sono quello che sono, ovvero ciò che noi, uomini razionali, sappiamo bene che sono, ed egli, da quel gran fantastico e sentimentale che è (o da quel superstizioso che è), le traveste immaginificamente e dice allora che si tratta di giganti o dell'Olimpo come sede degli Dei; il mito è una cosa seria e le sue parole non sono favole e invenzioni. Il mito ordina l'esperienza originaria in maniera autonoma ed è indispensabile nell'evoluzione umana; mai noi saremmo potuti arrivare a sapere che le montagne sono un fenomeno geologico, se prima non avessimo pensato, nell'età della fanciullezza della nostra stirpe, che esse sono giganti. Questo modo di pensare va rispettato e preso sul serio, così come infatti si rispetta la poetica psicologia dell'infanzia. Certo il loro è un modo « primitivo », ma anche autonomo e necessario, di vedere quelle stesse cose che io so ben altrimenti porre nella totalità del reale. Quelle parole favolose (ma serie) erano tutta la loro totalità del reale e, *per essi*, non c'era altro mondo che quello. S'intende che le cose non stanno così *per noi*, che alla « totalità del reale » siamo poi pervenuti, anche grazie a loro, con ben altra articolata sapienza. Col che la « totalità per noi » è ributtata in faccia all'uomo primitivo, che viene a essa commisurato. Per lui non c'era altra realtà, ecc., ma per noi ve n'è ben un'altra e indubitabile ed è in base a quella che noi ci riportiamo a lui e valutiamo e intendiamo il suo modo di pensare. Nonostante la « pari di-

gnità », ecc. Cassirer continua surrettiziamente e inconsapevolmente a tener per vera e per unica vera la concezione del mondo che la filosofia e poi la scienza hanno costruito: totalità di oggetti che si dispongono in un divenire secondo leggi. Sicché l'esperienza simbolica viene sempre commisurata a questo mondo surrettizio costruito altrove.

Vediamo ora un passo nel quale Cassirer si chiede come proceda il linguaggio originario che (come sappiamo) nel suo nominare rompe l'insieme caotico dell'esperienza e stabilisce, con un lavoro non di dilatazione ma di concentrazione, dei punti focali di significatività. Cassirer qui si chiede che cosa induca il linguaggio originario a « trar fuori determinate figure dal fluire della serie sempre uguale delle impressioni che colpiscono i nostri sensi, o che sorgono all'interno di noi dall'attività spontanea dello spirito e a indugiarsi in quelle figure e a improntare su di loro una determinata significazione ». Che è, dobbiamo però chiedere, « la serie sempre uguale delle impressioni che colpiscono i nostri sensi »? Forse che Omero avrebbe mai potuto concepire ed esprimere una proposizione del genere? Parole e idee come queste possono pronunciarsi solo a partire da Platone e da Aristotele. Il linguaggio originario e il mito non fanno certo nulla di impressioni sensibili, di serie, di decorrere sempre uguale e neppure di organi di senso che verrebbero, poi, colpiti. E allora delle due l'una: o Cassirer, da buon aristotelico e kantiano, pensa che questa struttura dell'esperienza che la sua frase delinea sia un dato universale in sé che cade nell'esperienza di ogni uomo e di ogni tempo, e allora egli anche pensa che il modo mitico di interpretare l'esperienza è un primitivo travestimento, un fraintendimento sia pur ne-

cessario e utile; col che l'autonomia di senso del mondo mitico, la sua eguale dignità, ecc., sono andati a farsi benedire. Oppure bisogna tener fermo alla verità dell'esperienza del mondo mitico, e allora bisogna prendere questo modo di ragionare di Cassirer per quello che in effetti è: un'indebita intrusione di concetti e, anzi, pregiudizi metafisici che opera in senso esattamente contrario alle intenzioni cassireriane di rivalutazione del mondo mitico. Cassirer vorrebbe cogliere l'originalità del mondo mitico e la peculiarità del linguaggio originario, ma nel far ciò non può mai liberarsi da quella che per lui è la verità e l'ovvia realtà di come stanno le cose: un darsi dell'esperienza attraverso impressioni che colpiscono le nostre capacità sensoriali le quali conferiscono una forma a questi supposti dati elementari.

In un passo successivo Cassirer espressamente descrive l'uomo della parola originaria: « È un uomo, per così dire, affascinato e prigioniero del contenuto dell'esperienza, preso così quale esso è a lui immediatamente presente ». Perciò quest'uomo « sente e conosce soltanto il suo immediato e sensibile presente, così soverchiante di potenza che dinanzi a questo ogni altra cosa dilegua ». « È come se, là dove l'uomo sta nel cerchio magico di questa intuizione mitico-religiosa, tutto il resto del mondo, per lui, fosse sprofondato e sommerso ». In verità, qui a esser « prigioniero » non è il supposto uomo del mito, ma proprio Cassirer: prigioniero dei suoi fantasmi metafisici. È proprio il suo intellettualismo astratto a essere così « soverchiante di potenza » da non renderlo minimamente consapevole che espressioni come « ogni altra cosa » e « tutto il resto del mondo » suonano qui del tutto indebite. Esse testimoniano dell'incapacità di tener fermo all'assunto

che pure Cassirer aveva all'inizio enunciato: assumere come norma la modalità dell'esperienza stessa che l'uomo fa, nella peculiarità del suo principio formatore. Di questa incapacità sono del resto già un segno eloquenti espressioni come « affascinato », « prigioniero », « sprofondato », « sommerso ». In sostanza è come se si dicesse che il mondo, in realtà, è pieno di tutte quelle cose che *noi* sappiamo e che la nostra scienza ha concettualmente determinato, ma lui, il povero uomo del mito, non se ne avvede proprio. Naturalmente, con tutto il nostro rispetto.

I medesimi concetti si trovano ribaditi anche in un altro passo. L'uomo del mito, dice Cassirer, « non sta di fronte al contenuto (dell'esperienza) in atteggiamento di libera riflessione ». Cioè, neanche a dirlo, non fa per nulla quello che facciamo noi, che analizziamo i dati della esperienza e li poniamo in connessione secondo leggi matematiche. La coscienza di quell'uomo, invece, è interamente « prigioniera di quel contenuto quale esso è nella sua immediata totalità ». Bisognerebbe però aggiungere che della « immediata totalità » quella coscienza non sa nulla, se Cassirer non gliela spiega. L'immediata totalità è il nostro sguardo a porla, nel suo osservare dall'esterno e con le sue categorie l'esperienza dell'uomo mitico. Il quale è definito come un uomo manifestamente chiuso nei suoi sogni (rispettabili), nelle sue chimere e nelle sue private illusioni, come già diceva Eraclito. È un uomo incapace di andare al di là del proprio naso (simbolico). « Per questo uomo, continua Cassirer, ogni altro essere o accadere è ormai come sommerso. Tutti i punti che congiungono il concreto contenuto intuitivo con la totalità dell'esperienza, come inserendoli in un ben articolato sistema, sono tronca-

ti ». Ciò che per noi è indubitabilmente reale è per lui sommerso e troncato. Egli non ha la minima idea che esistano cose come l'inflazione, l'isteria, la precessione degli equinozi, il complesso edipico e la legge della domanda e dell'offerta. Né si immagina lontanamente di dover collegare i suoi Dei momentanei con la « totalità dell'esperienza », cioè con un concetto metafisico o, come già si è detto, con il concetto metafisico per eccellenza. Col che però Cassirer è come se osservasse che l'uomo mitico non collegava la sua esperienza con cose che ancora, letteralmente, non c'erano. Cassirer non riesce mai a pensare davvero (il che è effettivamente difficile e costituisce una sorta di scandalo per la nostra ragione) che il mondo del mito è letteralmente, per quell'esperienza, tutto il mondo che c'è. Non ha senso alcuno contrapporre implicitamente a quel mondo un altro mondo, sollevato così, nascostamente, a mondo in sé che sempre c'è (anche se gli uomini del passato non lo sapevano e non lo potevano vedere, prigionieri, catturati, affascinati com'erano dalle loro evidenze immediate — chissà poi perché « immediate », che è come dire che essi non interpretavano affatto, per nulla « liberi » com'erano). Cassirer non riesce mai a pensare sul serio che l'universo di senso di quegli uomini era tutto il senso dell'universo.

La via dello sviluppo spirituale umano (dice Cassirer in un altro brano) doveva tuttavia accadere così com'è accaduta. Bisognava partire da una fede in una forza magica che era racchiusa nella parola per prendere progressivamente coscienza adeguata di sé. Questa coscienza gli uomini primitivi non ce l'avevano. Essi proiettavano, oggettivavano le loro stesse attività e funzioni spirituali. E così Cassirer fa suo il vecchio mar-

chingegno metafisico della « proiezione » di feuerbachiana (e prima ancora hegeliana) memoria. Gli uomini del mito non si avvedevano (non potevano avvedersi) che gli Dei che loro stessi si figuravano erano il risultato di una sorta di lanterna magica che stava nel loro spirito: erano loro a proiettare nel mondo le figure degli Dei, e così, come già si è osservato, essi prendevano lucciole per lanterne. Ciò in ultima analisi significa: gli Dei non esistono e non sono mai esistiti, salvo che nella fantasia inconsapevole di quei poveracci che ci hanno preceduto nel destino storico dell'umanità. Ciò che esiste sono le leggi psichiche della proiezione e della oggettivazione che sollevano la coscienza ad autocoscienza. Gli uomini del mito, ignari delle loro ipostasi, propriamente non sanno quel che si fanno, e adesso glielo insegniamo noi con la scienza nuova. Noi che siamo nella verità, essendo risaliti dal prodotto alla causa, dall'effetto alla funzione, noi che sappiamo che la cosa sta in termini trascendentali, possiamo allora collocare quegli uomini sprovveduti (ma necessari) al loro giusto posto nella storia complessiva dell'uomo, riconoscendo i loro meriti in uno con i loro limiti.

Data questa china di pensiero, non è allora strano che Cassirer a un certo punto citi un passo di Max Müller in cui si sostiene la ben diffusa sciocchezza secondo la quale gli Dei non sono che una metafora e una antropomorfizzazione dell'esperienza naturale, un'indebita umanizzazione della realtà (che noi invece sappiamo ben vedere in modo « oggettivo »). Cassirer non ha nulla da obiettare, perché in sostanza, sebbene in modi assai più raffinati, non pensa in modo diverso.

Veniamo all'ultimo passo. Si tratta della legge, a noi già nota, che regola il funzionamento della metafo-

ra radicale: la parte per il tutto (*pars pro toto*). Anche in questo punto, essenziale e centrale per tutto il discorso di Cassirer, il *tutto* ricompare nel modo più indebito. È come dire che la metafora radicale funziona in base a una legge i cui componenti non le appartengono affatto. Il tutto infatti non è una metafora, radicale o non radicale, poiché è un, o il, concetto della ragione. La metafora radicale dovrebbe porre originariamente i particolari, poiché neppure quelli ci sono, eppure essa dovrebbe già porre anche il tutto (per poter porre quelli al posto di questo). Il tutto in realtà glielo regaliamo noi: dimostrazione del fatto che anche noi, quanto a proiezioni e ipostasi inconsapevoli, ci sappiamo fare. Naturalmente la questione è di grande portata, poiché essa infirma tutto il procedimento teoretico seguito da Cassirer nel saggio che stiamo esaminando. Si ricorderà che egli voleva fondare il procedimento logico-induttivo del concetto risalendo alla funzione originaria del linguaggio mitico. È tale linguaggio che pone dapprima i particolari concreti perché poi la ragione possa astrarre da essi gli elementi universali, connettendo, dice espressamente Cassirer, questi particolari con il tutto dell'esperienza e della realtà. Abbiamo così il concetto, dice ancora Cassirer, in cui i particolari vengono mantenuti nella loro peculiarità e tuttavia vengono insieme integrati sinteticamente nella totalità. Ma questo modo di ragionare funziona solo, e una volta di più, dal punto di vista del concetto e della totalità già istituita e, per così dire, imposta. È solo dal punto di vista metafisico della totalità che noi possiamo dire che il linguaggio originario, nel suo far nomi e determinare, dà luogo a delle « parti ». Il linguaggio originario non può in realtà saper nulla di parti, di individui, poiché

neppure ha nozione del tutto o della specie. Checché faccia, il linguaggio originario o mitico non fa questo. La descrizione di Cassirer non è che l'indebita traduzione metafisica di ciò che noi *pensiamo* che il linguaggio mitico faccia, sicché anche si renda possibile quel fare che è il nostro. Il concetto si costruisce degli antenati a suo uso e consumo; disegna un luogo di fantasie ed errori (necessari e rispettabili) perché possa emergere e trovare conferma la sua verità. Che è la presupposta (e mai avvertita come tale) verità del tutto.

Al tirar delle somme bisogna allora dire che Cassirer continua a confrontare il mondo d'esperienza del mito, del simbolo, del linguaggio originario con tutt'altro mondo che è quello della nostra esperienza e della nostra cultura. Egli afferma la validità di principio di ogni mondo d'esperienza, ma accanto a ciò egli lascia vigere l'altra convinzione che dice: c'è peraltro la realtà come un tutto, come totalità organicamente connessa, c'è il tutto della realtà. Così pure egli lascia vigere una concezione conoscitivo-dualistica che oppone il supposto darsi caotico della sensibilità alle forme e funzioni simbolizzatrici dello spirito (parola tanto spesso pronunciata, ma mai chiarita, se non con la tautologia secondo cui spirito è l'insieme delle funzioni formatrici o simbolizzatrici). A seconda di come queste funzioni funzionano, o di come queste forme formano il « materiale » sensibile, abbiamo diverse organizzazioni simboliche dell'esperienza. Il che equivale a dire che in Cassirer, non meno che in Alleeu e anzi senza neppure quei momenti di riflessione critica che in Alleeu abbiamo pur trovato, il simbolo è un prodotto (trascendentale) dell'uomo. Anche in Cassirer si va ovviamente e senza problemi dall'uomo al simbolo.

Ma « uomo » poi, noi dobbiamo pur chiedere, cos'è? Se « uomo » è l'ente caratterizzato dalla funzione simbolica, non si incorre allora in un rinvio senza soluzione di continuità o in un circolo vizioso? Dall'uomo si va al simbolo, ma poi dal simbolo si deve tornare all'uomo, per poter dire che cosa l'uomo è. In questo circolo si aggirano peraltro tutte le scienze umane, nel loro procedere empirico. L'uomo è preso come una parte del mondo, come un ente fra la totalità degli enti. Però l'uomo ha in più la funzione simbolica (lo « spirito », dice Cassirer), ovvero, come si diceva tradizionalmente, l'anima. Però la funzione simbolica non è un organo, così come possiamo dire che un animale ha quest'organo in più rispetto a un altro; la funzione simbolica non è un ente in più che l'uomo ha; essa non sta affatto nella totalità degli enti, non è qualcosa di esibibile, di ostensibile, così come noi possiamo indicare: vedete, l'uomo ha il naso (manifestamente per tener su gli occhiali, come diceva Voltaire, a riprova della bontà e provvidenza divina) e poi le orecchie, le mani e la funzione simbolica. Quest'ultima non si vede, non si tocca, non si sente, non sta lì davanti e non occupa spazio. Non è indicabile, ma anzi è per essa che ogni altro ente viene visto, discriminato, indicato; è proprio per lei che ci è possibile parlare degli enti e della totalità degli enti, siano essi Dei o elettroni o altro ancora. È proprio quella funzione che ci dà il mondo, le cose del mondo e poi l'uomo stesso come cosa tra le cose del mondo.

L'uomo si trova così in una posizione essenzialmente ambigua e ubiqua: egli è quella parte di un tutto che ha però la chiave significativa del tutto; sta dentro il circolo della totalità, ma anche orla questo circolo, ne è

l'occhio, il punto di vista, la prospettiva esterna; è un animale tra gli altri animali, con la funzione simbolica come sua caratteristica, ma questa funzione deve essere anche estranea e diversa da ogni ragionamento o classificazione degli enti come animali e altro, perché è lei che consente di nominare e di parlare di qualsiasi cosa di cui si parli. Anche l'animale umano emerge infatti per questo nominare.

Il fatto è che tutte le parole tra le quali ci stiamo aggirando con tanta perplessità e difficoltà (mondo, uomo, animale, spirito, anima, simbolo, funzione, ecc.) vengono prese proprio così come la metafisica le ha da millenni edificate, come oggetti di una riflessione razionale inconsapevole dei propri fondamenti; cioè vengono prese come quegli oggetti che si sono imposti al pensiero proprio rimuovendo, cancellando e obliando ogni altro modo di pensare, di esperire e di avere il mondo.

Cassirer nutriva l'ammirevole intenzione di rivalutare e ripensare questi « altri modi » di avere il mondo e ha condotto questo suo progetto con grande tenacia ed erudizione teorica. Non ha però potuto impedirsi di restare a sua volta catturato dai concetti fondamentali della tradizione metafisica e dalla mentalità, dai modi di pensiero che in tale tradizione sono fatalmente iscritti.

CAPITOLO 4

LA SIMBOLICA DI FRIEDRICH CREUZER

Alle due testimonianze di Alleau e di Cassirer, che pur avendoci insegnato molto non offrono vie d'uscita alle nostre aporie, diamo ora un seguito con una sorta di cammino a ritroso; cammino che chiama in causa quell'autore, già occasionalmente nominato, al quale si deve il nome e il primo progetto di una « simbolica generale ». Si tratta di Friedrich Creuzer. La sua monumentale opera, *Simbolica e mitologia dei popoli antichi*, apparve nel 1810 in prima edizione; una seconda edizione è del 1819 e una terza uscì tra il 1839 e il '42. Perché ci rifacciamo a Creuzer, al di là dell'ovvio motivo che egli viene considerato e di fatto è il padre e il creatore della simbolica? Ciò che è presumibile che Creuzer possa offrirci è una via alternativa rispetto a quella di Alleau e di Cassirer (per molti tratti, come si è visto, simile) e più in generale rispetto al modo contemporaneo di intendere il simbolo. Come vedremo, non è così pacifico, in Creuzer, che si debba andare dall'uomo al simbolo, così come egli espressamente contesta (già nel titolo della sua opera) che il simbolo sia un elemento o uno strumento del mito. La sua tesi generale è anzi opposta: in ogni senso il simbolo precede il mito; col mito il simbolo anzi declina e impallidisce, comincia a perdere il regno della terra. Per questo

Creuzer non intitola il suo lavoro, come sarebbe più giusto per la mentalità corrente, « mitologia e simbolica », ma proprio il contrario.

Chi era Creuzer? Filologo, mitologo ed erudito tedesco dell'inizio dell' '800, Creuzer non era un filosofo, ma i suoi scritti influenzarono profondamente due dei massimi rappresentanti dell'idealismo tedesco come Schelling e Hegel che ampiamente lo utilizzano e lo citano con rispetto. Ma Creuzer, tipico esponente del romanticismo tedesco, rappresentò anche un caso culturalmente clamoroso nel suo tempo. La sua opera venne accanitamente avversata dalla filologia ufficiale e diede origine, per oltre un decennio, a polemiche roventi. Come romantico Creuzer appartenne al gruppo di Heidelberg che in particolare Alfred Baeumler distinse e anzi per certi versi oppose al più noto e universale romanticismo della scuola di Jena. Per un inquadramento storico e biografico del nostro autore è opportuno far riferimento al fondamentale scritto di Baeumler ora tradotto,¹ nonché all'Introduzione a questo volume composta da Giampiero Moretti. Qui ci limiteremo invece a qualche semplice notazione di carattere generale, funzionale al nostro cammino.

L'elemento di novità, il cui impatto fece esplodere le polemiche sopra ricordate, elemento di cui Creuzer non fu forse del tutto consapevole nella elaborazione del suo lavoro, può essere riassunto con una efficace formula che così suona: Creuzer inaugurò lo sguardo a Oriente. Ciò in genere significa: Creuzer fu il primo (sulla scorta di Herder e diversamente dalla immagine

¹ A. BAEUMLER, F. CREUZER, J.J. BACHOFEN, *Dal simbolo al mito*, Milano, Spirali Edizioni, 1983.

del mondo classico che derivava da Winckelmann) a comprendere quelle verità che Nietzsche doveva ripetere (con non minore scandalo per la cultura filologica ufficiale) sessant'anni più tardi: che i greci sono più antichi di quanto comunemente si creda e poi che dietro di loro non sta affatto l'uomo delle selve e il bestione vichiano, ma stanno innumeri e altissime civiltà e culture. Nietzsche (attraverso Bachofen e altre vicende che Moretti brillantemente ricostruisce) ereditava così il senso del lavoro di Creuzer e più in generale dei romantici di Heidelberg, il loro comune riferimento a una cultura « materna » e terrena, antecedente la cultura « paterna » e olimpica, che a suo modo Nietzsche esemplificava con la nota opposizione tra dionisiaco e apollineo. Guardare a Oriente significava allora aprirsi la via a una ricostruzione genetica della cultura greca e poi occidentale, rivolgendo lo sguardo a culture essenzialmente simboliche, in un senso che già i greci dovevano fraintendere, obliare e, in certo senso, tradire, sebbene essi stessi fossero consapevoli del debito che li legava alle civiltà del vicino Oriente (ma dal quale anche, e giustamente, si distinsero per quelle peculiarità che caratterizzavano la *loro* civiltà e cultura).

Nello sguardo a Oriente è allora anche implicito uno sguardo *da* Oriente; il primo germe della capacità di guardare i greci da un luogo altrove e alternativo. È con Creuzer che si comincia a dubitare dell'unicità e indiscutibile superiorità della verità greca, dell'umanità (dell'umanità civile e « superiore ») in quanto umanità greca. Il che fa da sé intuire perché i filologi classici del tempo di Creuzer e poi del tempo di Nietzsche non dovessero mostrarsene troppo entusiasti: il fondamento stesso della loro scienza (e più in generale della

scienza) veniva posto in questione; lo stesso rigore della metodologia filologico-storica era revocato in dubbio, diventava *un modo* della verità, ma non più *la* verità assoluta del mondo e del passato del mondo; modo della verità che si rivelava problematicamente incongruo, quando si trattava di comprendere civiltà che non si erano fondate sui principi ispiratori della civiltà greca; in una parola: modo che si rivelava incongruo se si trattava di applicarlo all'universo del simbolo, in quanto estraneo alla mentalità greca e alla sua organizzazione etica, politica, sociale e culturale. Il nostro tradizionale rigore non vale più nulla di fronte a uno sguardo che ci guarda da altrove, a partire da altri sensi e fondamenti. Al suo posto si imponeva invece l'inquietante problema della provenienza dell'Occidente, al di là di come, da sempre, l'Occidente narra, a suo modo, uso e consumo, la propria origine e genealogia.

In tutta questa rivoluzione era implicito che uno studio del simbolo come mera costruzione intellettuale e culturale, come funzione o proprietà ovviamente « umana », come semplice caratteristica antropologica, doveva apparire inadeguato o addirittura errato. Il simbolo non poteva più essere così semplicemente riportato alla fantasia dell'uomo, alla sua attività mentale; il simbolo faceva invece esplodere questioni assai più inquietanti che coinvolgevano anzitutto il rapporto che l'uomo intratteneva col mondo e con i suoi simili, e infine con gli Dei, in epoche in cui non c'era e neppure era immaginabile un concetto di cultura, di mondo e di uomo quale è quello che noi coltiviamo da oltre due millenni, spesso con la palese oppure inavvertita certezza della sua universalità e indubitabilità. Tutto ciò, come vedremo, è quanto meno implicito in

Creuzer, il quale peraltro non ha esercitato e tuttora non esercita un'influenza adeguata (o addirittura un'influenza qualsiasi) sulle scienze umane e sulla riflessione filosofica e scientifica relativa al problema del simbolismo. Creuzer venne presto dimenticato. La sua influenza continuò per vie nascoste e marginali, rispetto alla cultura ufficiale (per esempio attraverso Bachofen e Nietzsche, a loro volta e per gran tempo « inattuali » o infine mal compresi e utilizzati). Il nome di Creuzer scomparve, oppure si conservò come anche oggi si conserva (la citazione a suo tempo riferita di Alleau ne è un esempio): sbrigativo richiamo della memoria per citare il « padre della simbolica »; richiamo che qui si arresta e indirettamente testimonia della sostanziale ignoranza della sua opera.

Noi non affronteremo naturalmente l'immensa mole della *Simbolica* di Creuzer (cosa che sarebbe superflua per i nostri scopi), opera di grande erudizione che può tranquillamente definirsi, da questo punto di vista, irrimediabilmente invecchiata e largamente inattendibile. Ci occuperemo invece del progetto e delle idee generali che la informano, in particolare in riferimento al nostro tema. Tali elementi si trovano efficacemente raccolti da Creuzer nel primo capitolo del suo lavoro (poi divenuto mera « appendice » nella terza edizione, forse a sancire un'avvenuta pacificazione con la filologia ufficiale, spentosi il divampare delle polemiche, o perché, venuta meno l'eco di queste, Creuzer giudicava questa parte teorica ormai scontata; in realtà essa contiene il suo contributo ancora attuale e vitale). Tale capitolo si intitola: *Simbolica e mitologia. Descrizione generale dell'ambito simbolico e mitico*.²

² Le citazioni sono tratte dal secondo volume di *Dal simbolo al mito*, cit.

Il primo paragrafo del suddetto capitolo introduttivo risponde implicitamente, e in modo invero singolare, a una domanda che già più volte è affiorata nel corso del nostro cammino: come possiamo inserirci nel mondo del mito? Di fatto Creuzer non pone la questione, ma avanza una proposta non poco stupefacente. Egli si propone da principio di indagare le « Esigenze e il modo dell'insegnamento nella preistoria ». Questo esordio, per dir così, pedagogico stupisce. Vien fatto anche di chiedersi che c'entri l'insegnamento con la preistoria, un tempo nel quale non vi erano certo né scuole né dottrine, né in generale una cultura intellettuale che l'insegnamento potesse trasmettere. Eppure Creuzer cerca proprio di aprirsi la via verso il simbolo (e verso il mito) sul filo di un domandare pedagogico e didattico.

Dice Creuzer (e queste sue osservazioni ci riportano subito ad analoghe considerazioni da noi conosciute in Usener e in Cassirer, probabilmente inconsapevoli della portata di questo loro debito): quando pensiamo alla cultura e più in particolare alla religione greca, noi ci riferiamo a un materiale di straordinaria ricchezza e complessità, a una tradizione fiorente che ha dato all'umanità, in questo campo, i suoi capolavori. Tutto questo però indica nel modo più evidente che noi non ci riferiamo a una dimensione originaria dello spirito greco. La mitologia greca con la sua caratteristica fantasiosità, ricca di narrazioni e modi ciarlieri, questo mondo di favole in cui ci imbattiamo in divinità lucenti, abbaglianti nel loro splendore di forma e di significati, questa sovrabbondante ricchezza di immagini e di linguaggio non può essere nata di colpo. Dobbiamo dunque presupporre una zona più originaria e arcaica dello spi-

rito umano, meno ciarliera, più silenziosa, ignara di tante finzze linguistiche e anzi in possesso di un linguaggio assai meno ricco se non addirittura rozzo e primitivo (si noti anche in Creuzer la connessione tra mito e linguaggio, da noi già ampiamente incontrata). Ora, in questa età più silenziosa e raccolta, come doveva o poteva esercitarsi la formazione religiosa degli spiriti?

Con questa domanda Creuzer tenta uno sguardo al di là del mondo della mitologia greca classica a tutti nota; è così che egli comincia a sondare il profondo dell'anima greca, per poi mostrarci che essa viene da altrove e che il suo fondo ha un'origine asiatica; così egli dà inizio allo sguardo ad Oriente, che, come si è detto, avrà come conseguenza anche uno sguardo da Oriente nei confronti di quell'Occidente che noi siamo divenuti.

Al centro dell'attenzione di Creuzer si pone dunque la funzione sacerdotale nell'età arcaica e preistorica. Era tale funzione infatti a essere, per quel che ne sappiamo, lo strumento essenzialmente formativo per la costituzione del popolo, della stirpe, e delle sue credenze e dei suoi riti e costumi. Il sacerdote è il maestro dell'umanità preistorica, ignara di lettere; la religione rappresenta lì il tutto del tessuto etico-spirituale della vita. Scrive Creuzer: « Questi sacerdoti, posti di fronte a un popolo così povero di linguaggio, con quali pretese potevano accostarglisi? Non certo con il presupposto di una grande scorta di concetti e di una spigliatezza spirituale che è collegata alla prima. Il ragionamento e tutto quel che richiede una pratica dialettica era qui così poco al proprio posto che persino la più semplice proposizione del pensiero discorsivo doveva restare senza ef-

fetto. Attraverso una comunicazione diretta non vengono educati uomini in quelle condizioni e la via diretta della dimostrazione non è qui la più breve. La luce purissima della più trasparente conoscenza deve anzitutto rifrangersi in un oggetto materiale affinché colpisca la vista soltanto nel riflesso. Solamente il grandioso può destare dal torpore di un'ottusità semianimalesca. Che cosa c'è dunque di più importante qui dell'immagine? La verità di un insegnamento salvifico, che andrebbe perduta lungo l'ampio percorso del concetto, raggiunge immediatamente il proprio scopo nell'immagine. Lo spirituale, concentrato nell'istante di uno sguardo e nel punto focale dell'immediato e del manifesto, stimola gli animi incolti più di una istruzione accuratissima ».

Alla cultura discorsiva (dialettica, concettuale) Creuzer oppone dunque una più originaria cultura immaginativa (simbolica). Non possono naturalmente sfuggirci due aspetti del ragionamento di Creuzer sui quali abbiamo in precedenza già appuntato le nostre critiche: la teoria della proiezione o ipostasi degli oggetti spirituali così che essi possano, riflettendosi sull'uomo, renderlo consapevole delle sue operazioni; nonché l'idea di un'umanità primitiva e quasi animalesca quale Vico aveva già avanzato. Ma il punto essenziale sia per Creuzer sia per noi è la nitida distinzione tra concetto e immagine (colti nelle loro funzioni largamente culturali e formative), nonché l'idea della esistenza di un vero e proprio linguaggio simbolico più antico della parola del linguaggio discorsivo. Questa maggiore antichità è attestata da Creuzer sia con considerazioni interne alla natura propria del concetto e dell'immagine, sia con una serie di testimonianze erudite (delle quali non è fatta qui questione; basti ricordare che il

materiale filologico sul quale Creuzer ha basato le sue ipotesi è stato ai suoi tempi fatto oggetto di numerose critiche; noi però non ci occupiamo della fondatezza storico-filologica delle tesi creuzeriane, ma del loro peso teorico in relazione al problema del simbolo; possano dunque accantonare ora e in seguito il problema).

Qual è però il carattere dell'antico discorso simbolico? Anzitutto e certamente la brevità. Il parlare simbolico è un parlare per motti, per brevi espressioni, principalmente per nomi (si ricordi il nominare originario di Usener e di Cassirer). Il simbolo è caratterizzato dalla « immagine abbagliante di una parola essenziale », efficacemente sintetica. Tutto questo, dice Creuzer (ed è un'osservazione capitale, punto di svolta fondamentale di tutta la sua concezione), non aveva niente a che fare col bello e con l'arte. Il sacerdote preistorico con l'abbagliante forza simbolica del suo linguaggio mirava a cogliere l'essenziale dell'esperienza religiosa e formativa. Questa sua forza espressiva non va confusa assolutamente con l'espressione poetica e artistica. E ciò, oltre che per ragioni intuitivamente intrinseche a quel mondo originario di esperienza, anche per un motivo di solare evidenza (che diviene tuttavia tale solo nel momento in cui Creuzer ha il merito di coglierlo con l'originalità della sua riflessione): che furono appunto i greci, i greci dell'età matura, a compiere l'invenzione del simbolico artistico o dell'arte simbolica. Questa è anzi proprio la caratteristica che tutti riconoscono come propria della spiritualità greca classica, quel tratto che pone questo popolo al vertice della storia dello spirito umano e che lo rende pressoché imparagonabile con altri popoli e civiltà a noi noti. La poesia, la scultura, l'architettura hanno toccato nei greci una perfezione

simbolico-estetica che nessun altro popolo, prima o dopo, ha saputo attingere. Ma gli stessi greci, prima di divenire quello che sarebbero divenuti nell'età del loro classico splendore, ignorarono il connubio tra simbolica ed estetica. Ed è peraltro anche un fatto che, là dove ci imbattiamo in esempi di espressioni simboliche preistoriche per quel tanto che la tradizione ce le ha conservate, possiamo facilmente osservare che la forza abbagliante dell'immagine, la capacità di dire sinteticamente le cose essenziali, ecc., non è affatto accompagnata da una forma bella, ma anzi, al contrario, è spesso caratterizzata da aspetti che ai nostri occhi appaiono stravaganti, eccentrici o addirittura mostruosi (strane forme espressive, connubi di animali spropositati, ecc.). Assistiamo così a quella svolta che doveva allontanare Creuzer dalla concezione della grecità che peraltro egli aveva alle spalle e per molti versi amava, la concezione winckelmanniana, alla quale Nietzsche, con la rivelazione del dionisiaco, cioè di un fondo tragico, smisurato, non ancora apollineamente individuato, della spiritualità greca arcaica, avrebbe dato il colpo di grazia. La mossa vincente di Creuzer è proprio essenzialmente racchiusa in questo gesto che dirime ogni confusione tra simbolico ed estetico; una mossa, come vedremo, ricca di molte conseguenze.

Vediamo più da vicino il discorso simbolico preistorico; esso non si cura di creare forme belle, ma che cosa allora esso faceva nella sua brevità e nella sua immagine abbagliante? qual era il suo oggetto precipuo? di che parlava il simbolo originario? Il discorso simbolico originario, dice Creuzer, aveva come oggetto la rivelazione, esso era un rivelare. Il simbolo non aveva lo scopo di informare, di trasmettere messaggi e nozioni, co-

me accade invece prevalentemente con il linguaggio discorsivo. Proprio per ciò, possiamo a nostra volta osservare, l'idea molto attuale di ridurre ogni parola e segno dell'uomo a una semiotica della comunicazione, a una relazione, essenzialmente riducibile nei termini di codice, messaggio, locutore, destinatario e simili, questa ingenua e inavvertita metafisica del segno e dell'informazione (persino comica nella sua pretesa di applicarsi a oggetti come l'arte, il sacro, ecc.) la quale assimila ogni senso e ogni significato ai modi comunicativi dell'uomo della cultura e dell'informazione di massa che non conosce e quasi più non capisce altri segni da quelli del giornale e del video, questa semiologia psicosociale e intellettualistica non può che rivelarsi inadeguata a comprendere il simbolo e l'esperienza simbolica e perciò destinata a dire sul simbolo, e più in generale sul mito, o un cumulo di superficiali banalità o vere e proprie sciocchezze.

I simboli originari, dunque, rivelano, la loro funzione è manifestativa. Ma come comprendere questa affermazione? Essa rinvia a una complessa esperienza, alla quale, come già sappiamo che diceva Alleau, l'uomo d'oggi non è più avvezzo. Non basta la semplice nozione che viene qui trasmessa attraverso una distinzione di mere parole (che cosa fa la parola discorsiva? *comunica*; e la parola simbolica? *rivela* — ecco ora è chiaro e sappiamo già tutto quel che c'è da sapere). La questione è ben altrimenti complessa e noi dobbiamo sforzarci di avvistare una dimensione della parola che non è affatto quella che è abituale per noi, o per le nostre teorie e opinioni sul linguaggio.

Creuzer ci avvicina a tale comprensione nel momento in cui afferma: « Nella mentalità arcaica chi parla

anzitutto non è l'uomo, ma è la natura ». Egli mette così a fuoco il punto essenziale della questione. Egli prende le mosse dalla prospettiva contraria a quella che ci è familiare e comune, la quale ha già, non si sa come, deciso che chi parla, in ogni caso, è l'uomo. Qui si dice l'opposto: chi parla e rivela è proprio colei che noi riteniamo invece come l'essenzialmente silenziosa, e anzi come il più comune oggetto (non mai soggetto) dell'enunciazione. La natura parla agli uomini mediante segni. Non a tutti dapprima, ma solo a coloro che per primi comprendono il suo linguaggio, agli iniziati al suo linguaggio, ai suoi segni e ai significati di questi segni. È così che nascono appunto i sacerdoti: coloro che intendono il linguaggio degli Dei. Anche Vico si era espresso in termini simili: gli uomini primitivi, nella loro grossolanità, prendevano i fenomeni naturali (per esempio i fulmini) come segni. Creuzer però è più prudente. Come fa Alleau nei suoi momenti migliori, Creuzer prende sul serio la testimonianza degli antichi, in quanto genuina espressione della loro esperienza della verità. E per gli antichi vero era anzitutto questo: che la natura, di sua iniziativa, aveva parlato agli uomini. Ciò non è in fondo così strano come a noi a prima vista appare. Se noi immaginiamo gli uomini primitivi come bestioni che percorrono sgrufolando le selve, dobbiamo pur ammettere che qualcosa sia venuto a loro in forma di segno e di linguaggio, letteralmente in forma di rivelazione, perché poi essi potessero assumerlo e trasformarsene come coloro che parlano. In questa originaria relazione dell'uomo col mondo sotto il profilo del segno rivelativo e del dicibile è abbastanza indifferente dire che è l'uomo che parla o che è il mondo che parla nell'uomo: le due cose sono una, orlo di una me-

desima apertura, di un medesimo evento (di una medesima *Lichtung* direbbe Heidegger). Che questo evento venga nominato come « natura » non è allora per nulla stravagante, se ci riferiamo qui alla natura come a ciò che coinvolge e avvolge l'uomo, come a ciò entro cui l'uomo stesso cresce e si manifesta e si rivela, e non certo come oggetto delle scienze e di un sapere conoscitivo-concettuale. In tale prospettiva (possiamo ancora intendere per questa via indiretta) è assai più sensato dire che la natura ha parlato all'uomo, che egli ha avvertito la rivelazione dei suoi segni, che non il contrario, cioè che è l'uomo che ha parlato. Una tradizione più articolata e più raffinata dirà poi che sono gli Dei ad aver parlato all'uomo, ad avergli donato i segni, il che non fa che ripetere il senso di quell'esperienza originaria alla quale cerchiamo di riportarci.

Cade a questo punto un'osservazione assai importante. Non sto dicendo, avverte Creuzer, che per gli uomini primitivi la natura è animata, è un grande animale che parla e simili (proprio questo invece pensava Vico). Questi sono raffinati filosofemi che potranno emergere solo con i pitagorici e con Platone. L'uomo delle origini non sa nulla di simili speculazioni, non conosce l'anima e non può collocarla nei cosiddetti fenomeni naturali. Qui si fa invece più semplice e immediato (ma non certo facile da comprendersi davvero) riferimento alla rivelazione del fulmine e della pioggia, del fuoco e delle stagioni, ai loro segni espressivi che si fanno parola nella nominazione sacerdotale, avvertita come la nominazione di un Dio che parla nell'uomo estatico, come la rivelazione del sacro nell'uomo che la riconosce e che così, appunto, diviene uomo e si sa come uomo. « Così, dice Creuzer, si sviluppa l'antica cre-

denza, tra un timore che opprime e insieme una consapevolezza di sé che cresce ».

L'uomo parla con gli Dei attraverso la voce della natura, oppresso e insieme esaltato da questo evento per il quale solo a lui la natura si rivela come linguaggio. Solo l'uomo gode del privilegio, sulla terra, di trattare con gli Dei (congeneri con loro, come dice ancora Pindaro) « che gli resero comprensibili e chiari il passato e il futuro, la notte attraverso i sogni e di giorno tramite uccelli, viscere della vittima sacrificale, vapori dalla profondità della terra, oppure nelle querce consacrate come anche grazie a improvvisi segni (*symbola*) di ogni genere ». La comunicazione dell'uomo con gli Dei, con la natura, è letteralmente la nascita dell'uomo e del mondo, il *venire al mondo* dell'uomo.

Il primo ufficio del sacerdote è dunque quello di dare i nomi, di nominare gli Dei, così indicandoli. Poi, dice Creuzer, vi fu un recitar preghiere, invocazioni concise (quegli appellativi delle divinità che ancora i greci dell'età classica ripetevano e arricchivano): « la preghiera fu una radice essenziale dell'insegnamento antico. La sua forma originaria fu l'accennare e il rivelare ». Questo motteggiare breve e conciso dava vita alle sentenze: « il sacerdote ammaestrava, se esponeva un'idea in una sentenza enigmatica », cioè in una forma oracolare. « E ammaestrava anche quando *indicava* nella potenza degli elementi i potenti Dei, quando *mostrava* i segni del cielo e le figure delle stelle, quando *esibiva* il contrassegno del divino nelle interiora della vittima sacrificale, quando *seguiva* le invisibili tracce di un sogno e quando infine *teneva unito* l'avvenimento raro, imprevisto, e la circostanza straordinaria. Questa istruzione sensibile, questo mostrare e indicare costituì il

primo aiuto che il più saggio offriva alla massa rozza, ma in cerca di ammaestramento. Questi discorsi non erano dimostrazioni, e non potevano esserlo, né dottrine del divino secondo un sistema coerente ».

Passo fondamentale. Se noi raccogliamo, dopo il rivelare e l'accennare, i termini posti in corsivo, abbiamo l'intero della sfera del simbolico secondo Creuzer (indicare, mostrare, esibire, seguire, tenere unito — dove poi quest'ultimo nascostamente allude proprio al simbolo: *ymballein* significa infatti unire insieme). Tutta questa attività non era una mitologia, o una teologia, una dottrina del divino, una dimostrazione, ma piuttosto una *mostrazione* che educava e ammaestrava i sensi, in modo concreto e diretto, che insegnava a « vedere » (il Dio, la sua rivelazione, i suoi segni). Il sacerdote è originariamente un esegeta, un sacro interprete. La sua attività si concentra nell'indicare. Si ricordi Hölderlin, in una poesia tanto più significativa se teniamo presente il commento famoso che Heidegger ne ha dato: « Noi siamo un segno che nulla indica... ». La questione del nulla, che pure è di decisiva importanza, non può esser posta qui; interessa invece l'identificazione dell'essenza dell'uomo con l'indicare (che, Heidegger ripete a sua volta, non è un dimostrare). L'uomo in quanto indice è letteralmente un segno degli Dei. L'uomo dappprincipio è uomo in quanto è originariamente coinvolto nell'operazione ermeneutica, esegetica, dell'indicazione del Dio.

Questo indicare, osserva Creuzer, si serviva di segni oscuri e incerti, segni che dovevano essere decifrati, sicché il sacro interprete diviene veggente e indovino. È così che il Dio (come abbiamo letto in precedenza) dà all'uomo il senso del presente, del passato e del

futuro, il senso del tempo nel quale, interpretando, l'uomo letteralmente cade. Per ricordare ancora Pindaro, là dove egli dice che unica è la stirpe degli Dei e degli uomini, poiché comune è la madre (la Terra) donde traggono il respiro ambedue, il poeta espressamente aggiunge che ciò che li divide è appunto il tempo: eterni e immortali i primi, mortali e figli dell'attimo che subito passa i secondi. Come veggente il sacerdote esprime simbolicamente i suoi detti in sentenze esse stesse oscure ed enigmatiche. L'ammaestramento originario non è un fornire nozioni chiare e distinte; è invece un aprire l'ascolto, un far luogo sollecitando l'attenzione, un insegnare ad « avvertire » e cioè esso stesso suona come avvertimento e monito che sollecita la riflessione e la ricerca. Dice bene Creuzer: « qui siamo ben lontani dalla comprensibilità di una sapienza concettuale appresa ». L'eco di questa antichissima tradizione del detto oracolare (e in questo senso simbolico) trascorre dalle sentenze dei famosi Sette Saggi sino a lambire l'orlo della parola filosofica, alla quale si deve l'inizio della direzione contraria che porterà, con aperta consapevolezza già in Aristotele, avversario dei *mythoi* che ancora racconta Platone, proprio a una sapienza concettuale appresa. Ancora oracolare è il detto di Parmenide e così quello di Eraclito l'« oscuro », che pure fondano un *logos* universale (« a tutti comune ») e un pensare totalizzante dell'essere.

L'interpretare originario, dati i suoi caratteri, è pertanto ed essenzialmente un creare; non un decifrare un testo che c'è già, ma anzi un porre i primi fondamentali testi dell'uomo. Nell'ascolto del Dio che gli parla, il sacerdote insieme, dice Creuzer, plasma e produce il divino, lo porta a vedere. Egli « intende », nel doppio

senso che è il Dio a suggerirgli i segni della sua stessa presenza, e anche che egli indica nella tensione, tende a far vedere. Così nacquero i riti e i culti: gli stessi Dei li insegnarono ai sacerdoti (per esempio Demetra o Hermes), ma è poi il sacerdote che plasma simbolicamente le immagini, i gesti, le offerte, le invocazioni, connesse con la presenza del Dio (i frutti della terra, il trascorrere delle stagioni, le costellazioni che le annunciano, ecc., nel caso di Demetra). Così l'intero rito si viene configurando come un linguaggio che di-segna il Dio, ne dice il nome, la fisionomia, l'essenza. L'uomo è di fronte alla originaria rivelazione della terra in quanto terra (delle stagioni in quanto stagioni, per esempio) in cui non vi è nulla di psicologico (nel senso della mera « proiezione » di bisogni, speranze, paure donde, come dicono da sempre i razionalisti del mondo moderno e antico, sarebbero nati gli Dei): è la natura stessa e l'uomo con essa che parlano, che si fanno segni, disegno e linguaggio. Perché per spiegare questo fondamentale evento dovremmo noi ricorrere alla superstizione o ad altri tratti psicologici supposti presenti nell'uomo primitivo? In gioco è piuttosto la nascita delle istituzioni primarie (originariamente dei culti e dei riti, e dei connessi miti), entro la cui rete di significazioni la natura e l'uomo sono presi e rivelati nelle loro primarie essenze.

Dice Creuzer: l'istituzione originaria (cioè l'istituzione di un culto, di un Dio, di una preghiera, di un nome sacro, ecc.) è sempre un modellare per il senso. Per esempio il sacerdote fa vedere letteralmente l'universo nelle cosiddette grotte cosmiche (quella di Zoroastro per i persiani o la grotta brahmanica per gli indiani). La grotta cosmica non è un simbolo nel senso con-

venzionale o astratto, come un celebre sferisterio dell'età imperiale romana. Essa rende visibile il mondo e incarna il centro del mondo. Il quale, peraltro, può anche e contemporaneamente essere esibito altrove. Noi diciamo: o è là o è qua, non può stare in tutti e due. Ma qui centro del mondo non significa una nozione geografica: ogni grotta cosmica è il centro del mondo proprio in quanto essa esibisce i segni del mondo, la loro essenza, e perciò quel centro al quale ogni stare e abitare umano sempre si riporta nel suo collocarsi e orientarsi ovunque si trovi.

È così che è nata l'architettura preistorica, con la sua ricchezza di simboli e di significati cosmici. Esempio altissimo forniscono al riguardo i templi, le piramidi, le tombe degli antichi egiziani. Presso di loro, dice Creuzer, troviamo la testimonianza espressa che tale architettura simbolica aveva lo scopo di educare. I templi modellano per il senso affinché l'uomo impari e sappia, vedendo, che è la vita e la morte, la terra e il cielo, il sole e la luna, gli Dei e i Demoni. Intorno a questo ideale centro del mondo si raccoglieva così la comunità degli uomini, e degli Dei, cioè si riproduceva e si celebrava il legame primitivo e originario. Proprio per ciò, aggiunge Creuzer, gli egizi si servirono di una scrittura peculiare, la scrittura geroglifica, con la quale istoriarono i templi e nella quale modellare e parlare, vedere e udire facevano tutt'uno. È così che il sacerdote egizio indica, mostra e rivela. Il suo però non era un linguaggio metaforico (come noi saremmo portati a pensare), ma era il primo e vero linguaggio dell'uomo, linguaggio raffigurato, pietrificato, quale era richiesto dalla funzione esegetico-formativa, educatrice del senso. Confrontare tale linguaggio col nostro, sotto il profilo della ca-

tegoria universale della comunicazione, e giudicarlo quindi primitivo, cioè ancora rozzo, incerto e scomodo, mettere in questo ordine evolutivo i cosiddetti segni comunicativi umani, tutte queste operazioni e interpretazioni sociologiche, psicologiche e semioticistiche sono, come si vede, degne di un'omerica risata. Per la rivelazione esegetica originaria la scrittura egiziana era una forma perfetta, era proprio ciò che doveva essere, e non un tentativo imperfetto o magari ingenuo. Come osserva bene Creuzer, il discorso sacerdotale e l'immagine non sono momenti successivi; nascono insieme, in uno stesso gesto indicativo e plasmatore; sono aforismi e, nel contempo, immagini di senso. In questa fase arcaica (che Creuzer giudica originaria, date le conoscenze storiche ed etnologiche del tempo; in realtà l'abisso della preistoria è incomparabilmente più profondo e noi dovremmo risalire, se lo potessimo, al paleolitico, cioè decine e centinaia di migliaia d'anni più addietro) non si distingue ancora tra simboli destinati all'udito o simboli fonetici (*phonetika*) e simboli destinati alla vista e perciò privi di voce (*aphona*). Questa distinzione concettuale, dice Creuzer, sarebbe una sottigliezza imposta alla preistoria, la quale non ne aveva bisogno; quest'uomo preistorico emerge coi suoi Dei in un'unità di manifestazione che intreccia la vista e l'udito in un'unica immagine di senso.

Oltre a ciò, bisogna tener presente che la spinta originaria verso il simbolico non aveva niente a che fare con la teoria del simbolico. Questi uomini non potevano giudicare simbolico il loro linguaggio, in quanto non potevano confrontarlo con un linguaggio diverso, così come l'uomo del mito non può dire: Ora vi racconto un mito, essendo per lui il mito tutto ciò che vi è da

raccontare e da dire. Solo l'uomo del *logos* può dar vita a tali partizioni (vedremo, molto più avanti, come dovremo sviluppare tale osservazione) e può anche porsi il problema (magari assai tardi, come osservava Alleau) di una teoria del simbolo.

Quanto al suo uso, però, « il simbolo, dice Creuzer, si rese disponibile già in Egitto e nell'Antico Oriente; esso divenne formalmente bello in primo luogo con i Greci » (ribadisce così la sua decisiva distinzione). Ma gli stessi Greci erano consapevoli di essere stati all'inizio a scuola dagli Egiziani e da questi essi appresero a loro volta ad educare prima il senso dell'intelletto. Anch'essi presero le mosse da una lingua simbolica, ereditata dal Medio Oriente e dall'Egitto, e poi tradussero la potenza orientale del simbolismo in una nuova sintesi per la quale il bello entrava in scena. Ciò del resto accade, potremmo osservare integrando l'analisi di Creuzer, proprio perché essi contemporaneamente diedero il massimo sviluppo a un altro tipo di discorso e di linguaggio, nonché a un altro tipo di scrittura, sicché il bello venne discriminato, reso a sua volta disponibile, colto come tale e infine dislocato in una sua sfera propria, che col tempo ebbe natura puramente estetica.

È allora (potremmo concludere) per una semplice assenza di prospettiva e di senso storici che noi, ancora, testardamente, confiniamo il simbolico nell'arte, ritenendo così di enunciare una universale legge dell'espressione umana; in ciò proprio noi, così puntigliosamente storici e filologi, ci riveliamo semplicemente eredi inconsapevoli dei greci. Ogni volta che un semiologo tratta la metafora, l'analogia, il simbolo su queste basi, egli testimonia del suo essere tuttora inconsapevolmente catturato dall'operazione storica compiuta dai greci,

operazione che egli scambia per una verità universale. Ogni volta che noi accogliamo come pacifico il discorso di Aristotele nella *Poetica* e nella *Retorica* o ancora trattiamo la retorica sulla base delle presupposizioni rinascimentali (il bello e il simbolo stanno di qua, il vero e il concetto stanno di là), noi restiamo entro lo sguardo metafisico greco, senza trar frutto, e nemmeno averne idea, dalla istituzione creuzeriana di uno sguardo che, essendo volto a Oriente, rende infine possibile considerare la civiltà occidentale *da* Oriente. Non impariamo cioè a cominciare a guardare il concetto *dal* simbolo (dal simbolo originario), anziché, come facciamo sempre e da sempre, guardare il simbolo dal concetto.

Veniamo ora al secondo paragrafo del capitolo introduttivo di Creuzer che stiamo esaminando; esso si intitola: *Fondazione grammaticale* e dedica le sue analisi alle parole *Symbolon* e *mythos*. Da tempo avremmo dovuto qui darne conto, ma ne abbiamo lasciato il compito a Creuzer che è al riguardo ancora straordinariamente attuale e profondo.

Creuzer prende le mosse da alcuni passi di Simplicio, di Proclo e poi di Plotino e ne offre una magistrale interpretazione. Noi ci limitiamo qui ad alcuni tratti essenziali.

Gli antichi, dice Creuzer, distinsero la simbolica dalla mitologia; essi erano quindi consapevoli che simbolo e mito non sono senz'altro tutt'uno. In particolare essi dicevano: « Coloro che parlano di cose divine accennando tramite segni, cioè intuitivamente (ostensivamente), parlano o simbolicamente e miticamente, oppure tramite immagini ». Da questa testimonianza si vede come inizialmente simbolo e mito stiano insieme e con-

trapposti al parlare per immagini. Poi però si distinguono. Ma che significa tutto ciò? Vediamo in sintesi. Muoviamo dalla domanda: come accadeva l'insegnamento sacerdotale preistorico? Per cominciare a rispondere, bisogna fare anzitutto una prima grande partizione: questo discorso sacerdotale poteva essere o velato o manifesto. Velato era quell'insegnamento che si serviva della *endeixis*, cioè della ostensione (mostrazione intuitiva, indicazione). L'insegnamento endeictico è dunque quello che mostra e fa vedere sotto il velame dei simboli. Per esempio mostra il fulmine *come* Zeus; il fulmine è un segno *di*, un simbolo *di*, una presenza che ostensivamente rimanda e che, nel tener presente, insieme e in qualche modo allontana. Dalla parte opposta stava l'insegnamento manifesto, cioè, come vedremo, discorsivo (che Creuzer pensa ovviamente come cronologicamente successivo al primo).

Lasciando da parte il discorsivo e concentrandoci sull'endeictico (il discorso velato), vediamo come questo poteva essere. Esso poteva essere simbolico e anche mitico (che per ora sono insieme e compongono un'unica specie di discorso), oppure scientifico, nel senso che esso si serviva di immagini, icone, figure, propriamente nel senso delle figure geometriche (*schemata*) e delle figure dei numeri (*arythmoi*) quali erano in uso presso i pitagorici (anche questo era un discorso ostensivo, per la natura « concreta » dell'aritmo-geometria, ed era anche un discorso relativo al divino, data la loro cosmologia etica e sacrale).

Data questa classificazione d'insieme, ora però concentriamoci sul problema di fondo: che vuol dire parlare per indicazioni, ostensioni, rivelazioni? In che senso il linguaggio simbolico originario è rivelativo (mostrati-

vo)? Creuzer dice che parlare per segni è un parlare che vela, un parlare velato: la parola greca *endeixis* contiene infatti già un accenno alla veste, a qualcosa che riveste. Questa parola è radicalmente diversa dal discorrere, dalla esposizione discorsiva (che riguarda infatti il discorso manifesto). Dobbiamo però aver cura di evitare un possibile fraintendimento. Quando parliamo di discorso che vela (in senso originario) non intendiamo riferirci a un discorso che, anziché dire le cose come stanno, anziché esprimersi in senso proprio, si esprime con finzioni ed eufemismi, o per accenni volutamente imprecisi e vaghi (per esempio come se volessimo far intendere alla madre di un bambino decisamente maleducato e disturbatore che suo figlio, appunto, è tale, dicendole però, per riguardo, che, certo, si tratta di un bambino forse un po' troppo vivace). Né si tratta di un discorso che parli di ciò che non si può dire, secondo la moderna accezione di mistico e di misticismo (si pensi per esempio a Wittgenstein). La cosa non sta in questi termini. Il discorso manifesto, per esempio, è tale perché quel che ha da dire è tutto quel che dice, e non ha niente altro da dire oltre a questo; il discorso manifesto non ha nulla di segreto cui alludere, nulla da ostendere in modo che dal nascondimento entri nella rivelazione. Esso va preso analiticamente « alla lettera » e niente altro va aggiunto. Per esempio se dico: Prendete un punto inestensibile, intendo proprio questo che dico (invece la parola « prendete » suona un po' metaforica, né la situazione migliorerebbe se dicessimo: Prendiamo le mosse da un punto, ecc., ma lasciamo senz'altro la questione al matematico, che ci rifletta lui, se vuole). Non si deve affatto pensare al vertice di una piramide o all'occhio di Dio, né inestensibile allude a proprietà ma-

giche o fisiche del punto; esso è inestensibile perché è solo perché l'ho definito così. Ora, il discorso che vela dice a sua volta tutto ciò che ha e c'è da dire, solo che la sua forma espressiva ha il modo del cenno, dell'accenno, dell'indicazione e dell'ostensione. È la mano che nel suo gesto mostra e così, ponendosi nella presenza, anche, in qualche modo, vela la cosa indicata. Tale gesto non nasconde, anzi rivela e fa emergere; ma lo fa *tramite sé*, né potrebbe altrimenti. Il suo è un velamento efficace. Non è affatto un discorso che ha di fronte a sé l'oggetto, ma non lo dice come dovrebbe essere detto; piuttosto è un discorso che, appunto, pone davanti l'oggetto.

Plotino, citato da Creuzer, aveva colto perfettamente questa peculiarità, quando osservava che i sacerdoti egiziani avevano scientemente scelto i geroglifici come mezzo espressivo, anziché la scrittura fonetica (che sia andata storicamente proprio così lo lasciamo naturalmente dire a lui), perché la scrittura fonetica o scrittura per lettere genera conclusioni e giudizi « secondo una separatezza discorsiva ». Nella lettura per lettere il lettore viene infatti posto di fronte a un mero strumento che funziona proprio in quanto genera separatezza. In tale lettura io non devo affatto concentrarmi sul disegno delle lettere (non devo leggere: circolino, gambetta, trattino, puntino, ecc.); questi segni li devo tenere a distanza, devo passare oltre e attraverso. Chi legge non si sofferma a scrutare le lettere, così come chi guida l'automobile non sta ad esaminare la leva del cambio, ma più semplicemente la usa, senza quasi accorgersene. Così si genera appunto la separatezza tra sé, la cosa da fare e lo strumento, che è un mezzo indifferente (la forma delle lettere greche, latine o gotiche è di per sé

indifferente alla funzione della scrittura e della lettura). Gli egiziani preferirono invece, dice Plotino, trasmettere la loro sapienza per immagini diseguate, per intendere le quali non una separatezza, ma anzi proprio una fusione, una immedesimazione con la loro figura deve essere posta in atto. Si deve contemplare e interpretare il disegno standovi dentro e presso, non oltrepassandolo. Gli Egiziani « coniarono così immagini a sé per ogni idea, con l'intento di produrre in una sola volta la totalità del pensare discorsivo ». Il pensare discorsivo affidato alla scrittura per lettere si svolge successivamente nel tempo; nella scrittura geroglifica per immagini la totalità del discorso sta tutta lì, spazialmente compressa e presente; e naturalmente non è possibile tradurre esattamente o adeguatamente un'idea espressa figurativamente in una serie di parole successive. Il contenuto figurato è reso manifesto e insieme è velato dalla figura medesima. Per questo, ad esempio, la poesia cinese antica, scritta in ideogrammi, è praticamente intraducibile, o riproducibile con analoga efficacia, nelle scritture occidentali.

Vediamolo ora un po' più da vicino l'insegnamento discorsivo. Creuzer fa notare che la parola che i greci usavano, a questo proposito, era *diexodos*. Questa parola significa la deduzione, quella deduzione conseguente che porta chi ascolta alla convinzione; più in generale riguarda ogni tipo di discorso corrente (che corre nel tempo) e quindi anche una narrazione (se si tiene presente che *mythos* finirà a sua volta per significare narrazione, si può già intuire per quale davvero straordinario sentiero Creuzer ci sta conducendo; ma non anticipiamo e lasciamo per ora *mythos* dall'altra parte, nel linguaggio endeictico assieme a *symbolon*). Il significato

originario di *diexodos* non è però né deduzione né discorso corrente o narrazione; in senso letterale e originario la parola indica l'uscita diritta, l'uscire per una via diritta; poi anche, in uno sviluppo linguistico successivo, la direzione, il fine, lo scopo, il punto di arrivo di un progetto, e infine anche la meta di un pensiero (pensare e riflettere al fine di...). Dal suo originario senso spaziale, connesso con le strade, ecc., il termine acquista progressivamente un senso logico, sicché solo alla fine la parola significa « esposizione discorsiva mediante concetti ». Potremmo anche dire: in questo lungo cammino la parola *diexodos* ha perduto, come molte altre parole, la sua originaria valenza simbolica, endeistica (mostrativa), sino ad entrare nel campo opposto della esposizione discorsiva e concettuale.

I greci ebbero vivo il senso di questo passaggio e ne serbarono memoria in un mito. Videro nel Dio Hermes l'inventore della scrittura per lettere (dell'alfabeto) e, insieme, del parlare discorsivo. Hermes è per loro, per dir così, la controfigura e il precedente mitico di Aristotele. Di qui una caratteristica forma di culto: Hermes veniva onorato con un cumulo di pietre sovrapposte. Questa sorta di rozzo altare di Hermes richiama alla memoria dei greci uno degli avvenimenti più straordinari della loro e della nostra cultura, dal quale tante conseguenze decisive sono derivate (tra esse il pensare logico e la scienza, con le relative trasformazioni che tutto ciò ha prodotto): l'avvento appunto della scrittura fonetica (ogni pietra raffigurava una singola lettera e tutto il cumulo il discorrere, il procedere per singole parole, per singoli segni e concetti).

Questo era dunque il linguaggio discorsivo. Quello endeistico, invece, non usava segni successivi e conven-

zionali, ma segni visibili, disegni, contrassegni evidenti, cioè *synthemata*; esso era distinto, come già sappiamo, nel simbolico e mitico da una parte e nell'immagine scientifica o icona pitagorica dall'altra. Fissiamo ora l'attenzione sulla prima partizione o specie (simbolico e mitico). Simbolo e mito, lo si è già detto, nacquero insieme. Creuzer si propone di mostrare (questo è il punto centrale della sua ricerca) come vennero a distinguersi, come il mito si sciolse dal simbolo. Ma che significa propriamente *symbolon*? inizia così quella che Creuzer chiama analisi grammaticale, aperta dalla considerazione secondo la quale i moderni, quando usano la parola simbolo, si distaccano nettamente da ciò che con tale termine intesero gli antichi.

Creuzer si riferisce al verbo la cui azione si deposita nel sostantivo *symbolon*; esso presenta due forme, attiva e passiva (*symbollein*, *symbollesthai*). La forma attiva significa unire, collegare e soprattutto riunire quello che è diviso, mettere insieme, accostare. La forma passiva presenta accezioni ulteriori: col dativo della persona assume il senso dell'incontrarsi con qualcuno, dell'accordarsi, quindi trattare qualcosa con un altro e raggiungere un'unione. Di qui, in successivi sviluppi, raffrontare la propria opinione (o il proprio comportamento) con l'opinione di un altro; concludere o arrivare a una conclusione, ma anche congetturare su qualcosa di enigmatico. Questi sensi arrivano sino all'età classica. Platone definisce nel *Simposio* il simbolo così: « uno composto di due ».

Vediamo allora che cosa la parola « simbolo » significa. Originariamente il *symbolon* era un pegno ospitale, una tessera spezzata in due: tu ne conservi una metà, io l'altra; i tuoi figli, nipoti e pronipoti, quando

busseranno alla mia casa ed esibiranno quel frammento di tessera che si incastra perfettamente col mio, otterranno ospitalità; la stessa cosa accadrà ai miei discendenti a casa tua. Più tardi la parola era usata anche per indicare una unione commerciale o un'alleanza tra Stati (lo stesso documento che redigeva l'alleanza era un *symbolon*), o ancora lo statuto di una confederazione. Come accordo giuridico, il *symbolon* era anche il pegno materiale per un qualsivoglia contratto: dall'anello di fidanzamento (che è detto appunto *symbolon*) allo scontrino del teatro, pegno del fatto che, avendo pagato, avrò il mio posto. La fidanzata reca dunque al dito un *symbolon* (pegno nuziale), ma anche i militari hanno il loro nella forma della parola d'ordine.

In tutto questo cammino, in questa evoluzione dei significati della parola, assistiamo a un processo assai importante, cioè al progressivo decadimento della parola dalla sua pregnanza iniziale a un'accezione e dimensione che potremmo definire banalmente semiologica: il simbolo diviene sempre più un mero contrassegno, un segno materiale, sicché, alla fine, *symbolon* si confonde con *semeion* (segno). Le stesse parole scritte e pronunciate, nella loro materialità fonetica e grafica, vengono allora definite simboli, *symbola*. La stessa immagine di senso (quell'indicare e mostrare allusivo e originario che fa tutt'uno con l'immagine e il suono) viene a prendere la veste, dice Creuzer, di un segno meramente esteriore. Il senso originario del *symbolon* si perde in una trivialità estrinseca. Ed è qui che si radica la nostra moderna accezione comune del simbolo, di cui abbiamo obliato il senso originario e che prendiamo sostanzialmente come segno, sia pure speciale. Così considera il simbolo, per esempio, Hegel: egli dice infatti

che è un segno, sebbene non convenzionale, ma legato alla cosa cui rimanda per qualche somiglianza o qualità comune. In sostanza il simbolo sta davanti alla cosa già costituita e vi si riferisce con qualche analogia (che il segno convenzionale non ha). Ma così è perduto proprio il senso originario del porre insieme che dava e rivelava la cosa. Nell'uso metaforico (il leone per dire Achille) il simbolo conserva ancora, dice Creuzer, un'eco dell'antica funzione, ma solo più un'eco, sicché il nostro uso moderno della parola simbolo è il più basso e banale. In senso originario la parola simbolica non è un traslato o una metafora che si usa per ragioni poetiche o per significare più in fretta (come alcuni semiologi comicamente credono, sicché noi potremmo poi sciogliere il riferimento simbolico nei suoi impliciti passaggi logico-comunicativi, quasi che l'unico problema della relazione simbolica fosse quello di reperirne il « codice » che collega l'emittente e il ricettore, secondo quell'ingenua metafisica della comunicazione cui si è fatto altra volta cenno); piuttosto il simbolo è, come diceva Cassirer, una metafora radicale in cui la realtà e lo stesso « locutore » vengono alla luce.

Ma se ora noi teniamo presente tutto ciò che Creuzer ha detto sin dall'inizio, potremmo esprimerci così: originariamente il simbolo designa unicamente i rapporti tra gli Dei e gli uomini; sono questi rapporti a essere oggetto di ostensione, di rivelazione, di interpretazione. Quel porre due in uno, quell'incontrarsi che il simbolo originariamente designa, si riferisce alla rivelazione improvvisa del cielo, colpendo sia l'udito (*omina ex voce*) sia la vista (gli stessi fenomeni atmosferici, *meteora*, detti anche, arcaicamente, *symbola*, poiché tutti questi fenomeni uniscono cielo e terra, divino e morta-

le, sono la parola che viene dall'alto, che parla all'uomo e lo fa parlante, cogliendolo e rivelandolo nella sua originaria essenza). Dice Creuzer: « La relazione di tali segni (i simboli) con la cosa indicata è pertanto originaria e divina; e come tutto il culto degli Dei è una riproduzione di quell'aiuto che gli Dei stessi hanno inizialmente offerto agli uomini, così anche ogni simbolica, per il cui mezzo la casta sacerdotale riflette il sapere superiore, non si fonda su di un'arbitraria designazione prodotta dall'uomo, ma proprio su quella stessa unione primordiale ». Quando noi diciamo che il simbolo non designa per mera convenzione, conserviamo, come si è detto, un'eco della sua funzione originaria, ma del tutto spenta è la consapevolezza che il simbolo non è affidato alla decisione umana perché esso è l'ostensione e la traccia di quel primo venire incontro del mondo (degli Dei), del fuoco e dell'acqua, della foresta e della montagna, del cielo e del mare, della donna e dell'uomo, del genitore e del figlio, dell'animale mansueto e della fiera, del gregge e del seme che germoglia, ecc. Tutte cose incontrate nel corso di un cammino simbolico e in questo senso attribuite dagli antichi al Dio che dona. Nella sua accezione moderna, invece, il simbolo è pensato come se le cose da sempre fossero state lì davanti a noi, aperte alla nostra osservazione. Per gli antichi, e sin dai primordi, dice Creuzer, il linguaggio stesso della natura è inteso come linguaggio simbolico. Cioè, potremmo commentare, come farsi segno del mondo, voce del mondo e parola divina. Sicché verrebbe fatto di concludere che gli antichi, sin dai primordi, a loro modo *pensarono* il simbolo, laddove noi non lo pensiamo più affatto, nel renderlo oggetto di una scienza analitica, classificatoria e formale. Questo non signi-

fica né che noi non dobbiamo analizzare il simbolo, né che, avendolo analizzato e ridotto a schemi comunicativo-formali, dobbiamo conservarne valenze ulteriori per la prassi estetico-sentimental-psicologica. Il problema è proprio quello di pensarlo, non avendo già deciso che l'unica maniera di pensare sia quella delle scienze umane calcolanti oppure la deduzione metafisica e dialettica che distingue la « logica » dall'« estetica ».

Se ora noi, per operare una sorta di controllo e di verifica, paragoniamo l'analisi grammaticale condotta da Creuzer con l'analoga analisi fornita da Alleau nel suo libro (cosa di cui non parliamo a suo tempo, rinviando appunto la questione a questo punto del cammino), troviamo una totale conferma della filologia creuzeriana. In Alleau abbiamo solo qualche significazione ulteriore, delle quali una riveste particolare interesse. In senso arcaico, dice Alleau, *symbolon* ha un significato topologico che designa l'assemblea delle acque, il loro luogo di raccolta, come attesta Pausania. E *Symbolon* era anche il nome di una località greca, nella Laconia, in cui vari corsi d'acqua venivano a confluire e si fondevano in uno. Poi, in età omerica e postomerica, *symbolon* era detto anche quel pezzo centrale del pennone o albero di una nave che collegava le due estremità del medesimo. Queste ulteriori accezioni confermano l'idea generale che la parola, come sappiamo, evoca (e in questo senso essa non è molto lontana da *logos* e da *legein* nel significato originario di raccogliere, riunire, mettere insieme, il che non è poco significativo, come vedremo, per il percorso che dovremo fare con *mythos*). Nel senso a noi già noto di paragonare e congetturare troviamo anche, sottolineato da Alleau, il significato di calcolare e anche di predire e interpretare un oracolo

(come ancora troviamo in Platone e Aristotele). Se però teniamo conto di Plutarco, assistiamo anche qui alla progressiva degenerazione del significato originario nel mero contrassegno e segno. Ciò è mostrato nel modo più efficace dall'aggettivo *symbolikon* nel senso di ciò che è convenzionale (per esempio il biglietto del teatro come segno convenzionale del posto). Anche qui la parola simbolo ha percorso la sua intera parabola, pervenendo singolarmente a un esito che è essenzialmente l'opposto della sua origine (il simbolo originario è l'opposto di ciò che è per convenzione e anzi per convenzione « umana »).

Veniamo ora a *mythos*. Creuzer ne stabilisce anzitutto l'area semantica con l'avvicinare a questo termine altri tre termini: *logos*, *epos*, *rhema*. Il significato di queste « parole connesse », come le chiama Creuzer, aiuta la comprensione di *mythos*.

Originariamente *mythos* non significa affatto, com'è ovvio, mito nel senso moderno del termine. Il significato più generale e corrente indica un pensiero che non si è ancora manifestato, che non è ancora giunto all'espressione, che non è uscito dalle labbra per correre per il mondo. *Mythos* è allora un discorso interiore non ancora formulato o articolato in parole. Di qui l'ulteriore senso: ogni discorso, però e in quanto esso esprime un pensiero, quindi un deliberare, un riflettere tra sé e sé (la ripetuta formula omerica « così parlò al suo animo » riferita a uomini e Dei usa infatti *mytheisthai*). Creuzer osserva che la parola tedesca *Gemuth*, animo, proviene appunto dal termine greco *mythos* nelle accezioni ora ricordate: è l'animo interiore al quale e col quale uno parla, riflette, delibera.

Veniamo ora all'area semantica indicata da Creuzer; essa ribadisce e precisa il senso originario di *mythos*.

Logos, da *legein*, significa infatti, originariamente, pongo lì davanti, metto insieme, unifico in senso materiale e poi per traslato, nel senso di espongo, esibisco in parole. È per questa via che *logos* comincia ad assumere il significato di discorso. Ma poiché fondamentale resta il senso del porre vicino, esso indica anche il contare. In termini più ampi: il rac-contare, ogni discorso che calcola e deduce, che espone in modo analitico e intellettuale (la storia della logica, da Aristotele a Hobbes, a Leibniz, per arrivare alla logistica contemporanea, trova qui il suo fondamento).

Epos indica a sua volta la successione del discorso, la parola unita e congiunta con i suoi mezzi fonici e grafici. *Epos* però fa prevalente riferimento alla parola parlata; quindi: la parola che fluisce, il discorso nel suo succedersi temporale. L'epica si chiamò così per una estensione, dato che il poema epico è una successione di versi, cioè una parola che temporalmente narra e racconta, episodio dopo episodio.

Rhema chiude tale area semantica nel modo più congruente. Il termine indica proprio il fluire della parola dalle labbra, lo sgorgare della voce. C'è dunque un chiaro passaggio da *mythos*, pensiero non ancora manifestato, a *rhema*, pensiero che si manifesta passando attraverso l'*epos*, la successione, e il *legein*, il dire ponendo l'uno accanto all'altro ed esponendo il tutto.

Nel linguaggio arcaico *mythos* è il termine dominante di questa area semantica: avendo dentro di sé un riferimento a *logos*, *epos* e *rhema*, il termine designa ogni discorso in generale, sia il discorso che enuncia (« Pierino è un bambino maleducato »), sia il discorso che comanda, che chiede, che domanda, che ammonisce, ecc. Ne deriva che, nel suo senso originario, *mythos* non

comporta alcuna distinzione tra vero e falso (distinzione che pertiene, come si sa, solo al discorso enunciativo, al giudizio). Questo uso estremamente ampio è ben testimoniato in Omero, dove *mytheisthai* vuol dire raccontare in genere, parlare per raccontare, oppure, come abbiamo visto, riflettere e deliberare dentro di sé.

Nell'uso ionico però la parola comincia a specializzarsi: all'uso generale si affiancano contesti più specifici come la deliberazione pubblica, il discorso che si fa nelle assemblee, nelle riunioni e nei consigli. Di qui anche l'accezione molto particolare di *mythos* nel senso di partito politico o fazione e poi, in senso peggiorativo, come faziosità e simili. Ma il senso arcaico di *mytheisthai* come parlare e raccontare in genere permane assai a lungo: esso è ancora presente in Platone, che pure usa già *mythos* in un'altra forma che ora vedremo nascere. Questa forma, ed è significativo, emerge soprattutto nella prosa attica, cioè in testi di particolare riflessione critica. È qui che comincia quella incrinatura (avremo più avanti modo di riparlarne) che ancora caratterizza la nostra mentalità, giungendo sino ai nostri giorni. È qui che *mythos* e *logos* vengono a distinguersi, operando una vera e propria fondazione della « ragione » occidentale. Nei prosatori attici, infatti, il termine *logos* comincia a specializzarsi e a distinguersi rispetto a *mythos* e a *epos* (che ancora significano il discorrere in generale); esso indica la leggenda, o storica o riferita agli Dei, le più antiche narrazioni degli Dei e degli eroi (dove la questione della verità e della non verità ancora non emerge). Si viene così a creare una sorta di sacca interna all'area semantica del *mythos*.

Successivamente, da Pindaro a Erodoto (il *pater historiae*) sino a Tucidide in cui il processo (siamo in età

sofistica) si compie in modo manifesto e dispiegato (e lo si ritrova anche in Platone), *logos* e *mythos* si distinguono sempre più nettamente, proprio in base alla questione della verità. Anche *mythos* viene ora a significare racconto leggendario, ma mentre *logos* viene riservato alla saga veridica, in qualche modo o misura connessa con fatti realmente accaduti e con personaggi realmente esistiti, *mythos* si riferisce invece alla saga di pura invenzione fantastica. Di qui a fare del *mythos* l'invenzione poetica della tragedia, la favola (Aristotele), il passo è evidentemente breve. In Aristotele si trova addirittura l'espressione « *o logos en mytho* », che potremmo tradurre: quel tanto di verità che c'è nella favola. L'originaria congruenza di *logos* e *mythos* è così totalmente ricoperta e obliata. Tutto ciò potrebbe analogamente riferirsi al latino *fabula* da *fari*, come è ben noto.

Possiamo ora trarre alcune conclusioni. Abbiamo visto il progressivo decadere del significato originario della parola *symbolon* e il progressivo distaccarsi del *mythos* dal *logos*, sino a creare due grandi masse semantiche che oppongono la favola fantastica al discorso veridico (o che ha a che fare col vero e col falso). Originariamente il *symbolon* era dunque anche *mythos*: parola, narrazione (per esempio *teomitia*, come spesso ricorda Creuzer). Non si può ancora distinguere tra simbolica e mitica. Ma in seguito non solo si può, ma anzi si deve, poiché *mythos* è ciò che è mitico nel senso che ancora è nostro, senza più riferimento né col *symbolon* originario, né con la sua accezione degenerata di segno e contrassegno. Potremmo anche dire che il *mythos* partorisce da sé il *logos*, lo espelle e se lo ritrova di fronte come il suo contrario, sotto il profilo della verità e non verità dei discorsi. È solo per questo passaggio, genea-

logicamente considerato, che noi possiamo, una volta attestati sul *logos*, ritenerci gli uomini della verità, che discriminano, dal loro punto di vista, le umanità mitiche che raccontano favole. Ma se guardiamo, o cerchiamo di guardare, la cosa dal punto di vista del *mythos* (nella sua valenza originaria), dovremmo piuttosto dire che c'è un'enigmatica e irriducibile ricchezza di parola di cui il *logos* è un prodotto, una ramificazione: ramo che ha poi preteso di circoscrivere la pianta da cui proviene, di valutarla e, addirittura, di sterrarne le radici.

La genealogia del simbolo e del mito, il loro separarsi da un originario intreccio esaminato in dettaglio, è il tema del terzo paragrafo: *Idee per una fisica del simbolo e del mito*. È qui che Creuzer tenta una definizione più puntuale ed essenziale del simbolo (con esiti, purtroppo e come vedremo, assai deludenti).

Quanto all'espressione simbolica, dice Creuzer, bisogna distinguere due aree: l'*iconismo* e la *chiriologia*. Qui per iconismo non intende le immagini dei pitagorici, come in una precedente classificazione, ma in generale tutto ciò che ha a che fare con le immagini. Dall'altra parte sta la scrittura chiriologica, cioè ogni sorta di segni che raffigurano in maniera semplificata e schematica (*kyriologumena*), oppure nel modo più fedele possibile (*kyriologika*), il loro oggetto. Sono tali le cordicelle dei peruviani per contare, i chiodi conficcati nei templi e nelle colonne dai romani e poi via via ogni tipo di scrittura, da quella ideogrammatica (« immagine visibile del concetto ») a quella alfabetica, ecc. Ora, dice Creuzer (e l'affermazione è di grande importanza), l'essenza del simbolo non ha niente a che fare con la chiriologia: non è per questa via che dobbiamo cercare l'origine del simbolo. Il simbolo non è un disegno, né il

prodotto di una pratica grafica, sia essa semplificata o fedele, rozza o raffinata; il simbolo non è un ideogramma, non è un segno materiale. Questo cammino, dice Creuzer, non porta al simbolo. La regione simbolica e quella chiriologica sembrano aver qualcosa in comune, sembrano in qualche punto toccarsi, ma in realtà non hanno niente a che spartire: « I rozzi tentativi chiriologici non sono sufficienti per determinare la regione simbolica, poiché la spiegazione deve trovare in questo stesso terreno le radici di ogni rappresentazione per immagini ». In altri termini: la chiriologia è resa possibile dalla simbolica e non viceversa. Non è incidendo i ciottoli e riempiendo di graffiti le grotte che l'uomo arriva a farsi un'idea del simbolo; deve anzi essersi già aperto lo spazio del simbolo, il luogo di una luce e di un'apertura simbolica, perché l'uomo possa avere propriamente immagini, raffigurarle, disegnarle e segnare. Segni e disegni, e la mano e l'occhio che li tracciano, emergono come tali nello spazio simbolico e non viceversa.

In tal modo Creuzer tocca, certo senza rendersene conto appieno, la questione prima di tutta la metafisica occidentale, in quanto questa è fondata sulla rappresentazione, sull'immagine e sulla somiglianza. La grande questione dell'iconismo, che nei nostri tempi è stata sollevata da Peirce, rinvia in realtà alla partizione platonica della *Repubblica* tra cosa e immagine, idea e individui che le sarebbero « somiglianti » o « simili ».

Che cosa spinge l'uomo, in tutti i sensi, a « rappresentare »? Creuzer parla qui genericamente di istinto, di compulsione o impulso; ma ribadisce anche che tale istinto è più una voce della natura che non una voce dell'uomo: è la presenza del mondo nell'uomo, come avrebbe detto Merleau-Ponty, la sua complicità con le

cose ciò che consente la raffigurazione. Creuzer vi identifica un'« originaria fede » nel carattere « vivente » del tutto, senza che ciò comporti, all'inizio, alcuna distinzione tra fisico e spirituale, interno ed esterno, che sono spiegazioni successive, filosofemi. Come però si spieghi l'invocata « fede » Creuzer lascia del tutto impregiudicato.

Peraltro è tale fede a rendere essenzialmente metaforico il linguaggio umano: « Ciò che chiamiamo metaforico non è altro che l'impronta della forma del nostro pensare, una compulsione alla quale anche lo spirito più astratto e più oggettivo non può sottrarsi e a cui l'antichità restò invero affettivamente legata ». La metafora non è un aspetto del linguaggio, ma è il linguaggio medesimo (Creuzer chiama in causa anche Aristotele): in realtà noi parliamo e pensiamo soltanto metaforicamente, nella nostra fede di poter dire la realtà in una somiglianza originaria, di poter raffigurare e rappresentare. Se l'espressione simbolica è l'iconismo originario, la capacità di stabilire somiglianze, di operare il raddoppio della cosa nell'immagine, allora la metafora è anche l'essenza della funzione simbolica originaria. Cassirer era in questa medesima linea di pensieri, quando parlava di metafora radicale. In questo senso un simbolo è una *prosbole*: non una mediazione e un percorso concettuale (*diexodos*), ma un fulmineo e sintetico unificare nell'immagine e con l'immagine (un trasporre, trasportare nell'immagine: *metapherein*, *metaphora*). La parola deduttiva e concettuale vien dopo.

Ma che cosa traspone il simbolo, che cosa « unifica »? Qui, dove dovrebbe cadere l'ultima definizione, Creuzer delude amaramente le nostre aspettative. La sua risposta risente infatti del platonismo romanticheg-

giante del suo tempo (e perciò piacque a Schelling e a Hegel) e nel contempo oblia tutte le fondamentali osservazioni che Creuzer, in chiave filologica, aveva sin qui avanzato. Dice Creuzer: « L'anima, quando vuol tentare quel che v'è di più grande, innalzarsi al mondo delle idee, quando vuole rendere il rappresentativo per immagini espressione dell'infinito, allora le si palesa anzitutto un contrasto più decisivo e acuto. Come potrebbe però ciò che è limitato diventare, per così dire, recipiente e dimora di quel che non ha confini? Oppure il rappresentante sensibile di ciò che, non cadendo sotto i sensi, può essere compreso solo in un pensiero puramente spirituale? L'anima, impigliata in questa contraddizione, rendendosene conto, si vede così anzitutto posta nella condizione di un anelito. Essa vorrebbe abbracciare l'essenza per intero e inalterata, e portarla a vivere nella forma, ma l'essenza non vuole adattarsi nei limiti di questa forma. È una brama dolorosa partorire l'infinito nel finito. Lo spirito, posto nella notte di questo mondo sotterraneo, vorrebbe sollevarsi e pervenire alla chiarezza piena del giorno sereno. Vorrebbe scorgere ciò che solo è vero e immutabile, in sé e senza veli, e deporlo in un'immagine in questo mutevole mondo di esistenza apparente. Dato che quindi l'anima, così considerata, resta sospesa tra il mondo delle idee e il regno del senso, e che si sforza di congiungerli reciprocamente entrambi e di cogliere l'infinito nel finito, come può essere altrimenti se non che quel che essa ha bramato e colto porti in sé i segni della sua origine e riveli persino nella sua essenza quella doppia natura? E in effetti le caratteristiche essenziali e, per così dire, gli elementi del simbolo, ci fanno riconoscere in maniera evidente quella doppia provenienza ».

Qui Creuzer è proprio dimentico di tutte le sue più valide intuizioni. La definizione di simbolo ora proposta non è che un banale filosofema, manifestamente e dichiaratamente platonico e neoplatonico (Creuzer scrive anche: « Il simbolo è come irradiato dal mondo delle idee, dal fulgore del sole, per usare un'espressione platonica, ed è insieme reso opaco dal medio attraverso cui ci colpisce la vista »; ma qui c'è ben più dell'espressione platonica: c'è tutta la strategia dell'anima di Platone, cioè l'intero fondamento della filosofia occidentale; e l'idea del medio sensibile, che Cassirer opportunamente critica all'inizio di *Linguaggio e mito*, è tra le più infelici cui Creuzer potesse appellarsi). Tutto ciò che leggiamo è qui in singolare contrasto con ciò che lo stesso Creuzer ci ha insegnato: l'anima, il mondo delle idee, il finito e l'infinito, il pensiero puramente spirituale, la sua opposizione col sensibile, la contraddizione tra sensibile e ultrasensibile, il vero in sé e senza veli, il mondo immutabile e il mondo mutevole — tutte queste tipiche e tradizionali espressioni e la mentalità che si esprime in esse non hanno più niente a che vedere con quelle esperienze originarie che Creuzer, da filologo, ha saputo ben suscitare davanti al nostro sguardo e che ora, definendole con animo filosofico, tradisce, stravolge e banalizza nel modo più ingenuo e smaccato. Quando egli, per esempio, scrive che « nel simbolo affiora un'idea universale che, mentre vogliamo afferrarla, si rifiuta al nostro sguardo », sarebbe fin troppo facile obiettarli che le idee universali sono il tipico prodotto proprio di quel *logos* che egli vede rampollare dal simbolo e dalla sua successiva separazione dal *mythos*. Qui Cassirer era assai più profondo di Creuzer nella sua genealogia del concetto logico. Creuzer in realtà, al

tirar delle somme, sovrappone la sua ingenua filosofia romantica ai dati della penetrante indagine filologica.

Non c'è che lasciare a Creuzer la responsabilità di tali formulazioni, non senza osservare però che, pur a partire da così infelice definizione, Creuzer riesce a fornire uno sviluppo fenomenologico del simbolo ricco di notevoli notazioni. Qui ci limitiamo a indicarle sommariamente.

L'espressione simbolica, già lo sappiamo, è per essenza breve, pregnante, significativa. Per di più essa è chiara: non nel senso della chiarezza e distinzione intellettuale, ma nel senso della capacità di esprimere « senza indugi e senza confusioni, parlando al senso con semplicità ». Per di più appartiene al simbolo l'armoniosità e il bello e l'« imperscrutabile nella sua origine ». Scrive Creuzer: « Solo ciò che è importante può diventare significativo e solo ciò che è essenziale può accordarsi con la dignità del simbolo. Là dove noi presentiamo e temiamo quel che ci dà molto da pensare, quel che reclama l'uomo come tutto, quel che ci rimanda al mistero della nostra esistenza, quel che riempie e muove la vita, i vincoli e le relazioni più preziose, unione e separazione, amore e rinuncia, oppure, quanto meno, ciò da cui dipende la prosperità esteriore della vita intera, queste sono cose di cui il simbolo ha bisogno e che tende a fondere in sé. In situazioni importanti della vita, dove ogni momento nasconde un futuro gravido di conseguenze, l'anima in tensione le ottiene in attimi fatali e anche in conseguenza di ciò gli antichi erano in attesa di annunci divini che chiamavano simboli ».

La simbolica ha però due stazioni o momenti: vi è un simbolismo mistico e un simbolismo plastico. Il primo è prevalentemente orientale e qui il simbolo scon-

certa e turba, nella sua pretesa di comprendere l'immenso e di riportare il divino all'umano; esso allude a profondità misteriose, ma la sua forma è scomposta, strana, enigmatica. Il simbolismo plastico si mantiene invece in una linea mediana di maggiore umiltà: non pretende di esaurire l'infinità del suo contenuto e perciò esso è armonioso e infine anche bello. Abbiamo qui « il più bel frutto del simbolico » che trova espressione insuperata nelle immagini delle divinità greche.³ Qui abbiamo anche il simbolo « semplice » (la nudità naturale opposta ai paramenti e agghindamenti complicati delle divinità orientali, ricche di gemme e pietre preziose, che peraltro hanno una loro pregnanza simbolica e non sono certo lì allo scopo di stupire il turista americano, come questi talora inconsciamente sembra credere). In questo equilibrio i greci rimasero poco: presto essi precipitarono verso il tradimento del simbolico conducendolo alla sua morte « estetica ».

Di notevole importanza è poi la comparazione che Creuzer avvia tra simbolico e allegorico (che sta nell'area del simbolico con il motto, il proverbio, l'aforisma, la favola, l'enigma, ecc., tutte forme della primitiva educazione impartita dalla cultura simbolica dei primordi). Un'allegoria è come una poesia muta, oppure, se è composta di parole, si tratta di un'espressione successiva, giocata sul tempo. Ma l'allegoria è poi caratterizzata dalla presenza di due sensi: uno manifesto e un altro nascosto cui il primo rinvia e che gli è del tutto diverso; anche il simbolo rinvia e tiene unita una dualità,

³ Si veda, per uno sviluppo di questa tesi, WALTER FRIEDRICH OTTO, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, a cura di A. Caracciolo, Genova, Il Melangolo Edizioni, 1983.

ma ciò che esso esprime non è mai un'idea diversa; il simbolo è anzi « la idea stessa resa sensibile e incarnata ». Per questo l'allegoria è in ogni caso priva di istantaneità (che invece è il proprio del simbolico). Il simbolo « è uno strale che raggiunge direttamente il nostro sguardo dal fondo oscuro dell'essere e del pensiero e che attraversa l'intera nostra esistenza » (Alleau aveva notazioni non dissimili). Da ciò discende una conseguenza importantissima e cioè che, come dice Creuzer, « l'allegoria, e non il simbolo, comprende in sé il mito ». Il mito, dunque, è una degenerazione del simbolo che si realizza anche e soprattutto tramite le allegorie. Il mito si avvia al mero racconto, all'*epos* dell'epica, avendo perso l'espressione iconica pura, l'immaginazione pura e immediata del mondo. In modi analoghi Creuzer differenzia il simbolo e la favola: quest'ultima è morale, mentre il simbolo non ha niente a che vedere con l'etica. Favola, allegoria, proverbio, motto, ecc. sono tutte forme di sapienza e di educazione che hanno al loro interno il simbolico, ma che già si discostano dalla purezza primitiva del simbolico vero e proprio. È sulla via di queste trasformazioni e degenerazioni che anche il mito (staccandosi come parola e come contenuto dal simbolo) trova la sua origine (che è il tema al quale Creuzer dedica la sua attenzione in modo precipuo, come sappiamo, onde illustrare il suo cammino *dal* simbolo *al* mito).

Dietro al mito e alla sua nascita sta peraltro anche e sempre una complessa cultualità: è il rito, la festa, la celebrazione memoriale del Dio e dell'eroe che dà vita alle saghe, alle azioni mimiche (il sacerdote incarna il Dio o l'eroe), al teatro vero e proprio nelle sue origini sacre (come ripeterà Nietzsche nella *Nascita della trage-*

dia). Nel rito, lo sappiamo, si radica essenzialmente il simbolo, tramite le statue, i loro vestimenti e addobbi, i canti, le danze, le esclamazioni cultuali, le preghiere e i sacrifici. Questo è propriamente il contenuto simbolico della saga da cui origina il mito, che traduce tutto ciò in un racconto più ricco e particolareggiato.

Naturalmente il mito non è nato solo di qui; esso è anche suggerito dalle osservazioni del mondo naturale e animale (« Campo e bosco, montagne e fiumi e grotte furono trasformati in teatri di episodi e di azioni di quelle creature della natura e dei loro figli, i glorificati eroi »). Inoltre il mito nasce dalla stessa pratica del linguaggio (è in nuce la tesi di Max Müller a suo tempo citata): « Il linguaggio stesso diventa una prolifica madre di Dei e di eroi ». Ma i greci trassero miti anche dalla semplice contemplazione delle statue e dei geroglifici egiziani: « La muta statua non li soddisfaceva, preferivano le saghe loquaci e particolareggiate ». Proprio questo spirito greco « agile e loquace » conduce a morte il simbolico « asiatico », ne tradisce la serietà e la profondità in nome del puro piacere narrativo e fantastico. Infine il mito va distinto, secondo Creuzer, nelle due fondamentali categorie della saga e delle narrazioni relative agli Dei (*teologoumena*).

Vediamo ora più da vicino il rapporto tra simbolo e mito. Qui Creuzer affronta il tema centrale della sua ricerca. Mito e simbolo, sebbene alle origini siano strettamente connessi, operano però diversamente. Che cosa fa il simbolo? Nel simbolo, dice Creuzer, vi è un concetto generale che assume veste sensibile e terrena (già abbiamo criticato questo tipo di definizione e non ripeteremo qui le nostre osservazioni); in altre parole: il simbolo presenta un'immagine densa di significato « al-

l'occhio dello spirito ». Nel mito invece, « l'anima ricolma esprime in una parola vivente ciò che immagina o sa ». Quest'ultima frase è di notevole importanza e pregnanza. Essa dice già quali sono i rapporti gerarchici tra simbolo e mito; quest'ultimo infatti non si dà se non si dà già il primo. Ogni espressione iconica ha la sua radice nel simbolo; quindi tutto ciò che è espressione, sia esso immagine, disegno, figura, parola, che descrive e racconta, tutto il campo sterminato dell'iconismo, trova nel simbolo il suo capostipite e la sua essenza di partenza. Di questo appunto l'anima mitica è « ricolma »: di simboli originari. Un'anima che non abbia visto segni, che non abbia ravvisato tracce e presagi, un'anima che non abbia sperimentato l'ostensività originaria, il cenno indicatore che vela e rivela, non ha propriamente nulla da dire.

Tutto ciò l'anima esprime in una « parola vivente ». È quella di Omero una parola vivente? No, non lo è già più (ecco il senso « scandaloso » — per la filologia ufficiale — della tesi di Creuzer). La parola di Omero è già decaduta a momento estetico. La parola vivente è anzitutto connessa, come dice Creuzer con grande precisione, a ciò che l'anima « immagina e sa ». La parola vivente del mito è connessa con i due momenti dell'iconismo simbolico: il fornire originariamente l'immagine e poi il trasmettere una sapienza esoterica (il proverbio, il motto, l'enigma, ecc.). Ricolma di questa sapienza simbolica, l'anima la traduce in una parola vivente con una sorta di passaggio dal visivo all'acustico. Sappiamo che all'origine la parola è intrecciata alla rappresentazione visiva (l'iconismo originario è visivo e acustico insieme). Dice Creuzer: « Originariamente immagine e parola non divergevano l'una dall'altra, bensì, cresciute

da un'unica radice, erano profondamente unite e compenstrate vicendevolmente » (pensiamo al geroglifico). La radice comune è il simbolo puro: il pensiero è espresso in un'immagine che colpisce il senso (mentre l'intelletto analitico è ancora assai lontano). Il mito opera progressivamente uno sganciamento da questa unità primordiale, scioglie l'intreccio di immagine e parola. Per questo, dice Creuzer, dobbiamo pensare che i miti più arcaici fossero brevissimi: racconto di poche parole o di pochi motti destinati a diventar celebri. I miti più antichi non sono che simboli pronunciati (secondo la funzione esegetica dal sacerdote). Che carattere poteva avere questo mito più antico? « Nessun altro, dice Creuzer, che quello del simbolo stesso, solo naturalmente nella trasformazione che il discorso portò con sé ». Tanto che questo mito più antico « ricordava maggiormente la scultura ». Qui Creuzer pensa esattamente in senso contrario alla tesi famosa del contemporaneo neoclassicismo di Foscolo, quale si esprime nelle *Grazie*, e cioè che il poeta, educatore dell'umanità primitiva, è l'ispiratore dello scultore. Il poeta canta le Grazie e lo scultore ne imita i caratteri nel marmo. Ma questa tesi foscoliana è già viziata da una concezione estetico-letteraria; essa è filologicamente esatta a partire da Omero, ma Creuzer si riferisce a un mondo d'esperienza impareggiabile con quello omerico (sicché egli non dice, propriamente, il contrario del Foscolo, non dice che lo scultore ispira il poeta: tali distinzioni sono appunto estetiche e come tali incongrue con l'umanità primordiale). Il poeta educatore dell'umanità è un'immagine estetico-letteraria, neoclassica e umanistica; immagine che pretende a un'universalità ingiustificata e che in realtà vuole imporre lo spirito della classicità greca (che

è una degenerazione mitica del simbolo) all'intera storia dell'umanità. Prima del poeta viene la parola e immagine primordiale, cioè quell'iconismo fondamentale per il quale l'uomo ha un mondo e si colloca nel mondo, con mistica (orientale) partecipazione: prima del poeta viene il sacerdote, l'esegeta primordiale.

Il mito più antico, dunque, ha più il carattere della persistenza nello spazio che non quello della successione nel tempo. Esso condivide ancora col simbolo la profondità notturna ed enigmatica del contenuto. In esso traluce un contenuto sovrabbondante rispetto alla materialità sensibile della forma. « Come una statua dal solido basamento », il mito più antico è lampeggiante e talora mostruoso: l'animale si intreccia con la figura umana (quasi a scandire il passaggio tra la natura col suo simbolismo necessario, come lo definì Creuzer, e la cultura umana della parola progressivamente discorsiva).

Ma che cosa fa precipitare appunto il mito verso le sue forme classiche, eminentemente discorsive e sempre meno simboliche? Secondo Creuzer ciò accade con la saga eroica. Dapprima noi abbiamo, per fare un esempio, un enorme bassorilievo scolpito nella pietra (magari ad altezze inaccessibili, come nella tradizione assiro-babilonese). Qui compare il re con una testa di grifone e in atti terribili, dipinto di colori vivaci; attorno a lui i nemici sgominati, molto più piccoli di statura, neri e vergognosi: è come un racconto incarnato, un mito in nuce scolpito nella pietra, che l'occhio contempla in un sol colpo. Poi al bassorilievo si possono aggiungere parole che dicono il nome del re, i suoi titoli e appellativi, l'anno della sua vittoria, il numero dei nemici sconfitti, le terre e regioni conquistate. Tutto ciò si traduce

poco a poco in una vera e propria narrazione. Per la sua stessa natura e per la natura del mezzo che gli è proprio (la parola epica) il racconto eroico, aggiungendo sempre nuovi elementi narrativi, scioglie il mito dal simbolo. È l'azione degli eroi, dice Creuzer, che scioglie il mito dal suo fondamento di pietra. Gli eroi scendono dal piedistallo e si mettono (cinematograficamente) in movimento. Il tempo del canto si impone sullo spazio dell'immagine. È un momento di capitale passaggio nella storia dell'uomo: potremmo dire, senza esagerazioni, che si passa da un'umanità cosmica, in cui lo spazio prevale sul tempo (e che quindi è priva ancora di anima, essendo il tempo la forma tipica di questa), a un'umanità temporale e psichica, a un'umanità psicologicamente interiore che si diletta di buoni sentimenti (il simbolo, come sappiamo, è al di qua dell'etica) e di belle immagini (il simbolo è al di qua dell'estetica).

Nel contempo, con l'imporsi del canto epico, si impone anche l'«umano», la dimensione umana: il simbolo si umanizza. Non si può ripetere all'infinito «il re dalla testa di grifone» senza generare saturazione e noia. Inoltre l'azione narrata è tanto più efficace quanto più essa diviene «normale», in tutti i sensi «corrente». È così che i personaggi simbolici divengono più equilibrati e armoniosi, assumono fattezze comuni e normali, imparano a limitarsi umanamente. Ma questo stesso mezzo espressivo crea poi un uditor differente da quello del mito più antico: l'uomo delle origini che contempla la statua è un altro uomo rispetto a quello che, seduto nell'agorà, ascolta l'aedo che canta e narra le vicende dell'eroe. Il mezzo espressivo gli trasmette un altro orecchio, un'altra sensibilità, un'altra forma di giudizio (Creuzer mostra qui di sapere quello che i se-

miologi contemporanei ignorano, quando credono che una semplice critica intellettualistica e analitica del mezzo comunicativo, per esempio del messaggio televisivo, sia sufficiente a salvaguardare dalle sue conseguenze alienanti, dimenticando che questa pretesa critica è essa stessa un prodotto del mezzo e che l'uomo che dovrebbe esercitarla è già assimilato, quanto ai suoi criteri di giudizio e di comprensione, al mezzo dal quale è già prima formato). La saga eroica crea altri uomini: crea appunto i greci fantasiosi e irrequieti; presto creerà i greci irreligiosi, scettici e «antropomorfi» nella loro raffigurazione del divino e del sacro.

Col diffondersi della saga eroica, dice bene Creuzer, giudice esclusivo diviene il senso raffinato, il gusto estetico che sostituisce la potenza dell'ascolto e della penetrazione simbolica. L'epos giunge alla sua perfezione e il mito viene interamente pervaso dall'essenza poetica: «La saga si allontana dall'immobile simbolo e si avvicina alla narrazione e al mobile canto. A questo livello il mito familiarizza con il bello, ma si spoglia della sua antica dignità mitica». Il contenuto religioso è perduto. Se pensiamo alle differenze, tanto spesso sottolineate dagli studiosi, tra l'*Iliade*, e l'*Odissea* già ne abbiamo un esempio (invero assai tardo). L'*Iliade*, per dir così, è più simbolica; l'*Odissea* con il suo gusto del fantasioso, dell'avventuroso, del quotidiano, con il suo moralismo (si ricordi l'episodio dei compagni di Ulisse tramutati in porci e altri ancora), si allontana dalla austera profondità dei simboli primordiali. Ulisse non è Ettore o Achille; infatti appare a noi, al nostro gusto «moderno», più comprensibile, più umano, più «toccante».

Creuzer ci sta così mostrando il passaggio dal mistico all'estetico, dal profondo al bello, dal pregnante al

superficiale, dall'Oriente all'Occidente, senza che ciò comporti alcun giudizio assoluto di valore: mondi differenti che si succedono nella differenza dell'unità etica del loro senso. « Il valore del mito e la sua completezza, egli scrive, appariranno in un modo dal punto di vista della teologia e della filosofia, in un altro da quello puramente poetico ». La poesia infatti, « non badando alla significatività, preferisce vedere il mito nella sua piena bellezza ». La considerazione religiosa, invece, « deplora il fatto che con la mitica poetica dei greci l'altissima serietà dell'oscura preistoria si sia trasformata in un libero gioco della fantasia o che l'essenza misteriosa del grandioso spirito universale si sia risolta in un lieve soffio che riempie i flauti dei greci ». Con questa suggestiva immagine di Bacone, Creuzer mette in opera il suo sguardo da Oriente: egli per primo guarda i greci dall'altrove della loro stessa provenienza, senza lasciarsi incantare e sedurre dalle sirene dell'arte greca, dalla loro armoniosa e umana bellezza (il che non gli impedisce, come ha fatto, di celebrare il simbolo plastico come culmine dell'umana perfezione). Per primo Creuzer cerca di guardare la nostra civiltà e cultura con gli occhi di un'altra civiltà, di un'altra gerarchia di valori. E per primo ha il coraggio di scrivere: « l'altissima serietà dell'oscura preistoria ». Là dove la nostra cultura, da Democrito e Protagora a Lucrezio e Vico, sino ai tempi moderni, aveva visto solo primitivi e selvaggi bestioni, Creuzer ravvisa un mondo di profondità inaudita e un'umanità « cosmica » capace di esperienze sacrali e naturali che attinsero vette mai più raggiunte delle quali il simbolo è una peculiare espressione. Da queste vette precipita il mito greco, per incamminarsi verso altre perfezioni, ma irrimediabilmen-

te orfano della profondità religiosa e simbolica originaria.

Creuzer non manca di fornire vari esempi di come il mito greco divenga col tempo e sempre più un semplice mezzo di diletto, una favola divertente che nutre più la fantasia del sentimento. Lo stesso Omero rivela più volte di aver interamente perduto il senso dei simboli che egli stesso usa (quasi come uno stregone che reciti formule magiche di cui da generazioni si è perso il significato): è il caso dei dodici segni dello zodiaco, probabilmente raffigurazione geroglifica tradotta in particolare meramente narrativo, oppure è il caso del tema della catena degli esseri, risalente alla più antica tradizione indiana, che Omero stravolge in particolare curioso nel contesto di un irato rimbroto che Zeus rivolge agli altri Dei. Scrive Creuzer: « Qui è dunque ben visibile la tendenza fondamentale del mito: trasformare ciò che è immaginato (ciò che è immagine simbolica genuina) in un avvenimento ».

È così riesumata e rivelata la via che conduce dal simbolo al mito, dalle umanità simboliche della preistoria « orientale » alle umanità mitiche dell'« Occidente », donde noi stessi siamo rampollati, dimentichi ormai della madre originaria e dell'oscura ma decisiva potenza del simbolismo iconico delle origini. Con questo essenziale insegnamento possiamo lasciare Creuzer e ritentare il nostro cammino.

CAPITOLO 5

IL SIMBOLO, IL MITO E LA LORO INVENZIONE

Abbiamo ora di fronte a noi tre definizioni del simbolico; tre definizioni non certo casuali o peregrine. Si può anzi dire che, ovunque noi ponessimo mano per trovarne altre, non incontreremmo, al di là di particolari interessanti, idee generali molto differenti e di pari potenza esplicativa. Richiamiamo queste tre definizioni in una formula succinta, come mero promemoria. Per Alleau l'essenza del simbolo risiede nella funzione analogica (tipicamente umana, ma, per altro verso, già in cammino nella natura). Cassirer invece indica l'essenza del simbolo in una funzione metaforica originaria (capacità di dar senso nominando e letteralmente creando i termini primi dell'esperienza, nel quadro di una complessiva filosofia delle forme simboliche come esplicitazione dello spirito). Abbiamo già notato che queste due definizioni hanno quanto meno in comune il concetto di funzione. Creuzer ci indica invece un'altra via. Al di là della semplice definizione del simbolico (e dei limiti concettuali che la contraddistinguono: sintesi sempre incompiuta, decentrata e squilibrata, di finito e infinito, sensibile e sovrasensibile, essenza e forma), Creuzer si tiene ben lontano da ogni riduzione del simbolico a « funzioni », siano esse spirituali o materiali, psicologi-

che o sociali. Il simbolo non è per lui il prodotto di una funzione. In tal modo Creuzer rivela una mentalità profondamente inattuale e non-moderna; ma proprio per ciò egli evita quell'umanismo e quell'antropologismo che è stato sin dall'inizio il motivato bersaglio delle nostre critiche. Creuzer non pensa mai che, se ci sono simboli, ciò è dovuto a una funzione « umana », ovvero che essi siano il prodotto e il frutto dell'« anima ». Resta invece in fedele ascolto della parola degli antichi (che di simboli se ne intendevano) e del carattere rivelativo che al simbolo essi attribuivano. Il simbolo allora non è una funzione, ma piuttosto un evento. Questo mutamento di termine, dalla funzione all'evento, sottintende una trasformazione profonda del modo di pensare, ricca di conseguenze tuttora inaudite e impensate. Di fatto, noi siamo ancora ben lontani dal saper cogliere in modo adeguato la portata di tale rivoluzione.

Ma, si potrebbe obiettare, non indica anche Creuzer, a suo modo, una funzione, quando parla, proprio all'inizio della sua opera, della funzione sacerdotale? Non dice forse Creuzer che i simboli emergono come conseguenza di un'attività preistorica, attività educativa e formativa esercitata dai sacerdoti in una società illitterata e addirittura incapace di *logos* discorsivo? Creuzer, è verissimo, dice proprio così; ma egli non dice mai, e neppure si sogna di pensare, che la funzione sacerdotale crea il simbolo e lo fa emergere come suo prodotto. Solo un uomo profondamente « psicostorico » come Voltaire poteva supporre, nella sua testa illuministicamente compiaciuta e semplicistica, che i sacerdoti della preistoria fossero in qualche modo simili ai preti mondani che incontrava nei salotti parigini; sicché la cosa, ai primordi, non poteva che essere andata così:

Primo Sacerdote: Che ne facciamo di questa massa di bestioni feroci e cretini che sarebbero poi (si fa per dire) i nostri simili?

Secondo Sacerdote: Zotici e semplicioni come sono, l'unica è raccontargli qualche favola, motto, proverbio o sentenza.

Primo Sacerdote: E anche enigma opportunamente oscuro e incomprensibile.

Secondo Sacerdote: E vaticini generici che stimolino la loro curiosità superstiziosa e nel contempo non pongano mai in imbarazzo le nostre profezie.

Primo Sacerdote: E infine qualche cosa di più sensibile ed evidente, come apparizioni terrificanti del Dio, lenzuola che svolazzano nella notte, fumi di incensi e bagliori di fiamma.

Secondo Sacerdote: Così se ne stanno buoni mentre noi ce la spassiamo a meraviglia.

Creuzer, come ogni romantico di Heidelberg, non può pensare nulla del genere. Egli non pensa che la funzione educativa sacerdotale sia la *causa* del simbolo; pensa esattamente il contrario: è perché ci sono i simboli, la loro primordiale rivelazione, che allora emerge la funzione sacerdotale. Il sacerdote è il sacro esegeta: egli trova i simboli, non li inventa; egli è investito dai simboli, non ne riveste (fantasiosamente, poeticamente, astutamente) il suo discorso. Proprio per ciò il simbolo è un evento, non una funzione; il suo fondamento non è l'uomo, la psichicità (primitiva, selvaggia, infantile, ecc.), le funzioni spirituali o (che è assolutamente lo stesso) materiali.

Ma Creuzer poi offre un'ulteriore indicazione, essa pure di portata incalcolabile e tuttora impensata. L'evento del simbolo, quell'evento che apre il mondo e la relazione originaria degli uomini e degli Dei, non è soltanto « sacrale » (termine che di per sé resta generico e non spiega nulla): tale evento è anzitutto « iconico ». Il simbolo è l'evento stesso dell'iconismo originario, l'evento endeictico primordiale. È questo evento che fa accadere la somiglianza, l'indicazione, la traccia. Il simbolo è l'evento del di-segno e del segno. Esso prende corpo dal mondo e come mondo. È nella rivelazione del suo incanto che il segno rappresentativo precipita in una catena infinita di interpretazioni. L'iconismo è così il luogo del primo segno, luogo dell'ostensione e del rinvio, della presenza che allude e indica, che vela e rivela, che fa emergere l'altrove nel dove e che così orienta. Orienta e insieme ripartisce: l'uomo e il Dio, il corpo e il mondo.

L'uomo, appunto, compare in questi segni, non c'è prima. Non c'è prima l'uomo che poi si immagina il divino (e si rappresenta il mondo). Non c'è l'uomo se il divino (e il mondo) non gli si rivelano. È il divino stesso che gli si rivela come mondo, che si fa vedere nei segni e nei prodigi della quercia, che è questi segni e prodigi; e così anche la quercia è, e l'uomo in relazione a essa e a tutto ciò che, in modi analoghi, si mostra. In termini riassuntivi si deve allora dire che non c'è l'uomo prima della rivelazione simbolica: è perché a lui si rivela simbolicamente il mondo che egli allora, e solo allora, è uomo e può dire il mondo. Questa rivelazione non trae origine dalla fantasia o dall'immaginazione umane, se non altro perché fantasia, immagine, rappresentazione sono categorie iconiche, segni iconici, che

accadono nell'evento simbolico e come evento simbolico, e non sono facoltà o funzioni che se ne stanno lì in attesa che il mondo, biologicamente o trascendentalmente, le « colpisca » e le stimoli all'azione.

L'evento simbolico inoltre, e Creuzer l'ha mostrato ampiamente, non ha originariamente nulla a che vedere con l'istituzione (sociale) di segni « convenzionali », né il suo luogo d'origine è da rintracciarsi nella pura materialità indicativa di suoni piuttosto che di colori, di cordicelle o chiodi, di tracce o disegni. Il luogo originario del simbolo è assai più da ravvisare in quel simbolo vivente che è il corpo, in quanto capacità ostensiva, indicativa, espressiva. Solo l'uomo è capace di indicare, solo per lui ha senso il gesto che indica e rivela, orienta e manifesta; egli è questo corpo eminentemente simbolico che si intreccia con il mondo: luogo della somiglianza e del segno, luogo iconico per eccellenza in cui l'evento si rispecchia e si fa mondo. Luogo d'incontro in cui *si* afferra e *si* comprende, in un'unità sempre già scissa e duale (come la parola *symbolon* indica): mano che afferra il mondo e mondo che si fa afferrabile. In questo senso, il simbolo, anziché mezzo e prodotto convenzionale, è definibile piuttosto come voce della natura, o come segno vivente.

Di tutte queste aperture siamo dunque in gran parte debitori nei confronti di Creuzer. Una nuova prospettiva sul simbolo ci viene offerta e con essa un nuovo orizzonte di senso. Come però metterli a frutto? È qui veramente aperto un cammino che si tratti soltanto di continuare e arricchire? Non possiamo dimenticare, a questo punto, che là dove Creuzer tenta di definire la sua via al simbolico e di cogliere il simbolo nella sua essenza più intima, proprio allora il suo discorso ricade

nelle più viete ovvietà metafisiche e il suo pensiero si fa confuso e contraddittorio. Come correggere questa deficienza espositiva? E siamo sicuri che si tratti solo di una deficienza da integrare e non piuttosto l'emergenza di un problema più profondo o addirittura radicale? La ricaduta metafisica e platonica di Creuzer è solo un incidente casuale (« storico » e « psicologico »), oppure discende da necessità intrinseche che rimandano a pregiudizi tuttora inavvertiti?

Che proprio di questo si tratti, cioè di un pregiudizio che nascostamente governa ogni simbolica nel suo stesso progetto, emerge in piena evidenza solo che noi solleviamo una domanda la cui semplicità confina con una sorta di inaudita stranezza, quanto meno al primo ascolto. La domanda è la seguente: ma esiste poi davvero il simbolo?

Che i simboli esistono tutti lo sanno; ne abbiamo pronti molti esempi nella memoria. Non hanno forse i colori un uso simbolico? Il bianco non è forse in Cina segno di lutto e da noi segno di castità e di purezza? Non sono simboli il fuoco o la spada di Sigfrido con i connessi temi ricorrenti di wagneriana memoria? E il pesce sulle tombe dei cristiani, o la farfalla su quelle dei pagani, non sono simboli anch'essi? Come sarebbe allora se esistono i simboli, visto che ci abbiamo continuamente a che fare? Per non parlare dei simboli onirici, sui quali oggi tanto si discute (e già anticamente si discuteva). Che razza di domanda è allora la nostra? E qual è il suo senso (la sua sensatezza, anzitutto)?

La domanda non ha lo scopo di suscitare un facile scandalo. Essa anzi si propone di aprirsi la via alla comprensione delle difficoltà e contraddizioni che fatalmente emergono in ogni tentativo di definizione del

simbolo, sia esso più o meno profondo; essa mira allo smacco ricorrente di ogni simbolica. E anzitutto mira a far riflettere su questo punto: che ogni definizione del simbolo sconta una presupposizione di partenza, una presupposizione così ovvia e macroscopica da restare eminentemente invisibile per la sua stessa visibilità onnipervasiva. Un po' come la pitagorica musica delle sfere, che per essere sempre e da sempre in atto, nessuno se ne accorge o ci fa caso. La presupposizione di ogni simbolica è appunto che i simboli esistano, che essi siano oggetti universali (come la luce del sole o il chiarore della luna, posto poi che questi siano davvero oggetti universali per ogni uomo vivente), che da sempre e per sempre se ne stiano lì a disposizione del nostro riflettere e classificare. Tuttavia, non basta scrivere un trattato sui fantasmi per aver certezza che i fantasmi esistano.

Come *si sa* che i simboli esistono? Non si potrebbe rispondere se non così: lo si sa per tradizione. Lo sapevano gli antichi, lo sanno i moderni; da sempre se ne parla perché da sempre lo si sa.

Ma proprio Creuzer ci ha insegnato che significa la parola *symbolon*, ce ne ha mostrato, come lui dice, la grammatica e la fisica, cioè il suo senso originariamente ed eminentemente « greco ». Strana situazione: Creuzer guarda a Oriente (e poi addirittura guarda i greci *da* Oriente) e per descrivere questa sua intuizione, nuova e sconvolgente, prende proprio dai greci il termine chiave della sua visione. Egli vuol guardare il mondo greco da Oriente partendo da un concetto greco; un concetto col quale, si potrebbe addirittura dire, i greci discriminarono e definirono l'Oriente. Lo sguardo a Oriente di Creuzer ha nel cuore della sua pupilla un

punto di visione essenzialmente greco. Egli dice: i greci col lieve suono dei loro flauti non hanno più nozione della profondità e della serietà del simbolico della preistoria; essi hanno perduto la pregnanza originaria del simbolo, la sua sconvolgente manifestatività. Bene. Ma il sacerdote preistorico avrebbe chiamato simboli i suoi motti, i suoi gesti, i suoi segni, i suoi riti, i suoi culti, i suoi Dei? Certo che no! E possiamo immaginare un egiziano antico che, contemplando un geroglifico, esclami: ma guarda che bel simbolo? Questo solo un greco poteva dirlo. È assolutamente ovvio che sia così; ma allora è altrettanto ovvio che i simboli non esistono da sempre, non sono oggetti universali la cui esistenza è pacifica. Quello che noi assumiamo dalla tradizione, nel contempo lo assumiamo da una vicenda storica, da uno sguardo storico inconsapevole di sé. Sicché, ogni volta che noi assumiamo i simboli dalla tradizione, dando per scontato che si tratti di andarli a cercare là dove e tra quegli oggetti che, per tradizione, si dice che sono simboli, noi ci mettiamo in un cammino pieno di paradossi e di enigmi, che le nostre classificazioni e definizioni non cancelleranno (anzi potenzieranno), salvo che la nostra smania semiologica non abbia a tal punto offuscato la nostra capacità di pensare da renderci supinamente insensibili a ogni aporia (e c'è oggi anche l'opposta cecità, per ipertrofia di pretesa visione, di coloro che, con smania mistica, si danno a usare simboli e a veder simboli dappertutto, senza alcuna preventiva domanda sul senso di questo fare).

In realtà, se solo riflettiamo su ciò che Creuzer ci ha insegnato, ci accorgiamo presto che ogni tentativo di definizione, analisi, descrizione del simbolo muove da questa tacita e inconcussa certezza: che da una parte

c'è il concetto (che dice il senso letterale e proprio delle cose) e dall'altra ciò che viene chiamato simbolo. Ogni simbolica, in altri termini (sia essa teorica o pratica, semiologica o mistica), ritaglia il suo spazio avendo già silenziosamente definito ciò che simbolo non è; essa ha già a disposizione il mondo delle cose « comuni » col suo linguaggio e i suoi concetti « comuni », ha a disposizione il discorsivo, il deduttivo e il logico, e per differenza da tutto ciò nomina e « vede » il simbolo. Bisogna ben sapere prima che cosa sono, in senso comune e proprio, un leone, un libro e una spada, per poter dire che il leone di S. Marco non è l'immagine di un animale, ma è appunto un simbolo. Il simbolo emerge in relazione al non simbolico, cioè, detto alla grossa, in relazione al concettuale: è a partire dal concettuale che il simbolico si mostra. Ma il nostro Creuzer non ci ha invece dimostrato in lungo e in largo che è proprio il simbolico ciò che mostra e si mostra per primo? che senza rivelazione simbolica originaria non c'è iconismo, né rappresentazione, né traccia, né segno o disegno, e quindi nemmeno *diexodos*, ragionare e parlare discorsivi e dimostrativi, in cui le parole vengono una dopo l'altra come le pietre del cumulo di Hermes? Prima viene l'ostensione simbolica e poi il concetto e la dimostrazione. Ma ora invece ci risulta: non abbiamo simboli, se non in quanto li commisuriamo ai concetti. Creuzer ci ha detto: c'è un'umanità non greca, preistorica, preoccidentale, orientale, che non sa nulla di deduzioni e dimostrazioni: « Se tu mi prendi la donna mia io non ti porto in tribunale (che non c'è), ma ti rompo la clava sulla testa »; col che si è subito mostrato in maniera ipersimbolica che non è il caso. Questa umanità non ha le finezze della dialettica, né la verità universale del

concetto, e tanto meno le tavole scritte delle leggi esposte nell'agorà. Ma allora che cosa ha? Non possiamo dire a questo punto: ha i simboli. Solo noi possiamo pronunciare questa parola e averne il concetto. Solo il greco, come si diceva poc'anzi, avrebbe potuto dire (e in realtà neanche lui lo diceva, nel nostro senso odierno): Ma quanto sono simbolici questi egiziani.

Non c'è dubbio che secondo Creuzer prima vengono i simboli e dopo i concetti: prima abbiamo l'indicazione, la gestualità, il motto rivelatore, e solo poi il discorso ampiamente articolato, argomentato e dimostrativo. Anche Cassirer, tutto sommato, sostiene una tesi analoga: c'è un linguaggio originario molto metaforico (o unicamente metaforico), simbolico-mitico, e solo in seguito, un po' alla volta, al posto della pura nominazione degli Dei si impone il concetto, l'induzione, la deduzione, la logica. Ma ciò che essi chiamano simbolo o metafora non può in alcun modo indicare correttamente quella esperienza che essi pongono prima del concetto, perché quella esperienza (che si vorrebbe tentare di pensare attraverso il simbolo e come simbolica) diventa tale, cioè simbolica, solo in relazione e in opposizione alla logica discorsiva, solo per differenza rispetto a questa. Ciò che quella originaria esperienza vedeva non potevano essere simboli né poteva venir espresso e compreso da tale parola. Perché il simbolo è il non-concetto, così come il concetto, nell'universo dei segni, è il non-simbolo. E la situazione ancor più si chiarisce se ci riferiamo alla questione (che presto riprenderemo) dell'alfabeto, in quanto istituzione che assegna a ogni suono una lettera: è solo a partire dall'imposizione dell'alfabeto che si può pensare che quegli altri segni come i geroglifici o gli ideogrammi sono immaginativi, raffigu-

rativi, fantastici, in una parola simbolici. Chi non ha fatto ancora esperienza dei segni alfabetici, della scissione che essi introducono tra suono e immagine e della separatezza, come diceva Creuzer, che impongono al lettore, chi ha solo questi altri segni che noi definiamo disegni e pitture stilizzate (perché così siamo *costretti* a vederli, a partire dai *nostri* segni), non potrà mai definirli simbolici. Sarebbe come supporre che il faraone possa discettare coi suoi scribi di monemi, morfemi, fonemi e magari di prospettiva. Proprio l'accadimento dell'alfabeto e poi del *logos* discorsivo e discutivo ha prodotto un mutamento radicale di prospettive donde è sorto un nuovo mondo di senso; ed è a esso che appartiene il simbolico, come parola e come concetto. L'uomo si è incamminato per un'altra via; e poiché l'uomo è il viandante per antonomasia, con la via è l'uomo stesso a mutare — perché non è la stessa cosa andare alla Mecca o andare a Gerusalemme.

È a partire da questa svolta grandiosa, che ancora ci fa parlare e ci fa segno, è a partire dall'orlo di questa spaccatura, così costitutiva del nostro essere da rimanere in noi silenziosamente operante in ogni dire, che il simbolico e il concettuale, il metaforico e il letterale, il traslato e il proprio si sono venuti distinguendo e opponendo. Simbolo e concetto stanno così sullo stesso orlo, stanno in bilico sul medesimo evento che si apre in maniera ambigua: esso sembra aprire il passato alla nostra comprensione; in realtà lo chiude e lo nasconde. È l'ambiguità della scoperta in cui Creuzer è rimasto fatalmente catturato. Il suo sguardo a Oriente ha scoperto l'altrove del nostro dove; ma egli non ha potuto chiedersi e pensare come un altrove del dove possa essere autenticamente pensato e reso problema. E tutta-

via una possibilità di inizio, di un siffatto pensare, è pur presente in Creuzer, là dove egli nomina l'iconismo e la sua interna differenza, come luogo del simbolico. Non ai contenuti dei simboli (che sono tali per la loro differenza dal concetto) andava prestata attenzione, ma proprio a questa differenza, a questo differire del gesto ostensivo o endeictico. Alla sua differenza e distanza originaria e originante andava posta la questione, senza aver già deciso, in base ai pregiudizi della tradizione, se questo mostrare era o non era simbolico, era o non era concettuale, veniva prima o dopo, da Oriente o da Occidente.

Su tutto ciò torneremo tra breve. Ora invece assumiamo, a titolo d'esempio che ulteriormente chiarisca e conforti le considerazioni testé avviate, un problema che da tempo sappiamo essere affine al simbolico e a esso intrecciato: il problema del mito. Anche in riferimento a questo enorme e controverso problema va posta un'analoga domanda: ma davvero esiste il mito? E che significa ciò? La domanda emerse già nella seconda parte di *Passare il segno* (1981), parte che aveva a tema la cosmologia, ma è oggi di gran conforto sapere che un autorevole studioso come Marcel Detienne, e altri con lui, pone, con tutto l'acume e la forza della sua erudizione, proprio questa domanda. Faremo dunque un rapido riferimento a questo autore, a integrazione di quanto sin qui osservato. In particolare ci riferiremo ad alcuni passi del suo libro tradotto in Italia: *L'invenzione della mitologia*,¹ il cui titolo, come si vede, è già tutto un programma.

La questione di fondo che Detienne affronta è quella del rapporto tra scrittura e tradizione orale. In quest'ultima, com'egli dice, bocca e orecchio stanno in una rela-

¹ Torino, Boringhieri, 1983.

zione che per noi è perduta e difficilmente ricostruibile. Quando Platone combatte la ben nota battaglia contro l'arte, è questa tradizione orale che in realtà egli combatte, come da tempo ha dimostrato E.A. Havell in saggi famosi. Platone contro Omero: una battaglia di giganti. Ma perché mai il nostro più grande filosofo doveva così bistrattare il nostro (e suo) più grande poeta? Si sa che su Omero era fondata tutta la paideia dei greci, ed era un'educazione imperniata sull'oralità, sulla memoria recitata e accompagnata ritmicamente e musicalmente: una *poiesis* della parola che suscitava affetti e sentimenti e, con questi, trasmetteva le norme etiche del vivere tradizionale. Agli occhi di Platone, questo tipo di paideia è però un incantesimo, un incantamento delle anime affascinate dalla magia e dal *pathos* della parola poetica e così legate alla sensualità erotica della vita e del corpo. Per questa via l'anima non si sarebbe mai potuta sollevare alla bellezza iperuranica dell'idea, cioè alla capacità di vedere l'uno dei molti, la specie soprasensibile e l'universalità del concetto (come diceva Cassirer). L'anima, legata al particolare, alla bellezza tutta terrena di questo e quello, non avrebbe mai raggiunto la filosofia e la pura dialettica del *logos epistematico* (scientifico). Per questo la cultura poetica andava bandita dalla città e sostituita dalla cultura filosofica. Solo a vittoria ottenuta Aristotele potrà far rientrare dalla finestra quei poeti che Platone aveva cacciato dalla porta, consegnandoli però all'insignificanza e alla non serietà dell'estetico.

Ma com'era propriamente la tradizione che Omero, agli occhi di Platone, incarnava? Ecco la domanda che solleva Detienne. Noi abbiamo una tradizione omerica solo perché, com'è noto, al tempo di Pisistrato i greci

provvidero a trascrivere nella nostra notazione alfabetica ciò che sino ad allora era stato tramandato solo sul filo della memoria e della tradizione. Ma nel momento in cui la scrittura fissa questi due poemi (da una quantità presumibilmente ampissima di poemi recitati e trasmessi) si opera una trasformazione profonda. L'elemento decisivo di questa trasformazione sta in ciò: che la scrittura elimina la variazione. I due poemi, tramandati per secoli, vengono fissati e irrigiditi per sempre in una versione definitiva.

Ora, la variazione non è un aspetto tra altri della cultura orale: essa è il cuore e l'essenza di questa cultura. Correlativamente, la scrittura non è semplicemente un mezzo, un nuovo modo più efficiente di conservazione e tradizione: questo nuovo mezzo non cambia superficialmente e marginalmente l'oggetto cui è applicato, ma cambia proprio l'oggetto, e insieme cambia il fruitore di quell'oggetto (già abbiamo avuto modo di sollevare osservazioni analoghe, parlando del passaggio dall'iconismo endeictico alla discorsività mitica).

La diffusione della scrittura nel mondo greco, come oggi sappiamo, non fu un evento rapido; le sue origini verso la metà dell'VIII secolo a.C. videro un'utilizzazione assai ridotta dell'alfabeto, sicché ancora per qualche secolo la tradizione orale mantenne vivissima la sua presenza. Ancora Aristofane poteva far ridere gli ateniesi ponendo sulla scena un uomo intento a leggere un papiro, cosa stravagante e ridicola per gli spettatori del tempo. Solo col tempo si diffuse l'uso di leggere nell'agorà componimenti e discorsi, a un pubblico tuttora ignaro, per la massima parte, di scrittura; ed è motivo di scandalo e di scherno, per Platone, che l'opera di Anassagora si possa acquistare per poche dracme, o per una dracma.

Noi ci rendiamo conto a fatica dell'immensa trasformazione che l'uso della scrittura operò in Grecia sulla tradizione orale; ma possiamo averne un esempio indiretto guardando altre culture, esse stesse incentrate sulla tradizione orale, quando vennero in un contatto, questa volta rapido e traumatizzante, con la cultura occidentale e con l'imposizione della pratica della scrittura. Si verificò allora, ad esempio, la scomparsa dell'intera tradizione orale nel giro di poco più di una generazione. Altrove l'uso della scrittura urtò con conseguenze curiose e inimmaginabili. Era per es. molto difficile convincere uomini dalla memoria esercitatissima, abituati a riprodurre immediatamente ciò che veniva loro narrato, dell'utilità pratica del saper leggere e scrivere. In un caso famoso, che Detienne descrive minutamente, gli amministratori britannici decisero di trascrivere tutte le genealogie che la popolazione ripeteva a memoria da secoli, basando su di esse i rapporti di parentela e di proprietà; il che comportava non piccoli problemi amministrativi e di giustizia. Ma una volta trascritte, le popolazioni, con immenso stupore e indignazione dei giudici inglesi, presero a recitare altre genealogie, notevolmente diverse nei particolari, che però gli indigeni giuravano essere ancora quelle eterne e immutabili della tradizione. Qui si vede bene lo scontro di due mentalità fondate su differenti culture, e soprattutto si comprende l'importanza essenziale della variazione per una tradizione orale. La variazione non vi è introdotta volontariamente, ma fa parte della ripetizione variata senza la quale la vita stessa della cosa, cioè di quest'uso, non potrebbe sussistere. In una tradizione orale, come diceva Marcel Mauss, il testo originale non esiste; questi racconti non sono fatti né per essere letti e nemme-

no per essere recitati; essi passano di bocca in bocca e ognuno è convinto di ripeterli come li ha uditi; ma può ripeterli solo riproducendoli in sé e così variandoli all'infinito. L'uditorio non è passivo; esso sancisce l'immediato successo della cosa, la quale vive solo se ha successo, si conserva solo passando per altre bocche e per altre orecchie. La cultura orale è così un effetto di tradizione fondato sulla memoria, ma non si tratta per nulla della memoria meccanica che abbiamo in uso noi. La nostra, dice Detienne con grande acume, è « la memoria della parola divenuta silenziosa, della parola dell'anima ». Noi mandiamo a memoria per il solo scopo di riprodurre esattamente lo scritto. Nei popoli della memoria non c'è lo scritto da imparare; lì la memoria è essenzialmente creativa, interpretativa, esegetica, oppure non è: è la condizione stessa della sopravvivenza di quella cultura. Gli indigeni dell'esempio non ingannavano il giudice inglese: semplicemente essi avevano della memoria un concetto, o meglio un uso, differente dal suo.

Se ora torniamo al nostro Omero, possiamo intuire le differenze che sulla tradizione epica orale apportò l'uso della scrittura. « Per essere stata un giorno fissata dalla scrittura, scrive Detienne, e così sottratta al divenire della variazione, l'epopea cosiddetta omerica, trasformata per un'élite in un monumento letterario, impedisce con la sua massa solitaria una più ampia esplorazione del paese della memoria parlata ». Massa solitaria perché tutta l'immensa tradizione epica è stata ristretta a soli due poemi, per nulla omogenei e forse neppure contemporanei. Ma è soprattutto il testo scritto, proprio in quanto scritto, che stravolge ciò che in esso è tramandato. La fruizione dei poemi omerici non

ha ora più nulla a che fare con la sua utilizzazione originaria. Noi leggiamo Omero come se leggessimo la *Divina Commedia* o il *Faust*, sicché Omero, anziché aprirci alla comprensione della tradizione orale, piuttosto ce la chiude e la deforma. L'*Iliade* non è un'opera letteraria, alla portata di lettori dotati di una cultura, come si dice, superiore; però di fatto essa è diventata questo per noi: noi non sappiamo né possiamo più guardarla con altri occhi o con altre categorie, diverse dalle nostre categorie estetico-letterarie.

Quando la scrittura si impose in Grecia (si ricordi che Aristotele sostenne per primo l'opportunità di raccogliere in un archivio i documenti dello Stato, sicché se anche le leggi di Solone vennero scritte, ciò fu più per esporle nell'agorà e farne un uso celebrativo, che non per una già avviata burocratizzazione dell'ordinamento statale tramite lo scritto) essa favorì e addirittura determinò la nascita di alcune specifiche attività. A trarne maggior vantaggio, dice Detienne, « sono i nuovi saperi intellettuali: il pensiero filosofico, l'indagine storica, la ricerca medica. Nella scrittura questi saperi trovano insieme lo strumento efficace per stabilire una distanza critica verso la tradizione. È il mezzo che rende possibile l'accumulo dei dati, delle osservazioni, delle tesi opposte, dove si inventano senza ripensamenti progetti di una razionalità sicura di se stessa ». Inoltre: « Lo spazio grafico favorisce gli inizi dell'attività ermeneutica e l'esame comparato di versioni diverse di uno stesso racconto ». In una parola: nasce la scienza, e la connessa nozione di verità pubblica e oggettiva.

In questa cultura il lettore non è nella stessa posizione dell'uditore della cultura orale. Quest'ultimo non può che essere partecipe, deve lasciarsi coinvolgere per

comprendere e deve decidere sul momento il suo partito, in base a criteri ed emozioni che il lettore può tranquillamente ignorare. Il lettore è in una distanza critica, ha tempo a volontà, può tornare indietro e rileggere, meditare e riflettere, interpretare e poi correggere indefinitamente l'interpretazione. Dice bene Detienne: nessuna attività ermeneutica sarebbe mai nata senza la scrittura, né sarebbe nata la critica delle idee e più in generale della tradizione.

E soprattutto non sarebbe nata l'idea della storia, della storia universale. Quell'idea che, per esempio, Sartre pone a fondamento della *Critique*: tutte le umanità sono storiche, anche se non lo sanno. Tesi curiosa. Senza riferimento a Sartre, ma ad altri più tecnici studiosi di questi problemi, così la riassume Detienne: « Anche le società tradizionali vivono nella storia, non meno della nostra, non solo perché soggette al divenire e al cambiamento, ma perché la tradizione che funge in esse da sistema di pensiero dominante (pensiero che tutto ingloba) è un vero sapere sul passato; la tradizione orale è in pratica una storia ignara di sé, ma della stessa natura della conoscenza storica cara alle società occidentali ». Ciò equivale a trasformare la cultura orale in un deposito di materiali da trascrivere e da studiare dopo che si sono scritti (in pratica è ciò che fa appunto l'etnografo a partire dagli inizi dell'800, quando i giovani etnologi francesi partivano per le loro ricerche « sul campo » avendo nella bisaccia il trattato generale di semiotica, ancora così sorprendentemente attuale, di Joseph-Marie Degerando). È così che noi possiamo spacciare per « storia », per « scrittura », ciò che nella sua origine ed essenza è invece altra cosa; siamo noi che « leggiamo », con le nostre categorie storico-criti-

che, le forme della cultura orale, assimilandole alla nostra cultura. Questo tipo di falsificazione, dice Detienne, è il più comune e insieme il più distruttivo. L'etnologo si indispettisce di fronte a quindici versioni diverse dello stesso mito e tutto preso da scrupolo « obiettivo » non può far altro che registrare minuziosamente tutto ciò che trova. In pratica egli congela ogni traccia di tradizione orale, perché gli ripugna, gli è incomprendibile l'idea che il racconto orale e la relativa memoria vivano nella e della variazione continua. Di fronte a una cultura fluida, che gli scappa da tutte le parti, egli non può che ostinarsi ad applicare le sue categorie rigide della scrittura e della lettura.

Quanto poi alla pretesa « storicità » di tale tradizione orale, dice bene Detienne: « Curiosa questa impresa tutta fondata su un equivoco grossolano: l'idea che tradizione e passato storico siano senz'altro identificabili, quasi che la memoria dell'uomo da sempre faccia storia senza saperlo. Si dimenticava così che la categoria di passato, in quanto altro dal presente e dunque oggetto autonomo di indagine, prende forma solo all'inizio del secolo scorso ». In realtà noi diremmo che le categorie che rendono possibile il moderno storicismo nascono in uno con la metafisica di Platone e Aristotele, ma non è il caso di insistere qui su tale punto. Conclude Detienne: « La strategia elaborata a partire dalla critica storica è impotente a comprendere la tradizione memoriale, proprio perché essa ignora il rapporto istituito dal sapere occidentale tra una pratica della scrittura, il proprio pensiero storico e il funzionamento della sua memoria ». Siamo noi, cioè, che abbiamo istituito questa triologia: scrittura, storia, memoria, e che non possiamo pensare e comprendere alcunché se non nell'ambito di-

segnato da queste categorie; ma le civiltà della bocca e dell'orecchio, come dice Detienne, si basano su altri principi, irriducibili a quelle categorie.

Se ora, tenendo conto di questa nuova consapevolezza, ci chiediamo: ma allora, che cos'è un mito? ecco che l'orizzonte si modifica di molto. In pratica noi trattiamo il mito come se fosse qualcosa di simile a un genere letterario, ma ora ci accorgiamo che tale genere lo abbiamo in realtà costruito noi nel momento in cui trascriviamo i racconti della memoria e ne facciamo dei « testi » a schema definito. E prima ancora di noi furono gli stessi greci a operare tale trasformazione, per esempio con la *Teogonia* di Esiodo e con la citata trascrizione dei poemi omerici. Così si genera una caratteristica illusione, poiché noi, e già i greci, chiamiamo mito tale risultato, ma i popoli che (come noi ora diciamo) vivevano nel mito, non possedevano affatto il mito come genere e forma espressiva accanto ad altre forme. Essi avevano (qui Detienne elenca in pratica le stesse cose che anche Creuzer aveva brillantemente identificato) proverbi e motti, favole e genealogie, cosmogonie ed epopee, canti di guerra e canti d'amore. Forse che questo vuol dire: prosa, epica, lirica, ecc. secondo i nostri generi e la nostra mentalità? Evidentemente no. La cultura della memoria possiede, per quel che ancora vediamo dove essa si conserva, un'infinita variazione della tradizione: essa racconta ciò che vuole e intreccia i « generi » nella maniera più libera e complessa. Anche la storia degli Dei e degli eroi non è mai stata una produzione memoriale a sé; essa muta da popolo a popolo e comprende variazioni infinite di forma e di contenuti. Tale tradizione si distingue solo nel momento in cui noi ne trascriviamo alcuni frammenti, dai quali ci illu-

diamo di veder nascere il « mito propriamente detto » (come se questo fosse mai da qualche parte esistito o potesse mai emergere se non in una civiltà della scrittura che lo confronta e differenzia con le proprie produzioni letterarie).

Scrive Detienne: « Ciò che accomuna tutte le produzioni orali nel gioco vertiginoso delle varianti è il processo di decantazione; i vecchi racconti noti a tutti si fondano su un ascolto collettivo e in questo modo si conservano, né potrebbe essere altrimenti, solo i pensieri essenziali, ironici o gravi, ma sempre plasmati dal controllo vigile e continuo di un gruppo umano reso omogeneo e, per così dire, presente a se stesso dalla memoria di generazioni confuse. E questo è uno dei motivi per cui l'antropologia, assunta a sapere autonomo, non ha mai smesso di interrogare, chiamandola più o meno spontaneamente mitologia, quella parte segreta ma fondamentale di una società che non è possibile spiegare né con l'apparato tecnologico, né con il sistema di parentela, né con altri aspetti visibili della compagine sociale ». I tentativi dell'antropologia di « spiegare il mito » ricorrendo a una base visibile ed empirica (la produzione economica, lo scambio delle donne con il sistema di parentela e simili) falliscono clamorosamente: l'antropologo falsifica i « testi » (o meglio, li introduce, che è la prima falsificazione sovrana) e applica a essi categorie esplicative, socio-storiche, « culturali », che non appartengono alla civiltà che egli indaga, al suo cuore segreto e misterioso.

Proprio di qui nasce quella che Detienne chiama « l'illusione della mitologia ». Egli analizza la parola *mythos* (come già Creuzer) e mostra che essa originariamente non si distingue dal *logos* (cosa a noi nota). In

realtà noi non troviamo mai un uso greco antico della parola « mito » che sia assimilabile all'uso nostro. Quando Erodoto parla di quelli che noi chiameremmo i miti sacri degli egiziani, usa la parola *logoi*. Tuttavia già lo stesso Erodoto (che del termine *mythos* fa rarissimo uso) comincia a differenziarne il senso in almeno due casi: mito è il racconto di avvenimenti che non sono stati direttamente « visti » né da Erodoto né da un altro testimone oculare che li riferisca; favole e leggende, insomma. Oppure il mito è una spiegazione inverosimile e incontrollabile, come quando gli egiziani pretendono di spiegare la nascita di tutti i fiumi dall'Oceano che scorrerebbe sotto la terra.

La distinzione netta tra mito e *logos* si trova invece affermata, e imposta per sempre, nella *Guerra del Peloponneso* di Tucidide. È Tucidide, in altre parole, l'inventore del mito (ma bisognerebbe aggiungerci i sofisti, per esempio Ippia che Detienne, proprio per il problema dei racconti antichi e della scrittura, fa certo male a ignorare, e poi, soprattutto, Platone e Aristotele). Ma Tucidide è indubbiamente un buon esempio, anche per il significato emblematico che esso assume, essendo di certo Tucidide il creatore dello spirito e della ragione storici. Diciamo pure, quindi, che è Tucidide colui che opera la partizione mito/*logos*; ne abbiamo non poche né piccole testimonianze nella sua opera. Tucidide è il primo scienziato della ragione storica così come Aristotele è il primo scienziato della ragione metafisica (che sono poi un unico atteggiamento e gesto di pensiero). Il suo libro (come quello di Aristotele, ma formalmente ancor più, per la compattezza della *Guerra del Peloponneso* che la *Metafisica* di certo non possiede) ha già la pretesa di parlare per un uditorio universale: scrittura

eterna che può essere letta in ogni tempo (lo dice lui stesso) e che per sempre offre il suo ammaestramento « agli uomini » (non importa di quale cultura o tradizione, cioè agli uomini « universali » della « storia universale »). « Nella storia genealogica della illusione mitica, dice Detienne, storia interna al pensiero greco, Tucidide segna un punto di rottura radicale ». È Tucidide infatti che espressamente dichiara guerra alla tradizione orale, alle « vecchie storie » o « archeologie » com'egli dice (sono proprio quelle di cui si dava vanto di intenditore, nello stesso tempo, Ippia): « L'attacco portato dalla *Guerra del Peloponneso* è rivolto alla tradizione memoriale ».

Proprio per ciò Tucidide ci appare (ed è) così stupefacentemente « moderno »: sa già tutto quello che deve sapere uno storico per esser tale. È lui che di continuo ammonisce che la memoria è fallibile: già è difficile riferire esattamente un discorso che abbiamo ascoltato noi stessi in un'assemblea; figuriamoci poi se si tratta di riferire discorsi a loro volta riferiti da altri. La memoria e l'orecchio sono infedeli, e la bocca è loro complice. « I testimoni oculari, scrive ad esempio Tucidide, presentavano degli stessi fatti versioni diverse, come suggeriva loro la memoria o lo spirito di parte ». E poi la gente inventa di sana pianta spiegazioni immaginarie o collega fatti in modo arbitrario (la guerra e la peste, la peste e la carestia, ecc.).

A tutto ciò Tucidide oppone una nuova cultura della vista e del documento, che ripudia l'orecchio e la parola improvvisata. Ma cosa vuole in ultima analisi Tucidide? Potremmo dire che Tucidide vuole, letteralmente, l'osservatore panoramico, la visione panottica (perciò è il primo vero storico): ciò che egli racconta non lo

racconta in quanto « partecipe », in quanto espressione dello « spirito di parte » (come lui stesso dice), ma lo racconta come se ai fatti narrati avesse presenziato lo « storico universale », incarnazione della « storia universale », tipico prodotto dello « spirito critico » e della scrittura. E per raggiungere tale dimensione, tale punto di vista panoramico, Tucidide mette in opera quello che da sempre è il metodo metafisico per eccellenza: il dubbio (il dubbio metodico). Là dove compare il dubbio, infatti, si può esser certi che già è entrata la metafisica dalle porte e dalle finestre, con i suoi caratteristici paradossi. Tucidide dubita appunto di tutto: di ciò che si dice, di ciò che la tradizione racconta e così via. Non si possono prendere gli indizi così come vengono; bisogna, dice Tucidide, sottoporli ad analisi, prova e riprova, confutazione; e bisogna combattere contro il tempo e le sue deformazioni (perciò sono così importanti i documenti): « Il tempo, scrive Tucidide con una frase emblematica, rende i fatti incontrollabili, perché con gli anni questi fatti sconfinano nel *mythos* ». E ancora: « Se si vuole veder chiaro nella realtà dei fatti accaduti e di quelli identici o simili che per la costanza dell'umana natura potranno un giorno verificarsi, bisogna rinunciare al *mythos* ». « La *Guerra del Peloponneso* (ora è Detienne che parla) si attua perciò al di fuori del mito; essa comincia là dove si arresta per decreto la memoria antica. La *Guerra del Peloponneso* inaugura una politica della memoria che relega il mito nel novero del passato irrecuperabile, ben prima della critica di Aristotele » (il quale, si potrebbe aggiungere, compie però l'opera, con la sua analisi minuziosa della parola mitica distinta da quella logica).

In proposito Detienne introduce il concetto di distanza (che anche a noi, in termini più generali e filosofici, è familiare): egli parla di distanza determinata dall'esegesi e di distanza determinata dall'interpretazione. Nel vocabolario di Detienne (che io preferirei non seguire) esegesi è « il commento incessante e immediato che una cultura dà del proprio simbolismo, delle sue pratiche, di tutto ciò che la costituisce in quanto cultura viva, per cui l'esegesi prolifera dall'interno, è una parola che alimenta e fa crescere la tradizione alla quale si attacca e da cui, nondimeno, trae la propria sostanza. Non può darsi tradizione viva senza il brusio delle esegesi che la abitano e che si incorporano in essa ». L'interpretazione, invece, « è un altro tipo di distanza, è una prospettiva esterna rispetto alla tradizione memoriale. Perché si dia interpretazione bisogna mettersi a discutere e cominciare a criticare la tradizione (che è quello che appunto fanno i greci, almeno a cominciare da Senofane). La distanza critica non ha posto nell'ordine memoriale. Nell'ambito della tradizione orale, come dice Lévi-Strauss, i miti del gruppo non si discutono, si trasformano cercando di ripeterli ». Ma già per i contemporanei di Senofane « fa la sua comparsa una distanza che è insieme volontà di rifiuto [di « veder chiaro », potremmo aggiungere, ricordandoci proprio di Tucidide], sentimento di rottura, ma sempre a partire da ciò che rende possibile la critica delle storie della tribù; ossia dalla scrittura emerge una sorta di altrove, luogo altro donde si parla e si scrive il discorso sulla tradizione ».

Detienne dice bene, e tuttavia bisogna osservare che non basta. C'è una distanza (per usare la sua terminologia) esegetica, che poi più che una distanza è una

partecipazione collettiva: una parola che si fa dall'interno, che non produce né storia né passato nel nostro senso, ma piuttosto una ripetizione variata di un'eterna e onnipresente *arche* (come avrebbe detto Kerényi) in cui il gruppo umano dialoga coi suoi Dei, con la natura, con se stesso. E poi c'è una distanza della cultura scritta, distanza critico-interpretativa che definisce mitologico il contenuto della tradizione. Però non ci sono solo queste due distanze (così parla il filologo, ma il filosofo non se ne può contentare): prima di queste due distanze, e anche intrecciata con esse, vi è l'originaria distanza segnata dall'accadimento stesso della parola. Ricordandoci di Creuzer potremmo dire che, nell'ordine primordiale o primordiale, accade anzitutto la distanza simbolica. È entro questa più generale distanza che si giocano i destini della cultura orale e della cultura scritta, nonché del loro fendersi e succedersi: evento che non può essere così semplicisticamente messo sul conto della scrittura, in quanto pratica empirica ed evento storico. Se non altro perché le pratiche empiriche e gli eventi storici sono fatti che compaiono a partire dalle categorie della scrittura, a partire cioè dalla mentalità metafisica, psico-storica, cioè a partire da Tucidide e da Aristotele. È da allora che si rendono visibili cose come la prassi materiale e l'evento storico-sociale. Anche Detienne, insomma, ci è cascato: i suoi strumenti interpretativi (e non era possibile altrimenti) conservano ancora l'essenziale di quelle categorie che pure criticano e pongono a distanza.

Alla tradizionale, antichissima anzi, opposizione mito/*logos* Detienne ha sostituito l'opposizione cultura orale/cultura scritta. Indipendentemente dalle osservazioni avanzate sopra, tale sostituzione è di importanza

decisiva. In altri termini: sebbene sia difficile parlarne tranquillamente, come di un « fatto » (storico? o di che tipo?) accertato, secondo il quale due tipi di civiltà e di cultura si sono succeduti, l'uno fondato sull'oralità, la ripetizione e la variazione, l'altro sulla scrittura e sui saperi scientifici e critico-storici che ne sono derivati, è indubbio che Detienne, per questa via problematica e persino contraddittoria, è però riuscito a mostrare in modo convincente quanto c'è di illusorio nella mitologia in quanto scienza. Il suo discorso si svolge qui in parallelo con le nostre osservazioni relative alle aporie di ogni simbolica. Ed egli ha inoltre confortato, col suo autorevole esempio, la nostra « stravagante » domanda: ma esiste poi davvero il simbolo? Detienne ha infatti convincentemente dimostrato che ciò che noi chiamiamo mito è, per così dire, un effetto di interpretazione, un tipico prodotto del *logos* trionfante e certo di sé. Torniamo dunque al simbolo, dopo questa fruttuosa parentesi.

LA PRAGMATICA DEL CONCETTO

C'è un'analogia nella situazione del mito rispetto al *logos*, se noi pensiamo alla situazione del simbolo rispetto al concetto. Se infatti chiediamo a partire da che qualcosa emerge come simbolo, dobbiamo certamente rispondere (forti delle analisi creuzeriane) che questo « a partire da che » non può che qualificarsi come la discorsività (*diexodos*) del concetto, rispetto alla quale il simbolo invece assume la natura della indicazione o mostrazione immediata (ostensività endeistica). Creuzer però non si rendeva conto che queste definizioni stanno l'una per l'altra: che non ha senso dire che prima c'è l'ostensività simbolica e poi la locuzione dia-logica; sicché è altrettanto improprio, arbitrario e contraddittorio definire le civiltà « orientali » come simboliche e quelle « occidentali », derivate dai greci, come dialettiche o logiche. Concetto e simbolo, in realtà, stanno al medesimo livello, affiorano sul medesimo orlo, emergendo insieme da una profondità ignota e sconosciuta (letteralmente « impensata »). Come già i poemi omerici per Detienne, così il simbolico di Creuzer, si era osservato, apre e nel contempo chiude questa dimensione ignota in cui simbolo e concetto ancora non si distinguono e sono uno (o sono tutt'altro).

Resta tuttavia un fatto, che non va mai dimenticato: è dal concetto che si guarda il simbolo (che se ne parla) e non mai viceversa. Se concetto e simbolo disegnano i due semicerchi del medesimo orlo, noi però non possiamo mai illuderci di assumere, rispetto a essi, uno sguardo dall'alto, dal di fuori, panoramico: noi stiamo interamente nell'orlo, e dalla parte del concetto. L'unità di misura di ciò che, con un'immagine, definiamo orlo è il concetto, così come per Detienne l'unità di misura che consente di vedere il mito è il sapere scientifico, per quanto ne siano criticabili e noi di fatto ne criticiamo i fondamenti. Non possiamo, cioè, tenere in una mano il concetto e nell'altra il simbolo e fare così le nostre osservazioni « disinteressate ».

Dobbiamo dunque restare nell'orlo; in un certo senso dobbiamo continuare a fare ciò che già si fa (né sarebbe possibile, del resto, fare altrimenti): dobbiamo continuare a guardare l'orlo dal punto di vista che ci è proprio e senza del quale non sarebbe in ogni caso possibile per noi vedere alcunché. Dobbiamo guardarlo da dove già stiamo, cioè dal concetto. Ma non è appunto questo ciò che fanno le scienze, per esempio le scienze umane? e allora in che modo tutto il nostro gran discutere e riflettere e criticare ci avrebbe consentito una « situazione », un punto di vista più accettabile e meno problematico o aporetico?

Il frutto di tutto il nostro lungo e difficile cammino sta in un piccolo, quasi impercettibile, mutamento di prospettiva, in una minima differenza, che è tuttavia essenziale e che forse potrà condurci a scorgere tutt'altro panorama — proprio come per colui che fa osservazioni e misurazioni astronomiche e che un piccolissimo mutamento alla base della visione conduce a differenze

macroscopiche o addirittura immense al suo arrivo sulla volta celeste.

Abbiamo chiesto all'inizio: che cos'è il simbolo? Quali oggetti e principi deve avere una simbolica? Abbiamo cercato di far rispondere, in nostra vece, Alleau, Cassirer, Creuzer, e abbiamo fatto intervenire anche Detienne. Tutte le risposte, certo significative, che abbiamo via via ottenuto, prendono ora però un altro aspetto, poiché abbiamo imparato a guardarle a partire da una piccola sfasatura, rispetto a quello che è il loro piano di discorso. Pur restando quelle risposte quello che sono, noi ora sappiamo che esse dicono essenzialmente, non che cos'è il simbolo, ma, più propriamente, *che cosa il concetto dice che il simbolo è*. Con questa differenza a prima vista inapprezzata, o poco apprezzabile, noi di fatto operiamo come un effetto di eco: facciamo tornare indietro quelle risposte e le ripercuotiamo sul concetto medesimo che le aveva pronunciate: esse infatti sono significative del concetto che le ha pronunciate, non del simbolo di cui il concetto parla. Grida il cretino che vuol fare il furbo: È Carlo o Francesco il più scemo? E l'eco, lapidaria e impassibile, gli risponde solo: Scemo! Anche noi dobbiamo adattarci ad ascoltare con umiltà la risposta, senza cercare scappatoie da furbi.

Ciò che il concetto dice del simbolo non rivela e manifesta il simbolo: rivela solo chi è lui, il concetto. E che dice il concetto del simbolo? Già lo sappiamo: che il simbolo è una metafora, o un'analogia, che esso è un porre insieme il finito e l'infinito, il sensibile e l'intelligibile, la parte e il tutto; e così via. Di tutto ciò noi dobbiamo ora chieder conto al concetto: come hai potuto, a partire da che hai potuto dire del simbolo que-

sto e quello? Come abbia potuto è, inizialmente, ben visibile: se ha detto che il simbolo è una funzione metaforica, lo ha evidentemente detto ritagliando e riservando per sé la funzione opposta e complementare. È perché il concetto dice il senso proprio e letterale delle cose (o così ritiene) che può identificare nel simbolo la metaforicità, il non letterale e il non proprio. Oppure è perché il concetto dice la realtà così come essa si dà, nella sua effettuale concretezza e attuale parzialità, che al simbolo può riservare il compito di alludere, di accennare, a ciò che non c'è ma solo si intravede, a ciò che traluce, sicché si può solo lontanamente farvi cenno, ma che non brilla e forse non potrà mai brillare alla presenza degli uomini pensanti e ragionanti. In sintesi potremmo dire così: il concetto dice sempre le cose come sono (usando, nel dire, i suoi segni convenzionali pubblici); il simbolo invece allude e accenna a mere possibilità, o a lontananze che pur vagamente aleggiano nella presenza (e lo fa in maniera non convenzionale, ma ricorrendo a espressioni pregnanti e tuttavia né pubbliche né traducibili in un codice convenzionale). Questo è ciò che il concetto (si badi bene: il concetto) in generale pensa.

È qui allora che noi dobbiamo porre la nostra ulteriore domanda: su che cosa il concetto opera il proprio ritaglio che nel contempo fa apparire, in modo complementare a questo gesto, quella funzione che, rispetto a sé, egli definisce (in un modo o in un altro) simbolica? A partire da che delimita la propria funzione, facendo così comparire anche la funzione correlativa e complementare della simbolicità? Qual è l'esperienza a partire dalla quale emerge la fessura che ha come suoi orli il concettuale e il simbolico?

Ardua e pericolosa domanda, poiché noi chiediamo, con quel « a partire da che », proprio l'aldilà della fessura, del quale, come è evidente, noi non potremo mai dire né che esso sia concettuale né simbolico, né mitico né logico: esso è il loro « di là », e neppure ben sappiamo che possa significare questo « di là », che senso abbia e se abbia senso domandare così. E inoltre, sembra dapprima che noi non potremo mai risolvere il problema, costretti come siamo a stare nella fessura, e su un orlo definito di essa, laddove la domanda allude all'aldilà dall'orlo, là dove certo noi non siamo né potremo mai essere (a meno di non esser più « noi »).

Questa stessa domanda, si potrebbe osservare, sebbene noi l'abbiamo incontrata in un cammino particolare (quello del simbolo), è però la domanda che da qualche tempo emerge in tutti gli autentici cammini della filosofia contemporanea (là dove almeno non si confonde il pensare col calcolare, col formalizzare o con i principi di altre scienze quali la storia e le scienze umane in genere, o infine con i principi generali, ma non per questo ancora genuinamente filosofici, della razionalità scientifica in tutti i sensi). Questa domanda emerge ogni volta che ciò che la metafisica chiamava il fondamento (sia esso Dio o il nulla, la coscienza o la materia, la necessità o il caso) viene riconosciuto come un'opzione indebita, in-fondata. In termini generici, come l'opzione di quel pensare raziocinante che da due millenni e mezzo scandisce per noi il mondo e i suoi enti, i valori e i fini, i sensi e i non sensi. Ma possiamo noi davvero guardare questa opzione, noi che ne siamo dentro, come se fossimo fuori? come se fossimo seduti su uno sgabello fuori di quel mondo, e della sua storia, che la metafisica e la scienza occidentali hanno per noi,

e con noi, cioè assimilandoci a loro, costituito? Non è questo un altro sogno metafisico (o sempre il medesimo) che si finge appunto sgabelli metafisici per poter contemplare il mondo e la storia e decidere infine che (se) senso hanno? La nostra stessa domanda sembra esigere questo metafisico sgabello, sicché appare inquietante, poiché non può non porsi, ma nel momento stesso in cui si pone sembra vanificare il senso del suo domandare.

Di fronte a tale difficoltà troviamo oggi molte risposte che non sono risposte, o che sono un più o meno involontario parlare da furbi. Si può dire che non c'è risposta (fondata) sicché tutte le risposte vanno bene (purché infondate); cioè si può rispondere come già faceva il malizioso Gorgia, agli albori della metafisica. Come sta mister Smith? Molto bene, grazie. Imparate a rispondere sempre così, anche a voi stessi, e vi sentirete bene davvero, per quel tanto che a un mortale è concesso. Non c'è la salute in sé, come pretende quel matto di Platone; ci sono solo simulacri della salute. E va bene così. Oppure c'è chi, avendo pensato sino in fondo all'impossibilità di pensare, di dar ragione con fondamento, decide di tacere e di aspettare. Aspetta e spera. Non andategli a spiegare che anche questo è un pensare, perché gli date un dolore: era così nobile, aristocratico, profondo il suo rifiuto di pensare alcunché, standosene in dignitoso silenzio. E c'è anche chi non sta affatto (purtroppo) in dignitoso silenzio, ma chiacchiera che è una meraviglia sul non fondamento, escogitando soluzioni provvisorie (belle perché non vere), estetiche, morali, dialogiche, sociologiche, ecc. E c'è anche chi passa il fiume, si veste di arancione e gira come un allucinato in sandali e codino. E naturalmente c'è anche di peggio.

Tutti costoro, di fronte al simbolico, hanno già deciso: il pensare oltre non va; quindi si perde tempo col pensiero, si gira su se stessi in folle; prendiamo allora un'altra via: è ragionevole (o per dir meglio irragionevole) fare così. O non prendiamone nessuna, che è ancora meglio.

Che accade invece se noi stiamo sull'orlo della nostra fessura e se continuiamo a pensare proprio a partire dall'orlo? Perché non potremmo domandare che il pensiero ci manifesti ciò che esso fa? Non può il pensare pensare su se stesso? Non è forse proprio questa l'unica cosa che il pensiero sa fare e che da sempre fa, a differenza di ogni altra parola (preghiera, invocazione, esortazione e simili)? E allora noi continuiamo a domandare: il concetto (il pensare concettuale: soggetto) che cosa significa (verbo)? Che cos'è che il concetto significa e come significa ciò che significa, cioè questo e quello (il simbolo o altro ancora)?

Nel nostro cammino si è così prodotta una svolta. Andavamo verso il simbolo e ora siamo tornati indietro: dal simbolo al concetto. Se riusciamo a procedere in questo strano cammino a ritroso, potremmo aspettarci di veder meglio come e perché il concetto pensi che il simbolo faccia quello che il concetto medesimo dice che (il simbolo) fa. Dovremo per questo analizzare il concetto? Sarebbe un'impresa dissennata, quanto meno nei limiti del cammino di un libro, poiché tale analisi chiama in causa l'intera storia della filosofia occidentale. Ma per i nostri scopi immediati la domanda si può delimitare in un modo assai più accomodante, possibile e fruttuoso. Noi dobbiamo semplicemente chiederci che cosa il concetto fa.

Anche questa, in verità, non sarebbe affatto una domanda da poco, se non fosse che noi possiamo qui

giovarci di un'autorevolissima risposta e farla agire e adattarla ai nostri scopi. Possiamo cioè assumere la risposta di Charles Peirce, il fondatore del pragmatismo e l'inventore della semiotica filosofica, ricavandola in particolare dalla sua cosiddetta massima pragmatica (ricordiamoci peraltro che anche Cassirer, come abbiamo visto, sentiva il bisogno di chiedersi come opera il concetto, come è per esempio possibile l'induzione, per poi comprendere che cosa, invece, il mito fa, e anche il suo esempio ci è qui non poco di conforto). Stando dunque alla massima pragmatica di Peirce noi potremmo dire, con parole nostre, che ogni concetto, tutto sommato e in ultima istanza, significa una funzione operativa di carattere pubblico. Questo è ciò che il concetto propriamente fa. Ma che vuol dire « di carattere pubblico »? (cominciamo di lì). Vuol dire che ciò che fa, o fa fare, il concetto è qualcosa di riproducibile a piacere: da te, da me, da un Assiro-Babilonese o da coloro che fra tremila anni abiteranno sulla luna perché qui non ci sarà più spazio. Il concetto significa qualcosa di valido per l'uomo di tutti i tempi, di tutti i paesi, di tutte le condizioni sociali e di tutte le culture. Proprio per ciò, pubblico significa anche verificabile. Chiunque comprenda la funzione del concetto, non può alla fine non ammettere ciò che esso significa, in accordo con tutti gli altri uomini che abbiano fatto altrettanto, cioè il medesimo cammino pubblico di comprensione. In questo senso il concetto è anche una regola, una regola d'azione intersoggettiva.

Per questa via arriviamo allora anche a comprendere che significa che il concetto indica una « funzione operativa ». Supponiamo, diceva Peirce, di prendere un concetto qualsivoglia; ne vogliamo conoscere il signifi-

cato, ciò che questo concetto propriamente significa. Noi allora dobbiamo considerare tutte le possibili conseguenze pratiche concepibili; l'intero di tutte queste conseguenze concepibili è l'intero del significato che cerchiamo. Supponiamo di partire dal concetto di « durezza ». Non potremmo definirne il significato a priori (senza aver fatto esperienza di oggetti più o meno duri) e neppure a posteriori con un semplice elenco, poiché gli oggetti che l'esperienza può offrirmi sono di principio infiniti. Ciò che dobbiamo invece fare è chiederci quali conseguenze derivino dal fatto che noi abbiamo a che fare con la durezza; potremmo allora ad esempio iscrivere tale concetto nell'area concepibile della scalfibilità: ciò che è duro scalfisce ciò che è meno duro. Potremmo persino istituire una scala delle durezza, a partire dal diamante, che non è scalfibile da niente altro, via via a ciò che è sempre più scalfibile. La funzione della durezza è allora quella, e solo quella, di operare una concepibile scalfibilità. Le conseguenze pratiche significate da un concetto delimitano l'area della sua funzione operativa, verificabile e riproducibile in modo pubblico, cioè universalmente vera.

Si potrebbe anche dire, come Peirce infatti dice, che un concetto significa ciò che uno è pronto a fare. Un nostro antenato delle caverne non era pronto a scalfire le pietre con dei rami d'albero; era invece pronto a fare il contrario, il che dimostra che aveva un concetto adeguato della durezza. Così se io do un pezzo di torrone a un amico e gli dico: Sta attento che è molto duro, e subito lui ci si avventa con un morso famelico, è evidente che non conosce il concetto di durezza, oppure che non conosce quella particolare parola della lingua italiana, oppure che era distratto e non ha sentito ciò

che gli ho detto. Ciò che uno è pronto a fare nel caso specifico è infatti mordere con prudenza o magari andare a prendere un coltello. Ma lo stesso poi dovremmo dire di ogni altro concetto, sia esso amore, odio, e così via. Ogni concezione, diceva Peirce, cioè ogni concetto, rientra in uno spettro di conseguenze possibili, ovvero di risposte che si è pronti a dare, ed è tale insieme che determina il senso di quella concezione, ciò che essa propriamente significa. Tanto che, aggiungeva Peirce, se noi abbiamo due parole le quali producono conseguenze pratiche concepibili assolutamente identiche, noi allora abbiamo bensì due parole, ma non abbiamo due concetti, ne abbiamo uno solo. Se fosse vero che durezza e rigidità producono conseguenze del tutto sovrapponibili, allora le due parole significano un medesimo concetto.

Quest'ultima osservazione è di grande importanza. Essa dice che il linguaggio comune è più ricco e più ambiguo di quello che la nostra logica concettuale desidererebbe. Molte differenze sono differenze di parole e non di concetto e al limite se io chiamo amore il prenderti a schiaffi o il darti dolori e sofferenze immeritate, sarà meglio rivedere il nostro vocabolario. Ora, noi avevamo osservato all'inizio che il concetto dice le cose come sono (in senso proprio e letterale), mediante i segni convenzionali del linguaggio. Ora però questi segni mostrano di non essere solo convenzionali, ma anche carichi di sfumature maliziose e fastidiose (per il concetto). C'è una disparità enorme e inquietante tra l'area dei concetti (in quanto essi significano la realtà univocamente e in senso proprio) e l'area delle parole, del comune linguaggio. È questa una delle ragioni che orientano così decisamente la riflessione filosofica con-

temporanea a studiare in molti modi il problema del linguaggio. Ma già Aristotele era in tal modo orientato e poi tutta la storia della logica dalle origini a oggi (si pensi alle *Ricerche logiche* di Husserl, che analizzano classicamente il problema, e poi a tutta l'odierna scuola analitica anglosassone). La scienza, per parte sua, già vi ha da tempo posto riparo (o ha sempre più tentato di farlo), affidandosi a linguaggi altamente formalizzati (dei quali la matematica è il modello), nei quali siamo noi a stabilire sin dall'inizio il significato univoco dei segni. Lo scienziato, il logico, recuperano per sé la facoltà di Adamo di nominare le cose, e anzi essi badano poco ai nomi (il che è assai significativo, se si ricordano le osservazioni di Usener e Cassirer sul nominare originario e metaforico) e badano molto di più alle pure relazioni sintattiche e semantiche. In generale, ciò che esige una formula matematica che uno sia pronto a fare è di occupare il luogo di un puro soggetto operativo totalmente disincarnato, totalmente universale e pubblico. Tre e due fa cinque sia che io sia triste, sia che io sia allegro. Nel fare la somma è lo spirito universale della matematica che opera in me, al quale è del tutto indifferente che io stia in ansia perché la promessa telefonata non arriva. E inoltre si tratta di operazioni ovviamente verificabili; chiunque ha il diritto di farmi osservare: Vedi, hai sbagliato, qui dovevi mettere meno e non più. Che poi ci provi gusto a farlo è opinabile e non riguarda né lo spirito della matematica né il carattere pubblico dell'operazione che stiamo facendo secondo regole pubbliche che non possiamo fare a meno di riconoscere valide per tutti.

In forza di queste ultime osservazioni, possiamo allora chiedere di nuovo, in modo più determinato: che

cosa il concetto significa (in quanto esso è una funzione operativa pubblica nel senso sopra illustrato)? Il concetto significa, o tende a significare quanto più può, un oggetto pubblico. Questa è la sua meta e intenzione: esprimere oggetti pubblici. Ora potremmo anche dire: oggetti ideali rispetto al comune linguaggio. Nelle già citate *Ricerche logiche* Husserl, per esempio, osservava che il linguaggio, con le sue ambiguità e oscillazioni, costituisce una sorta di interferenza, di medio deformante, rispetto alle pure intenzioni logiche. Queste infatti hanno di mira un oggetto ideale e invariante (il puro concetto) che il linguaggio traduce tradendo. Per risalire alle pure intenzioni logiche bisogna in qualche modo « depurare » il linguaggio, lo schermo linguistico.

Da tutto ciò emerge chiaramente la funzione del concetto. Noi potremmo qui definirla una « funzione oggettivante ». Il concetto ha di mira un polo oggettivo, l'oggetto ideale, appunto, come invariante delle sue molteplici apparizioni. Vediamo molti cavalli, potremmo dire con l'esempio di Platone, ma essi, nelle loro differenze empiriche, sono apparizioni di un'unica oggettività ideale « cavallo ». È a questa che il concetto si dirige, in quanto significato « puro » che è comune a tutti, che è « pubblico », universale. Se però ora noi guardiamo la cosa più in generale, dobbiamo dire che la funzione concettuale consiste nel porre il mondo come oggetto. O anche: nel fare del mondo un oggetto.

Per comprendere adeguatamente quest'ultima precisazione, non bisogna dimenticare che il punto di vista dal quale ci siamo sin dall'inizio posti nella considerazione del concetto è quello del suo « fare »: che cosa il concetto fa. Potremmo definire tale punto di vista « pragmatico », distinto dai tradizionali punti di vista

« semantico » (la relazione tra il concetto e l'oggetto; potremmo anche dire: tra la parola e la cosa) e « sintattico » (la natura strutturale, la forma propria del segno concettuale e linguistico). La tradizione logico-metafisica ha enormemente sviluppato questi due ultimi punti, ma ha quasi completamente trascurato il primo, tutt'al più accogliendolo come semplice appendice degli altri due (passaggio al pratico e al « sociale », una volta stabilita la verità oggettiva che pertiene agli altri due momenti, considerati puramente logici).

In un celebre passo del *De interpretatione* Aristotele osserva: cavallo, corre, bianco, questi termini presi così, nel loro isolamento, non sono né veri né falsi. Come tali non entrano neppure nel dominio della logica: sono pure passioni dell'anima. Solo in quanto collegati nel giudizio (il cavallo corre, il cavallo è bianco) questi termini entrano nel dominio logico della verità (della verità del *logos*). In questo modo Aristotele ha già scavalcato l'immenso problema della pragmatica del concetto e sulla sua scorta si muove da sempre la tradizione (con le sole grandi, ma spesso incomprese, eccezioni della logica di Hegel, del precategoriale di Husserl e della pragmatica di Peirce). Con questo gesto la logica tradizionale ha però assunto per sé un terreno non originario. Cassirer, pur con i limiti del suo kantismo, l'aveva compreso, quando insisteva nell'osservare che il mondo oggettuale al quale noi dovremmo commisurare una semantica e una sintattica del concetto non è mai dato prima e fuori del concetto: sorge invece con esso e ne rispecchia le funzioni. In questo senso noi dicevamo sopra che la funzione del concetto è una funzione oggettivante. Essa determina infatti delle risposte, cioè delle conseguenze pratiche che vengono prima, e sono fonda-

tive, rispetto alla funzione veritativa (semantica) del giudizio. Se noi ci poniamo dal punto di vista pragmatico (ciò che uno è pronto a fare, come risponde), è facile mostrare che anche i semplici termini isolati (secondo l'esempio aristotelico) incarnano significazioni logiche. Essi infatti, pronunciati nel loro isolamento, « orientano », determinando una risposta. Anche la semplice emissione di parolette come « e », « con », « tra » determina un'attesa « logica »: vi è un alzar del mento, per così dire, un corrispondere dell'attenzione all'intenzione. Si apre uno spazio logico di possibili risposte (di possibili conseguenze pratiche) che è volta a volta diverso, a seconda che io dica « di » piuttosto che « tra ». Il semplice « eee » strascicato che viene aggiunto alla fine di una frase orienta verso la necessità di una sua continuazione e completamento. Non si tratta qui, in prima istanza, di attese meramente psicologiche, ma del costituirsi di spazi di significazione, di orizzonti enunciativi che aprono al mondo oggettuale della enunciazione.

Vedremo più innanzi all'opera questa pragmatica nella sua funzione originaria di aprire il mondo. Qui ribadiamo piuttosto (che è quanto ora interessa) che la natura di tale apertura operata dalla funzione oggettivante, in quanto è un aprire del concetto, fornisce disposizioni eminentemente pubbliche: disposizioni anonime, universali, rivolte a un uditorio universale (come direbbe Karl Otto Apel, che a sua volta si ispira a Peirce). Si tratta di un valere e di un vigere che è indifferentemente per tutti e per ciascuno. È ciò che tutti siamo pronti a fare in comune, al di là di ogni privata « idiosincrasia » (per l'arabo il cavallo riveste determinati sensi, il suo personale cavallo altri sensi

ancora, per un europeo sensi del tutto differenti, e per un fantino molti altri e diversi, ma tutti, al di là di ciò, hanno una disposizione comune a rispondere al concetto di cavallo come tale, nella sua purezza di polo oggettuale logico). Il concetto è perciò un segno di ciò che si è pronti a fare in comune, è un segno intersoggettivo pubblico.

Ma prima ancora che un segno, il concetto, nella sua dimensione sorgiva, è piuttosto un gesto. Non questo o quel gesto delle mani o della faccia (o della voce, poiché anche la voce è un gesto, un gesto vocale come diceva Merleau-Ponty, e prima di lui George Herbert Mead, che si iscrive a pieno titolo tra i miei comportamenti complessivi: gesto tipico del mio umano comportamento è anche il proferir parole), non dunque un mero gesto empirico, come se noi stessi dicendo: l'uomo sta nel mondo come un animale che gesticola e parla; si tratta invece di quel gesto che indica un mondo non prima dato. Per questo, per evitare fraintendimenti banalizzanti, chiamiamo questo gesto originario « grafema ». Il grafema sta prima di quella conversazione gestuale e comunicativa di cui si occupano comunemente le varie semiologie e teorie del linguaggio, ravvisando talora in essa la radice del linguaggio propriamente detto. Il grafema è il gesto nella sua sorgiva e originaria valenza, in quanto esso incarna la funzione oggettivante primaria. È quella ostensività di cui parlava Creuzer, quell'indicare originario che sta prima dell'indice teso e puntato e della cosa indicata, e che anzi li costituisce come tali.

Per chiarire come opera il concetto nella sua funzione oggettuale dobbiamo risalire alla costituzione della gestualità, la quale è anche la funzione aggregante

primaria del corpo espressivo-vivente (del *Leib*, come diceva Husserl) in quanto tale corpo è il risultato, l'unità aggregata, di molteplici e vari grafemi, di varie specifiche gestualità. Il corpo è il grafema complessivo di molti grafemi. Il suo correlato, e coimplicato, è il mondo. Mentre il corpo di-segna se stesso, disegna nel contempo il mondo. Sicché non il corpo gesticola e ostende, ma, al contrario, gesticolazione e ostensione, o espressione, costituiscono il corpo e, insieme, il corpo del mondo. Solo in virtù di queste originarie costituzioni l'uomo può anche comunicare, disegnare se stesso e gli animali nel fondo della caverna, e infine parlare, raffigurando con segni (linguistici o altri) il mondo quale oggetto di contemplazione. Poiché tutto ciò è assai arduo da comprendere, procediamo ora con un esempio.

Leibniz osserva nella *Monadologia* che il cane che sia stato battuto con un certo bastone, quando rivede il bastone col quale è stato battuto abbaia e fugge. Il che dimostra che il cane è dotato di memoria ed è capace di associare le immagini del passato con quelle del presente; cioè, è dotato a suo modo di vita psichica. Aggiungiamo a nostra volta un esempio, per arricchire l'area delle considerazioni che dovremo svolgere. Un bambino di un anno è seduto sul suo seggiolone; la mamma gli sta preparando la pappa. Egli avverte l'odore della pappa, sente i rumori, vede i movimenti, ecc., e allora batte le mani con notevole entusiasmo, manifestando a sua volta capacità di memoria, di vita psichica, nonché un sano appetito.

La spiegazione comune di questi due esempi (che poi si appoggia su tipiche e tradizionali presupposizioni metafisiche) può riassumersi così: da una parte c'è il ca-

ne (o il bambino), dall'altra il mondo con le sue cose e i suoi eventi. Questi ultimi funzionano come stimoli della corporeità percipiente del cane (e del bambino); tali stimolazioni producono immagini percettive dentro il cane (e il bambino). Ma il cane ha già sperimentato percezioni simili e allora associa le percezioni attuali con quelle passate (ciò che si chiama memoria). In forza di questa associazione riconosce gli oggetti e le situazioni presenti e reagisce di conseguenza (abbaia e fugge, oppure, se è il bambino, batte le mani con entusiasmo). Si può rendere più tecnica la spiegazione, ricorrendo ad archi riflessi, sinapsi, messaggi chimici, sistemi nervosi centrali e periferici, aree cerebrali, ecc., ma lo schema concettuale di fondo non cambia. Esso è la cornice entro la quale, anzi, ogni sperimentazione e analisi scientifica di fatto procede. Ora, questo schema generale è del tutto immaginario; se esaminato a fondo criticamente darebbe luogo a paradossi e difficoltà irrisolvibili, a cominciare dall'enigma delle immagini, che cosa propriamente sarebbero, dove starebbero, in che senso sono « interne », in che modo vi è un interno nella testa, ecc.

Noi però muoviamo qui da un rilievo più generale. La spiegazione sopra riferita descrive manifestamente la scena (il cane che fugge e abbaia, il bambino che batte le mani) dal di fuori, ponendo già in opera, inavvertitamente, quello sgabello metafisico di cui si diceva a suo tempo. In quanto guardiamo la scena dal di fuori, noi proiettiamo su di essa la nostra sistemazione categoriale, logico-linguistica, dell'esperienza. Siamo noi che diciamo: il cane ha visto il bastone col quale l'ho battuto ieri e per questo scappa; quindi non è affatto cretino il mio cane, ha buona memoria ed è un animale prudente.

In tal modo assumiamo la posizione dell'osservatore privilegiato che sa tutto e vede tutto. Un po' come il romanziere che vede nella testa dei suoi personaggi, sa cosa pensano e provano, che cosa sta per capitare loro e come fatalmente reagiranno. Ne consegue che noi ragioniamo come se il cane o il bambino si trovassero ovviamente nella realtà del mondo e in più avessero immagini psichiche interne. Ma questo è, in un certo senso, vero solo per l'esperienza del mondo che facciamo noi, tradotta in termini di categorie metafisiche pubbliche. Noi così non stiamo nell'orlo in cui il cane e il bambino sperimentano ciò che sperimentano.

Per cominciare ad avvistare tale orlo c'è anzitutto una cosa molto semplice da fare (ma molto difficile da pensare davvero): noi dobbiamo anzitutto ammettere che, negli esempi utilizzati, non c'è affatto il cane, così come non c'è il bambino: non ci sono *letteralmente*. — Ma come non c'è! Eccolo lì il cane: non lo vedi come scappa? Certo che lo vedo, ma il mio vedere e il mio dire « cane che scappa » ingloba già la funzione oggettivante del concetto per me. « Cane », « bambino », sono nostre sintesi, riassunti, unità complessive costruite. Ma per il cane non c'è « il cane », né per il bambino « il bambino »; né vi è « il bastone » o « la pappa ». Se vogliamo cominciare a inserirci nell'orlo dell'esperienza cui l'esempio allude, dobbiamo tener fermo alla pura relazione cane-bastone, dove già il linguaggio ci tradisce, poiché dice « cane » e « bastone », né può dire altrimenti. Non ci sono insomma queste unità (il cane, ecc.) che stanno nello spazio supposto reale del mondo e che incontrano, in una successione di istanti di tempo a loro volta supposti reali, cose ed eventi. Tutto questo va cancellato. — Non c'è il cane, non c'è il bastone,

non c'è lo spazio e non c'è il tempo, e neppure il mondo; ma allora cosa resta? A prima vista sembra che non resti nulla; ma in realtà, si badi, non è che noi abbiamo cancellato ciò che è accaduto (il cane che abbaia e fugge davanti al bastone, o il bambino che batte le mani perché sente l'odore della pappa), ma solo la nostra descrizione di quel che è accaduto, descrizione basata sugli indebiti pregiudizi metafisici del senso comune.

Per cominciare a entrare positivamente nell'esempio, se abbiamo compreso le osservazioni critiche svolte sin qui, dobbiamo in certo modo capovolgere la comune descrizione: non è il cane che incontra il bastone; ciò che accade invece è una relazione componente, un evento componente, di quel che poi, molto in seguito, diventeranno il cane e il bastone che noi conosciamo. Prendiamo la prima volta che il cane è battuto dal padrone col bastone: egli non sa nulla di padroni e bastoni (né di cani), ma, per così dire, comincia (poveraccio) a farsene un'idea: che significa per lui trovarsi collocato nell'esperienza come cane che ha al suo orizzonte incontri con apparizioni di bastoni e uomini (quel certo bastone e quel certo uomo). Ciò naturalmente va ripetuto per una molteplicità sterminata di eventi d'esperienza. È la loro somma che viene costituendo ciò che noi chiamiamo « il cane ». In ognuno di questi eventi sta in primo piano una risposta la quale, come un cap-pio doppio, tiene ai suoi poli una specifica relazione (quella determinata risposta di ciò che chiamiamo cane a ciò che chiamiamo bastone).

L'insieme delle risposte potenziali e attuali con i poli oggettuali cui « intende » ogni risposta sono il cane, così com'è « divenuto » nel corso dell'esperienza. È così che abbiamo di fronte quel certo cane, che fugge

di fronte ai bastoni (anzi no, solo di fronte a quel bastone, il che dice da sé che il modo canino di intenzionare polarità oggettive non perviene però al concetto, al bastone in generale), quel certo cane con quel certo carattere (cioè con quel certo modo di rispondere ed entrare in relazione), un po' nevristenico e agitato perché si è venuto costituendo come cane (come quel cane) avendo a che fare con quel padrone pazzo che lo batteva col bastone quando ancora era piccolo. E bisogna aggiungere che anche il bastone dell'esempio resta legato alle sue circostanze. Certo al bastone non sembra accadere alcunché di notevole per aver dato due legnate a un povero cane indifeso; resta però il fatto che non c'è in assoluto il bastone; questo lo diciamo noi con i nostri occhi pubblici e con le nostre categorie linguistico-concettuali: c'è solo il bastone come quel bastone che è in relazione al cane, all'uomo che lo usa in questo o quel modo, che prima ancora lo ha ricavato da un ramo, ecc.

Il cane picchiato e il bastone che l'ha battuto restano inoltre legati in un presente che non tramonta (per questo dicevamo che non c'è né uno spazio né un tempo oggettivi nell'incontro concreto dell'esperienza), almeno fino a che il cane è quel cane che fugge di fronte a quel bastone, cioè che ha nella presenza tale eventualità e possibilità di risposta. Questo modo di rispondere può cadere nel nulla: il cane non riconosce più quel bastone, o addirittura il suo primo padrone (sebbene ciò sia difficile per un cane: Penelope può avere dubbi sull'identità dello straniero, ma non il cane Argo); ma questo allora significa che, almeno per quel tipo di relazioni, non abbiamo più lo stesso cane, non è lo stesso cane quello che sta nella presenza, poiché questo non è

più « pronto a rispondere » in quel determinato modo. Ciò è poi quanto accade di continuo. Noi possiamo dire: quell'evento accadde tre mesi fa o tre giorni fa, in base ai nostri calcoli pubblici segnati sui calendari e fissati e verificati mediante scrittura; ma nella concreta esperienza ciò che ci capita è che eventi accaduti l'altro ieri o questa mattina sono del tutto scomparsi, mentre altri fatti accaduti magari quattro anni fa o quando ancora eravamo bambini restano indelebili con noi, stanno efficaci nella presenza, continuano a determinare le nostre risposte e, non a caso, abitano i nostri sogni e le nostre fantasie. Questi eventi sono noi, nella piena attualità della concreta esperienza, sicché essi, propriamente, continuano ad accadere e non hanno mai cessato di orlare il mondo per noi e di determinarlo come nostro.

Tutte queste osservazioni le possiamo ovviamente applicare anche all'esempio del bambino, il quale non è sul seggiolone e si immagina la pappa il che lo mette di buon umore: questa è la nostra indebita descrizione. Essa può andar bene per i nostri scopi immediati di genitori, ma non ci insegna molto sulla concreta esperienza del bambino, e sul suo diventare via via il nostro bambino. Egli non sa nulla di seggioloni o di pappe e non si immagina proprio alcunché. Noi possiamo dirci: tra mezz'ora bisogna dare la pappa al bambino, ma lui non può dirsi niente del genere, né chiedersi perché mai la mamma non si decida ad andare in cucina, né ricordare o anticipare fantasticamente eventi del genere, poiché non c'è in lui un immaginare primordiale interno (come aveva capito Alleau) distinto dalle cose reali esterne, così come egli non può rivolgere né agli altri né a se stesso parole che comunichino « ho fame », « è

ora della pappa », « la mamma è pigra o non mi vuol bene ». Egli non è il soggetto cui si riferisce la fame, ma solo un rispondente-corrispondere all'aver fame, con tutto ciò che questo comporta: piangere, e poi ridere, battere le mani, ecc.

Dovremmo dire dunque che il bambino, proprio come il cane, non pensa; privo com'è di linguaggio e degli oggetti e luoghi pubblici che il linguaggio apre e mette a disposizione (a cominciare da quell'oggetto e luogo che noi chiamiamo « io »), non può né formulare pensieri né porsi come soggetto di pensieri. Questa conclusione è assolutamente corretta. Essa però è tale solo se noi identifichiamo completamente il pensiero con l'uso di segni pubblici e linguistici, il che è un modo assai ristretto di concepire il pensiero, dal quale derivano le tradizionali difficoltà (come la parola, questo evento convenzionale, può dire le cose che sono eventi del tutto eterogenei dal linguaggio, ecc.?). Se noi interpretiamo l'esperienza, il costituirsi di poli oggettuali, in termini di risposta, di ciò che si è pronti a fare, allora anche il cane che ha tra le sue risposte la fuga di fronte al bastone è in un processo di pensiero, sebbene né linguistico né concettuale; e lo stesso è da dirsi del bambino. Questo modo di vedere è assai più concreto e legittimo. Esso non presuppone che il pensiero sia un processo che sta dentro la testa (chissà come e dove, e che vuol dire « dentro »), ma si attiene all'esperienza, la quale mostra di fatto che il pensiero si radica nel mondo (sicché non c'è alcun bisogno di chiedersi poi come il pensiero possa « rispecchiare » il mondo, essendo questo problema solo la conseguenza delle nostre astrazioni intellettualistiche). Nel mondo determinato di ogni relazione determinata sta il rispondere e il corri-

spondere come evento che è radicalmente già pensiero (pensiero alle radici), visto che noi abbiamo imparato a considerare il concetto e il pensiero in generale in termini di risposta (ciò che uno è pronto a fare, il che è concretamente un pensare, anche se non necessariamente un pensare concettuale mediante segni e oggetti pubblici).

Nei termini della pragmatica, come luogo originario di ogni evento di esperienza, non è che prima si pensa e poi si fa (questo è possibile solo ai livelli astrattivi e non originari dell'intelletto); al contrario, c'è un rispondere e un corrispondere che son già disposti e collocati nel corso del pensiero. Già rispondere e corrispondere al bastone o alla pappa è un essere nel pensiero (come diceva Peirce). Non un avere il pensiero come supposte immagini interiori che si servono, per esplicitarsi, di segni convenzionali linguistici, ecc.: tutto ciò non è originario. Originario è quel cappio relazionale di cui si diceva pocanzi. Tali relazioni non sono né del bambino né della pappa, né del bastone né del cane; sono relazioni di risposta che, come tali, sono intelligenti, cioè intelligibili, e perciò traducibili in seguito in concetti linguistico-pubblici. Non abbiamo tutti i torti di dire: Vedi, il bambino ha fame; oppure: il cane ha paura del bastone, anche se queste sono traduzioni astrattive nostre. La loro condizione di possibilità (ciò che le legittima nella loro astrattezza) sta nel fatto per cui la situazione descritta è intelligibile: la pappa, il bastone si rendono intelligibili nella loro determinata relazione col bambino e col cane, e non in quanto cose reali in assoluto (che sono una finzione del nostro linguaggio). È tale relazione che è intelligente in sé, e non in quanto viene pensata dal di dentro di un animale che sarebbe

dotato di ragione (*animal rationale*) o di anima. Sappiamo già che questa spiegazione metafisica è solo un paradosso che pone assai più problemi di quanti ne risolva.

Nella sua concretezza sorgiva pensare è trovarsi incarnati in relazioni e risposte pragmatiche che danno vita a concreti orizzonti di mondo. In essi il bambino è con la pappa come il cane è col bastone in modo costitutivo: egli è letteralmente e in tutti i sensi fatto di pappa, così come è costituito dal seggiolone costituendolo, ecc. Non è, dobbiamo ripetere, che egli abbia degli oggetti reali esterni, un mondo esterno, e in più delle immagini interne; questa partizione diverrà possibile via via che egli avrà costituito il mondo esterno come mondo pubblico caratterizzato da oggetti pubblici, e ciò essenzialmente (come vedremo) tramite il linguaggio; solo allora gli sarà possibile ciò che Platone chiamava il dialogo muto dell'anima con se stessa, cioè quel che noi intendiamo come pensiero in un senso ristretto e specifico. Ma questo pensiero è già un esser divenuto (che per esempio al cane non sarà mai possibile attingere nella sua pienezza concettuale, sicché per lui non sorgeranno mai oggetti come « il bastone », « l'uomo » o « il cane ») che ha alla base il darsi stesso del mondo come risposta, come coappartenenza intelligente e intelligibile.

Sul filo dei nostri esempi abbiamo così gettato un primo sguardo generale su questi gesti o risposte costitutive che abbiamo assegnato a una pragmatica del concetto. Ora dobbiamo tornare su questo punto in maniera più specifica, poiché è nostro intento vedere da vicino la funzione oggettivante del concetto, nel suo autodifferenziarsi dal simbolo. La funzione oggettivante, come ora sappiamo, si manifesta nella risposta, in ciò che si è pronti a

fare. Ma che significa propriamente rispondere? in che consiste questo gesto originario? Esso, potremmo dire, è un volgersi, un esser rivolti a, un essere in tensione verso. È questa la base di ciò che la tradizione chiama « intenzionalità » (del concetto o della coscienza: la coscienza è sempre coscienza di qualche cosa, diceva Husserl, e in questo senso è coscienza intenzionale, coscienza che intenziona un oggetto, che vi si dirige). Solo che qui l'intenzionalità non è più guardata come una proprietà misteriosa dell'anima (come intendono gli spiritualisti) e neppure un prodotto accidentale, e invero altrettanto misterioso, di una catena di stimoli nervosi o di sinapsi cerebrali che si accendono e si spengono come le lampadine del lunapark (come intendono i materialisti). Non abbiamo bisogno, come diceva argutamente un filosofo inglese, di mettere il fantasma dentro la macchina del cervello, perché lo faccia muovere, né ci troviamo a dover ammettere il fatto singolare per cui una serie di messaggi bio-chimici si traduce nelle terzine della *Divina Commedia* o nelle riflessioni della *Ragion Pura* di Kant. L'immagine, il concetto, la parola non si trovano mai come prodotti dello « spirito » (col che la spiegazione viene solo rinviata più in là: e che è « spirito »?), né si trovano tra i meandri delle circonvoluzioni cerebrali, che sono pure oggettualità pubbliche esterne rese visibili da quell'oggetto a sua volta pubblico (prodotto del sapere scientifico-pubblico) che è il bisturi; sicché la scienza si trova qui coinvolta, come la metafisica all'inizio del nostro discorso con i suoi « animali razionali », in ridicoli paradossi (l'evoluzione del cervello spiega il pensiero, il quale però è lui che pone il cervello come oggettualità pubblica e obiettiva e ne fa la spiegazione di se stesso). L'intenzionalità è qui la concreta tensione della risposta, quale tro-

viamo in ogni esperienza; essa è il volgersi stesso come tensione del mondo e dal mondo che, nel volgersi, già implicitamente intenziona questo o quello; già è in qualche modo pre-detto « pappa » o « bastone » nell'avvertire che risponde, così come in quell'avvertire e rispondere è già pre-detto « cane » o « bambino ». Il dire solleverà questi poli a oggettualità pubbliche e potrà allora anche immaginare metafisicamente che tutto ciò stia nella testa, oppure nell'anima immortale e simili.

La risposta dunque è un esser volti a; ma volti a cosa? Non certo alla pappa o al bastone, poiché questi oggetti, abbiamo visto, non stanno nell'esperienza originaria e costitutiva, sono anzi suoi prodotti. Se rispondessimo così, noi di nuovo guarderemmo la relazione dall'esterno, e non dall'interno della sua fessura e dei suoi orli. Dobbiamo anzitutto allora rispondere che la risposta è volta essenzialmente a un'assenza, a una mancanza, a una distanza. In altri termini: la relazione oggettivante è tale perché l'oggetto non c'è. Si può costituire una oggettività, un mondo oggettivo, solo a condizione che l'oggetto non ci sia, sia assente, stia in una distanza per principio incolmabile. Là dove l'oggetto fosse in una presenza piena, anziché stare nel nulla, non ci sarebbe più alcuna relazione, né alcuna esperienza. Questo è un carattere che accomuna ogni relazione (e ogni esperienza è una relazione). È possibile intendersi, nella relazione comunicativa, perché nel contempo non ci si intende. Intendersi non è identificarsi: ci si intende essendo e restando due: — Ora ho inteso quel che vuoi, quel che mi chiedi e quel che desideri da me, ma, naturalmente, a mio modo, restando io qui e tu lì, non diventando la tua stessa richiesta e il tuo stesso desiderio; perché io possa corrispondere al tuo bisogno e accomunarmi alla tua richiesta devo

anche in qualche misura dissociarmene; se tu vuoi davvero la corrispondenza della mia risposta, devi anche volere che essa non si identifichi con la domanda; solo così mi puoi « avere » (non avendomi mai). Ma lo stesso accade nella relazione della mia mano col bastone: io posso afferrarlo e manipolarlo in tutti i modi possibili, ma con ciò non avrò mai « il bastone », l'oggetto nella sua totale oggettività; il bastone sfugge a ogni presa, benché anche sia presente in ogni presa. Io ho il bastone nel mentre che lo perdo; esso si ritira nella sua distanza proprio là dove io sono costituito da una sua vivente presenza.

L'oggetto della funzione oggettivante è dunque nel nulla, e vi è in due sensi: anzitutto perché la risposta intenzionante insegue l'oggetto senza poterlo mai raggiungere a pieno (esso si sottrae nel mentre si dà); e poi perché ai livelli primordiali di esperienza di cui ci stiamo occupando l'oggetto in quanto tale non c'è ancora (il bastone non sta nell'esperienza del cane, esso non lo può battere in quanto è un « oggetto », anche se questo bastone e anzi certe parti di esso di fatto lo battono). L'oggetto, come costruzione pubblica, comparirà più avanti nell'esperienza, in uno con le funzioni oggettivanti del linguaggio.

L'oggetto dunque non c'è sia perché è costitutivo dell'oggetto l'esser distante, sia perché di oggetti, a questi livelli di esperienza, non è letteralmente possibile parlare. E tuttavia già sono presenti dei poli oggettivi, o oggettuali, costituiti dalle rispettive risposte. C'è insomma una fitta rete di conseguenze pratiche (come le chiamava Peirce) per le quali si disegna un orizzonte di mondo: ciò che quel determinato cane è pronto a fare e i poli, il capio doppio, di questo fare intenzionale. Esso è pronto ad abbaiare e a fuggire alla vista di quel bastone e poi, come

ogni cane, è pronto a uggiolare alla vista del padrone, a mordere alla vista del gatto e a salivare al cospetto del professor Pavlov. Questa intera rete di relazioni (questa intera rete di segni, potremmo anche dire) disegna il cane col suo mondo come un grafema complessivo intramato da miriadi di grafemi minori: insieme di risposte, di comportamenti come anche si dice, che corrispondono a un mondo, a un mondo-ambiente, secondo una celebre espressione. È così che il cane, o il bambino di un anno, è disponibile a questo e a quello (non però alla grammatica o alla poesia), come, altrettanto, è per loro disponibile un mondo di polarità oggettuali (non però i concetti matematici o l'idea platonica del bello in sé). Essi hanno un corpo vivente come grafema complessivo di molti grafemi cui corrisponde un mondo che essi de-signano con le loro risposte. Il grafema del corpo si staglia e si ritaglia nel mondo che è il suo correlato. Non c'è un mondo universale esterno per il quale il cane corre e nel quale il bambino strilla e batte le mani: questo mondo pubblico e comune è il prodotto concettuale e linguistico di cui parliamo « noi », dall'esterno, che per principio non può stare nella « loro » esperienza. Il cane sta nell'esperienza col suo mondo, e così il bambino, in grafemi di implicazione reciproca.

Questo sguardo alla gestualità costitutiva originaria può essere sufficiente, per i nostri scopi. Ma ora dobbiamo chiederci, per proseguire nei nostri intenti che hanno la funzione oggettivante del concetto come loro meta, che cosa accade quando interviene (là dove interviene) il gesto linguistico. Dobbiamo cioè tratteggiare una « pragmatica del linguaggio ».

CAPITOLO 7

LA PRAGMATICA DEL LINGUAGGIO

Già Cassirer aveva notato, come abbiamo visto a suo tempo, che non si passa dalle esperienze di base al concetto senza passare attraverso il linguaggio e la sua peculiare funzione universalizzante. Noi ora diciamo che non si passa dal gesto primordiale delle risposte inizialmente costitutive al concetto senza attraversare la dimensione del gesto linguistico. E a suo tempo avevamo notato che il gesto vocale appartiene, allo stesso titolo di ogni altro, alla gestualità costitutiva del grafema corporeo. È per questa via che noi dobbiamo introdurci, nel modo che è a noi necessario ed entro i limiti precisi dell'esigenza teorica del nostro percorso, nella questione certamente ardua e difficilmente dominabile del linguaggio.

È per noi anzitutto importante evitare un percorso assai comune che qui si rivelerebbe del tutto erroneo: quel percorso consistente nel partire da una pregiudicata definizione del linguaggio come strumento comunicativo sociale e come sistema di relazioni strutturali (formali) tra segni convenzionali e poi nel cercare le supposte origini di questo linguaggio. Ciò equivale a proiettare arbitrariamente all'indietro la nostra concezione del linguaggio, e quella forma di linguaggio già divenuto che ci caratterizza, restando ciechi alle funzioni gestuali

genuine che l'hanno preceduto e che certamente ancora lo accompagnano, al di là dei nostri pregiudizi teorici, delle nostre linguistiche « scientifiche » e delle nostre filosofie del linguaggio. Così non faremmo che ripetere la decisione che da Aristotele a Saussure identifica il linguaggio con un corpo linguistico pubblico di segni codificati. Il carattere comunicativo del linguaggio, nonché il suo carattere significativo (come appunto diceva Aristotele), non debbono essere assunti come specificità universali del gesto linguistico, quasi che esso non avesse altro scopo che preparare questa sua conclusione. Fare ciò equivale a ricostruire il gesto linguistico e tutto il linguaggio a partire dal concetto. Noi però stiamo facendo qui proprio l'opposto (per ragioni che non è necessario ripetere, ma che risiedono in quell'effetto di eco che dal problema del simbolo ci ha riportato al concetto): noi vogliamo mostrare come il concetto emerga entro la pragmatica del linguaggio, assunta nella sua dimensione più ampia e originaria.

Naturalmente una pragmatica del linguaggio in tutta la sua portata non potrebbe mai venire affrontata ed esaurita in questa sede. Noi dobbiamo invece mirare ai punti essenziali relativi ai nostri scopi. Possiamo riassumere questi punti sotto due titoli, dei quali cominciamo ora ad affrontare il primo.

7.1. LA GESTUALITÀ LINGUISTICA COME GESTUALITÀ CORPOREA

Abbiamo detto che ogni gesto è un grafema corporeo, un nodo di risposte. Tra questi gesti è anche la voce e noi ora dobbiamo vedere come il linguaggio emerga tra le funzioni oggettivanti iscritte nel grafema cor-

poreo, essendo in tutti i sensi, e già nelle sue origini, un grafema esso stesso. Tutto ciò, naturalmente, non come asserzione già decisa, ma come risultato delle nostre osservazioni.

Prima di affrontare così direttamente il problema è tuttavia necessario chiederci che cosa sia tipico di ogni grafema. Sinora noi abbiamo parlato della funzione oggettivante del grafema, ma non ci siamo ancora chiesti: che cosa caratterizza tutti i grafemi come grafemi? Solo rispondendo dapprima a questa domanda potremo in seguito chiederci che cosa caratterizza la specificità di quel grafema che è a sua volta il grafema linguistico.

Ogni grafema è caratterizzato da due aspetti: 1) è tipico di ogni grafema il prodursi rispondente e corrispondente; 2) di ogni grafema è tipica la natura della distanza.

Vediamo il primo aspetto. Esso dice che il luogo originario di ogni gesto (non il fatto empirico del gesto, ma l'aprirsi originario dello spazio gestuale, della sua possibilità, sicché poi ne derivano i gesti empirici: stiamo cioè parlando della « condizione » di ogni gestualità empirica) tale luogo, dunque, è anzitutto un prodursi che si specifica nel rispondere e nel corrispondere. Riferiamoci a un esempio sul quale mostrare in atto il senso di tali termini. (Questo esempio si riferisce alla gestualità dell'« afferrare »; poi svolgeremo il nostro argomento anche in relazione al « vedere » e all'« udire »).

Supponiamo dunque che un uomo stia precipitando in un pozzo; ecco allora che i bordi del pozzo si producono nella presenza, con immaginabile vivacità, esibendo la loro natura di possibile appiglio: un mattone sporgente, uno spunzone di pietra, un ciuffo di arbusti e si-

mili. Questi appigli si presentano ed è come se dicesse: Afferrati qui, siamo la tua ancora di salvezza. In corrispondenza le mani si aprono e si incurvano nel modo dell'afferramento. Il mondo, cioè il pozzo nell'esempio, si presenta dunque nella sembianza dell'afferrabile che concretamente dice: Ti do appiglio. Da questo esempio empirico noi dobbiamo trarre il puro elemento originario. Esso ci insegna che il gesto dell'afferrare non si esplica a partire da una supposta interiorità psicologica, da un volere che decide, che allunga la mano e che si dirige a questo e a quello, essendo le cose e la mano già a disposizione dell'agente. Questo modo di vedere dimentica e, per così dire, salta via la costituzione originaria del grafema corporeo; dimentica che un corpo non afferra se anzitutto, per dirla in modo colorito, non è il mondo che lo afferra, che gli si produce innanzi come l'afferrabile. Il prodursi originario, prima che ogni afferramento empirico sia potuto emergere, è come l'esibirsi di un pieno che si crea il suo proprio vuoto: è la cosa afferrabile che crea il vuoto della mano, imprimendovi la sua impronta e matrice. Il prodursi di un mondo afferrabile colloca la mano che afferra nell'orlo del suo prodursi, quasi come suo prolungamento e compimento. La rivelazione del mondo in veste di afferrabile (segno, endeictico, della sua afferrabilità) è dunque il momento sorgivo di tale gestualità.

Il momento sorgivo si specifica nelle due fasi del rispondere e del corrispondere, proprio nell'ordine che qui è detto, poiché si corrisponde rispondendo. Posta nel punto della massima tensione dalla rivelazione dell'afferrabilità, la mano si trova disposta a incurvarsi per il gesto dell'afferrare: questa è la sua risposta che la manifesta appunto come mano. Vale a dire: nell'imme-

diato riconoscimento dell'afferrabile la mano emerge come mano che afferra (essa riconosce l'afferrabile e solo ora si iscrive come grafema dell'organismo corporeo che definisce quest'ultimo come capace di afferramenti e prensioni); in tal modo la mano risponde (all'appello del mondo, si potrebbe dire) e il suo rispondere è appunto un corrispondere. Corrispondere vuol dire atteggiarsi della mano secondo la natura dell'afferrabile che è emerso. Non è che semplicemente stiamo dicendo che la mano si adatta, per esempio, al bastone, come nell'esempio dell'uomo che batte il cane. La mano e i suoi grafemi dell'afferrabilità non ci sono già, ma si stanno appunto producendo. È il bastone, nella sua rivelazione originaria di « afferrabile », che pone nella tensione del suo orlo rivelativo la mano, come proiezione e compimento di sé in quanto afferrabile. La mano, cioè, era implicitamente contenuta nella rivelazione del bastone; corrispondendo al bastone, la mano è come se ricostituì quell'unità organica bastone-mano che era allusa già dalla produzione del bastone come afferrabile. Tale alludere (tale far cenno e indicare) diceva: sono lo stesso il bastone e la mano, sono l'un per l'altro. Nell'esperienza pragmatica originaria non c'è il bastone come oggetto neutro della natura che sta da una parte e la mano come organismo che sta dall'altra; queste sono vedute concettuali che presuppongono le esperienze pragmatiche originarie, cioè i grafemi originari. In essi c'è una proposta, o una produzione, di unità che si manifesta nella scissione della risposta. La risposta sta in un bilico: proviene dal bastone come sua propaggine, ma già se ne distingue in quanto lo riconosce come afferrabile.

Si crea così una distanza nella compresenza che dà luogo alla corrispondenza, al corrispondere. Si crea cioè

quell'unità parziale, quel corrispondere senza mai identificarsi, senza mai raggiungersi e compenetrarsi totalmente, che è il carattere proprio di ogni relazione, cioè di ogni esperienza. Il prodursi originario non è mai già, né potrebbe essere, mano o bastone, ma è il prodursi della loro distanza, dalla quale appunto emergono come mano e bastone. È quel tipo di distanza, che configura il bastone come afferrabile e la mano come ciò che corrisponde alla afferrabilità del bastone (e non di un'altra cosa), ciò da cui è necessario partire per poter poi avere mani e bastoni. Si ha così il prodursi di una corrispondenza infinita, cioè infinitamente riempibile e mai totalmente esauribile. Non si è mai finito di afferrare, il bastone non è mai afferrato adeguatamente una volta per tutte. È da vedere qui la base ontologica (non psicologica) della grande smania dei bambini di toccar tutto (con le mani e anche con la bocca), anche ciò che non si può afferrare o che è imprudente afferrare.

Cerchiamo ora di considerare la cosa sotto il profilo del guardare, anziché dell'afferrare: che accade nel guardare? Anche il guardare è un grafema che afferra, ma in un altro senso che potremmo esemplificare sotto il profilo della « messa a fuoco ». Com'è noto, si può guardare senza vedere (perché si è distratti e simili). Il gesto del guardare come risposta accade dunque solo nel momento in cui vi è una messa a fuoco che distingue piani differenti della visione. Questa risposta accade per il prodursi della luminosità del visibile (per il prodursi del mondo in sembianza di visibile). La risposta è allora propriamente un ordinare a distanza che assume quale punto di partenza una sorta di punto-zero della visione: si guarda originariamente da un punto che funge da unità di misura di tutto il veduto. Il mon-

do si ordina a partire da una prospettiva e in tal modo il veduto è posto a distanza a partire da questo punto unitario. Il corrispondere è così questo stesso ordinare in piani diversi di natura semicircolare (primo piano, secondo piano, ecc.).

Se ora consideriamo invece la cosa sotto il profilo dell'« ascoltare », la prima cosa che emerge è che qui non si può in alcun modo parlare di un unico punto, a partire dal quale si ordinerebbe il mondo. Qui l'ascolto non è posto a distanza dalla risposta, ma accade anzi il contrario: è, per così dire, l'ascoltare che è posto a distanza. Il gesto originario dell'ascoltare è infatti un essere invasi da punti molteplici e circolari. Nella visione è la gestualità del vedere che stabilisce la messa a fuoco, che decide di fissare il raggio prospettico su questo tavolo piuttosto che sulla sedia, oppure viceversa. Nell'ascolto invece (supponiamo la posizione inerte di un bambino nella culla, il quale subisce le piccole e grandi aggressioni foniche del mondo circostante) è quel che si produce che ha una sua distanza e differenza. Io non posso far piccolo un rumore che è grande e viceversa; solo col tempo, educando le mie percezioni, e sempre comunque entro certi limiti e con molta fatica, io potrò imparare a concentrarmi su suoni e rumori fiochi tenendo, per quanto possibile, a distanza suoni più intensi, per esempio perché voglio sentire quello che dice una persona dietro la porta chiusa e non cosa dice la radio a due passi da me. Ma questa è una gestualità assai raffinata che è il prodotto remoto della presa di possesso del mio mondo e delle mie volontà operative. Nella dimensione originaria e sorgiva l'ascoltante emerge come dislocato e sballottato dalla rivelazione del suono e del rumore, come posto vicino a, e

lontano da: molto vicino è il rumore della mosca, molto lontana è la voce della mamma nell'altra stanza; ma che ciò accada appunto perché la mamma è nell'altra stanza non è dato dal grafema dell'ascoltare e può essere compreso solo in seguito mediante l'assimilazione di grafemi complessi. Nel puro grafema dell'ascoltare c'è solo un'invasione a differenti livelli la quale stabilisce lei i primi e i secondi piani del rispondere e del corrispondere. Nell'ascoltare è l'ascoltante che viene posto a distanza a partire dal mondo, e non è il mondo che viene posto a distanza a partire dal punto zero che è invece il modo di rispondere e di corrispondere della visione.

Potremmo riassumere le strutture essenziali di questi tre esempi in questo modo: nell'afferrare emergono i paraggi corporei. Emerge cioè, letteralmente, ciò che è a portata di mano e che è commisurabile col proprio corpo; il resto, per così dire, sfuma in un di là non afferrabile e perciò in un nulla di presenza (il grafema dell'afferrare, preso da solo, svela solo il mondo che è alla mano come afferrabile e in quanto afferrabile). Nel guardare si manifesta un infinito panoramico di natura semicircolare e prospettica. La vista non si ferma, idealmente si proietta sino all'orizzonte e oltre, se nulla viene ad impedirla; il suo gesto ordina il mondo a partire dal punto zero del raggio della visione. Si può osservare, tra parentesi, che è in questa gestualità panottica che si fondano il progetto e la parola della filosofia in quanto pretesa a uno sguardo panoramico e universale, progetto totalizzante che vuol considerare il mondo come da un punto di visione esterna al mondo, assumendo l'ideale collocazione di Dio; proprio per ciò la filosofia privilegia così spesso, almeno a partire da Platone, gli esempi dello sguardo e della visione (idea,

« eidos », come si sa, vuol dir visione). Nell'ascoltare, infine, si manifesta un esser collocati a partire dal mondo; possiamo parlare perciò di circostanzialità del corpo in uno spazio proveniente. Non è che prima c'è il corpo che occupa il suo spazio e poi la percezione dell'ascolto; ciò può dirsi solo in una descrizione matura e non originaria che guarda categorialmente le cose dall'esterno. Nell'esperienza pragmatica originaria del rispondere corrispondendo si deve piuttosto dire che è lo spazio che invade, che proviene e si produce, creando le circostanze (qualcosa di più ampio e di più occasionale dei paraggi corporei) della mia collocazione come ascoltante. Suoni e rumori mi prendono, mi colgono, e così mi collocano vicino e lontano, qui da là, là da qui, ecc.

Questi tre esempi dobbiamo ora considerarli sotto il profilo del secondo aspetto che delimita la tipicità di ogni grafema: la natura della distanza. (E invero la distanza è varie volte già entrata in gioco nelle precedenti descrizioni, poiché i due aspetti della tipicità di ogni grafema sono qui distinti per necessità espositiva, ma in concreto interagiscono in ogni rispondere e corrispondere).

In generale, dobbiamo dire che ogni distanza (in senso originario, come esperienza del distanziarsi e non come fenomeno empirico) comporta l'adombramento e, correlativamente, lo specificarsi dell'unità del grafema corporeo. Nell'afferrare del bastone, ad esempio, già si era osservato che l'afferramento non si esaurisce mai; ciò che viene afferrato viene, per così dire, estratto, estrapolato, e ciò comporta che il resto del bastone, non afferrato, si nasconda o, come diceva Husserl, si adombri. Se prendo il bastone dal basso non lo prendo

dall'alto, se lo prendo saldamente non lo prendo leggermente, se lo afferro con tutta la mano non lo afferro con due dita, ecc. L'afferrare delimita sempre un'area dell'afferramento e con ciò adombra le altre; analogamente, come già Husserl mostrava in celebri analisi, l'oggetto della visione non può mai essere guardato da tutti i lati; esso dipende essenzialmente, come sappiamo, dall'essere posto in prospettiva a partire dal punto zero della visione. E Husserl notava altresì che questa non è una deficienza della visione in quanto, per esempio, umana e finita: neppure Dio potrebbe guardare un cubo da tutti i lati contemporaneamente, poiché guardare significa appunto porre in prospettiva secondo tipici adombramenti; sicché il supposto guardare di Dio da tutti i lati non sarebbe affatto più un guardare, ma tutt'altra cosa che al gesto del guardare non può avvicinarsi. Lasciamo invece da parte l'ascoltare, poiché su questo grafema, soprattutto in relazione alla voce, dovremo tornare più avanti, dato il collegamento essenziale che (come vedremo) lega tale gesto col problema che qui noi abbiamo di mira, cioè la pragmatica del linguaggio.

Ricordiamo invece che, nell'esperienza concreta, noi non siamo mai di fronte a uno di questi grafemi preso isolatamente dagli altri (se non per casi eccezionali e rari): mai o quasi mai noi afferriamo ma non vediamo, vediamo ma non udiamo (e dovremmo aggiungere altri grafemi in corrispondenza del gustare e dell'odorare): ciò che accade è sempre una complicazione di più gesti in un'unità di risposta che è un grafema complessivo di vari grafemi. È così che via via si costituisce il corpo vivente e percipiente secondo strutture specifiche complesse che qui non abbiamo interesse a

esplicitare. Le risposte, cioè, non sono mai « pure », ma collegano in vari modi varie risposte. Invece che seguire tali analisi particolari che non interessano direttamente i nostri scopi (sebbene vi giuochino un ruolo che va tenuto presente in generale), dobbiamo concentrarci su un altro aspetto fondamentale della risposta che avrà un peso determinante per il nostro cammino.

Il prodursi della tensione che ha al suo orlo la risposta (la risposta come mano che afferra, come occhio che mette a fuoco, come orecchio nel senso del rizzare le orecchie venendo collocati spazialmente, ecc.) pone la risposta a distanza. Si diceva prima, in termini generici, che la risposta è distanziata a partire dal mondo (mondo in sembianza di afferrabile, di visibile, ecc.). Ma anche la risposta, a sua volta, è distanziante: ecco l'elemento nuovo che ora emerge. Nella risposta si determina cioè un « rimbalzo ». Il mondo si produce nella mano come mondo afferrabile, ma, rispondendo, la mano opera un rimbalzo che tiene il mondo a distanza. È così che si crea un luogo (luogo originario di ogni gesto, di ogni grafema come esperienza pragmatica) in cui la distanza costitutiva rimbalza, ponendo a sua volta dei poli oggettuali tenuti appunto a distanza, o alla giusta distanza. È da questo luogo che trae origine la misura del corrispondere. È come dire: quel tanto di distanza che mi consente di continuare a rispondere, realizzando quella giusta corrispondenza che non è mai identificazione o fusione assoluta. In tal modo la risposta può continuare a sussistere nella tensione che la istituisce e la tiene in bilico. Io posso propriamente afferrare il bastone solo se non ne sono totalmente invaso. Il terrore dell'essere totalmente invaso è probabilmente fondamentale nell'essere umano, più di quanto si

immagini; ognuno di noi sperimenta di continuo la paura istintiva che le cose del mondo, e poi anche le intenzioni degli altri e le loro parole, penetrino il nostro spazio di risposta annullandolo, il nostro luogo originario, colmando la fessura costitutiva del rispondere: poiché noi sussistiamo come risposta solo rimbalzando il mondo alla giusta distanza.

La risposta, potremmo dire, si produce, ma nel contempo si ri-produce, nella forma del rimbalzo che tiene a distanza. Il bastone è tenuto a distanza proprio nel momento in cui viene afferrato. Noi, in senso lato, mettiamo le mani avanti, che è il gesto reale che compiamo anche quando non vogliamo accogliere più che tanto qualcosa che ci viene detto (gesto che dice, pressappoco: Questo non lo voglio sapere, non mi riguarda, non c'entra con me; e la mano si distende e si agita come a stornare le parole dell'altro). Tutte queste e altre gestualità (come le « espressioni delle emozioni » che Darwin genialmente studiava alla fine del secolo scorso, negli uomini e negli animali) non sono ovviamente casuali, ma sono indizi e tracce dell'operare dei grafemi costitutivi. La loro funzione oggettivante (ciò per cui, attraverso esse, si viene costituendo un mondo oggettivo con le sue cose-oggetti) si è ora vieppiù chiarita. Il tatto che nel rispondere tiene anche a distanza (e così corrisponde) è all'origine di una serie infinita di poli afferrabili, tenuti alla giusta distanza, senza i quali non vi potrebbe essere neppure il camminare e in generale quel costituire tattile che pone il mondo e il corpo a partire dai loro corrispettivi paraggi. E la stessa cosa va ripetuta per ognuno dei nostri esempi.

Le cose allora sono all'inizio degli schemi operativi (pragmatici) di risposta e di relativo rimbalzo. Questi

schemi operativi (la cui unità complessiva è il corpo) incarnano svariate funzioni oggettivanti (la cui unità complessiva è il mondo). Corpo e mondo stanno così uniti a distanza (alla giusta distanza). In modo generico e semplificato potremmo dire che il tatto costituisce la distanza minima, la vista la distanza massima, mentre l'udito si pone in una variabilità, in un'oscillazione, che sta tra questi due estremi (non tocca così dappresso, in letterale contatto, come l'afferrabile e non può estendersi idealmente all'infinito come il visibile).

Ma un ulteriore e decisivo passo va ora compiuto sul filo di un'osservazione essenziale: ognuno di questi gesti, o grafemi, non è solo « grafico » (nel senso del suo disegnare il mondo, il corpo e la loro relazione), ma è anche « autografico ». Che accade quando e se il tatto si tocca, la vista si vede, l'udito si ode, ecc.? Quali specifiche peculiarità autografiche emergono da ognuno dei nostri esempi, cioè dei nostri gesti costitutivi? Osserviamo la cosa limitandola alle tre categorie esemplari che abbiamo sin dall'inizio assunto (afferrare, guardare, ascoltare).

In che modo il tatto è autografico? Questa analisi, da Condillac a Sartre (ma bisognerebbe dire da Teofrasto e dalla scuola aristotelica), è da gran tempo già stata compiuta, con esiti di notevolissimo valore per la chiarificazione dell'esperienza. Diciamo, in generale, che il tatto è ciò che tocca essendo toccato: tocco il bastone e mi sento toccato da lui. Ma che accade se con una mano mi tocco l'altra, o il mento, o un piede, ecc.? Accade che anche là dove mi sento toccato, sento contemporaneamente che tocco. C'è un decorso di eventi duplice o raddoppiato: la mano che toccando si sente toccata e la mano che, essendo toccata, sente che tocca.

Questa peculiarità squisitamente autografica del toccare è determinante per delimitare e orlare il corpo vivente proprio, per definirlo e determinarlo. Si può e si deve dire che, dal punto di vista del corpo, io sono propriamente là (fin là) dove toccando mi sento toccare e mi sento toccante là dove mi tocco. È sino a questo esatto punto che si estendono i paraggi corporei, distinti dalle circostanze del modo. In caso contrario avrei da temere che, se uno bussa alla porta, io ne avverta un dolore. Il mio luogo corporeo è così in prima istanza determinato dalle ispezioni originarie dei grafemi dell'afferrare e del toccare in genere. L'importanza di tali osservazioni fondamentali per lo spazializzarsi dell'essere umano, per le possibili patologie che ne derivano, per i rapporti affettivo-sessuali, ecc. si comprende da sé e noi la lasciamo qui senza sviluppi analitici.

Che accade invece con la vista? È anche la vista, come il tatto, autografica cioè autoottica? In linea generale la vista non si vede: io non mi vedo vedere, vedo e basta. Tuttavia anche la vista può essere, almeno indirettamente, autoottica, per esempio associandosi al tatto che mi fa da specchio (posso guardarmi guardare là dove mi tocco, o dove mi brucia, ecc.), ma poi soprattutto proprio in relazione alle visioni rispecchiate (dalle superfici lisce e lucide, ecc., come già diceva Platone nella *Repubblica*). Tutti conoscono l'importanza che ha la cosiddetta fase dello specchio nella costituzione del bambino secondo Lacan, ecc. Il decorso autoottico ci fornisce allora « la nostra immagine », con conseguenze di notevole importanza.

Ma veniamo ora all'udito: è l'udito autofonico? Anche qui non si può dire in senso proprio e diretto che io mi ascolto ascoltare o che mi odo udire. Tuttavia,

nell'ambito di tale campo grafematico cade una questione che è per noi di importanza essenziale e decisiva. L'udito non ha la gravidanza autografica del tatto, né l'evanescenza immaginante della vista, ma al suo interno si staglia, come sua particolare manifestazione, il fenomeno della voce che apre per noi un campo di osservazioni straordinario. Il gesto vocale, più volte citato in occasionali anticipazioni e che ora ci viene incontro non occasionalmente, ma al seguito di indagini svolte sul filo di una necessità costitutiva nell'area della pragmatica, possiede infatti una funzione oggettivante autografica che gli è peculiare e che dà luogo a conseguenze la cui importanza sarebbe difficile esagerare.

Ricordiamoci che col gesto vocale, in quanto esso appartiene in generale ai grafemi dell'udire, noi siamo nel campo della provenienza dal mondo, la quale disloca e colloca il corpo in un suo dove, in un suo essere circostanziato, per dir così. Il gesto vocale però rispetta sino a un certo punto questo carattere generale del grafema dell'ascoltare; anzi, per certi aspetti sembra smentirlo. Il gesto vocale infatti ha un'innegabile spontaneità, che lo avvicina al gesto visivo: la voce sembra partire a sua volta da un punto zero che è assai affine e pressoché coincidente con il punto zero che ordina in prospettiva la visione. Ma poi c'è anche di più.

La vista fa sorgere il visibile in virtù del suo spontaneo mettere a fuoco (senza del quale il « visibile » non diventerebbe mai « visto »); invasa dalla luce, dai colori e dalle forme, la vista mette in opera il suo rimbalzo: essa rimbalza la sua prospettiva spontanea sul mondo circostante e così lo ordina a partire da sé, determinando quelle distanze visive che sono appunto rimbalzi prospettici. Ma la voce fa ancora di più. Essa

non si limita a ordinare l'udibile che proviene, ma, veramente unica fra tutti i gesti possibili, produce fenomeni che non esistevano, li porta nel mondo. La vista non è che vedendo possa far apparire immagini, non può produrre alcun visibile nel mondo; la voce invece produce fenomeni che stanno nel mondo per tutti. Il mondo era prima silenzio (di voce); esso, come dice Merleau-Ponty, era muto; ora nel mondo « si » parla. Il fenomeno della voce prende luogo, occupa spazio, invade il mondo. Certo anche il tatto produce fenomeni nuovi: disegna un sasso o il fondo di una caverna e fa apparire segni e immagini; ma così facendo il tatto modifica l'esistente che gli si produce innanzi, non lo crea; scalfisce o spezza il sasso, ma non lo produce in quanto tale. Il gesto vocale invece, là dove era nulla fa apparire qualcosa, qualcosa di « inaudito ». Sicché il gesto vocale, per questa sua peculiarità, lo potremmo definire: l'essenziale testimonianza autofonica della propria sussistenza nel mondo. Il gesto vocale testimonia da sé, ponendosi non a partire da altro ma da se stesso, la sua esistenza nel mondo.

Già il filosofo Mead, altre volte citato, e oggi Derrida (che però ignora questo precedente) hanno affidato alla voce una funzione determinante per la nascita dell'autocoscienza e del linguaggio. Il gesto vocale, dice Mead e ripete Derrida ne *La voce e il fenomeno*, ha, a differenza di qualsiasi altro, la capacità di rendere affetto me stesso così come io rendo affetto l'altro. Io cioè mi sento parlare proprio così come l'altro mi sente; se gli rivolgo una preghiera o impartisco un ordine mi sento pregare e ordinare, con un raddoppiamento che non accade in nessun altro gesto. Ciò che dico all'altro, insomma, lo dico anche a me. È così che la vo-

ce è il principio dell'anima e di quella interiorizzazione che Platone chiamava il dialogare muto con se stessi. Col gesto vocale si verifica un raddoppiamento che non accade in alcun altro gesto. Ciò che dico all'altro lo dico anche a me, sicché io sono, per dir così, auto-parlante e auto-parlato, sono il parlato a partire da me.

La voce, principio stesso dell'autocoscienza come hanno notato Mead e Derrida, determina la massima presenza di me a me stesso; anzi essa costituisce ciò che la filosofia chiama in generale « presenza » e che è, come diceva Heidegger, il suo problema essenziale. Se c'è una vicinanza minima, la cui distanza è inapprezzabile, è quella della voce. Essa è un'incarnazione del punto zero di ogni proiezione esterna. Nel contempo il gesto vocale reclama per sé un'originarietà del tutto peculiare: esso è il primo gesto che, nella forma del grido e del pianto, il bambino emette all'atto della nascita.

Se prendiamo il tratto emblematico di questo gesto originario, potremmo osservare che esso manifesta nel modo più chiaro ciò che in precedenza chiamammo « il nulla dell'oggetto », il suo non essere mai nella presenza, se non attraverso cenni e segni, e cioè non « in carne e ossa ». Il gesto vocale originario dice, in modo quasi impressionante se noi ne ascoltiamo l'eco e il rimbalzo, la mancanza originaria donde il bambino viene alla luce (o in virtù della quale il bambino viene al mondo), cioè il venir meno di quella totalità in cui non c'è distanza, né intenzionalità, né pianto, né in generale esperienza. Il gesto vocale originario è così definibile come il primo grido del sé « gettato » (come direbbe Heidegger), cioè posto a distanza, es-pulso.

Nell'ambito delle analisi autografiche che stiamo conducendo non abbiamo però esaminato il caso in cui

le funzioni oggettivanti, i grafemi, si trovano di fronte non un oggetto, ma un altro soggetto. È proprio il gesto vocale che ci suggerisce questa svolta. Questo gesto, che rompe il silenzio del mondo, opera uno sdoppiamento che fa sì che io sia rispecchiato da esso. Con la voce io mi divengo interiore, ma in tal modo, anche, ho l'altro, l'altro me stesso (o come me stesso: si ricordino gli esempi: io mi sento parlare come mi sente l'« altro »). Più in generale, non è solo il bastone che è afferrabile, è anche afferrabile la mano (o il dito, per il bambino in culla) dell'« altro »: non è solo l'albero che è visibile, ma lo è anche l'occhio dell'« altro »; infine (questione per noi determinante) non si ascolta solo il mio gridare a vuoto o al vuoto che mi circonda, ma anche il mio parlare al quale risponde e corrisponde la voce dell'« altro ». Entriamo così nell'area delle risposte intersoggettive e delle relative funzioni. Che in tale area il linguaggio debba occupare una sua propria posizione è intuibile, data la sua essenziale funzione comunicativa « tra soggetti », come si dice.

Ma possiamo noi procedere così? Possiamo noi far entrare in gioco il carattere intersoggettivo del gesto vocale, l'intersoggettività, sulla semplice base della constatazione empirica e comune secondo la quale si comunica tra soggetti (intersoggettivamente)? In questo modo noi tradiremmo lo spirito e lo scopo stesso della nostra pragmatica del linguaggio, la quale non può e non deve presupporre come noti e ovvi i concetti di soggetto e di intersoggettività, ma deve anzi mostrarli nel loro emergere originario, come funzioni originarie della gestualità, cioè come specifici grafemi che si vengono via via costituendo. E inoltre noi commetteremmo l'errore, davvero capitale per il senso di questo libro, di

assumere aporoticamente e contraddittoriamente l'uomo come il parlante tra parlanti, cioè come quell'animale dotato di *logos* che abbiamo all'inizio tanto criticato. In altri termini, noi dobbiamo veder sorgere la distinzione tra la relazione uomo-mondo e uomo-altro-uomo, la loro differenza specifica, come un'autonoma lievitazione interna del grande tema della risposta e del rimbalzo, con particolare riferimento al gesto o grafema vocale. Dobbiamo veder sorgere entro la nostra pragmatica l'altro come altro me stesso, e non presupporlo e inserirlo dall'esterno sulla scorta di un sapere già costituito e comune.

Anzitutto bisogna osservare che già nel dire « me stesso » noi dobbiamo procedere con molte cautele. Ogni grafema si manifesta come risposta. La risposta è un prodursi nel bilico della distanza (visto e vedente sono in relazione perché non sono il medesimo). Rispondere è già un esser posti lontani (dall'oggetto che il gesto fa emergere nella sua funzione oggettivante), anche se originariamente si proviene proprio da là rispetto a cui si è posti lontani (l'afferrare è un orlo della afferrabilità del mondo, ecc.) A questo punto accade anche il rimbalzo: la risposta pone a distanza il mondo, nella sembianza concreta del suo gesto (cioè come bastone, ecc.). È proprio questo rimbalzo, si era osservato, che viene costituendo la sfera della corporeità propria (in relazione alle tre esemplarità a lungo esaminate: i paraggi corporei, l'infinità panoramico-prospettica, la circostanzialità dello spazio proveniente). Si potrebbe dire: nel rimbalzo « ci si viene distinguendo dal mondo », come punto zero generico del rispondere. Il neonato, per esempio, è manipolato, sballottato, afferrato, invaso da ogni parte. Egli ne fa esperienza come orlo

rispondente e corrispondente di questo manipolare, afferrare, ecc. Ma nel contempo, rispondendo, egli tiene a sua volta a distanza (per quanto « può »): arresta, spinge, scosta, afferra, ecc. Il punto zero è in realtà un'isola frastagliata, più o meno invasa dal mare degli eventi, che si viene consolidando e delimitando.

Come si vede, risposta e rimbalzo accadono insieme. E il rimbalzo opera « esplosivamente » in due direzioni: una si dirige al mondo (che tiene a distanza), l'altra si ripercuote sul punto zero della risposta, determinando così ciò che noi chiamiamo il « sé ». Non c'è infatti, al livello delle analisi pragmatiche che stiamo conducendo, un « colui » che risponde (un soggetto, come dice la tradizione). Non c'è per esempio il bambino che ha fame (come dicevamo tempo addietro: questa è la nostra interpretazione); ciò che accade è, per dir così e un po' approssimativamente, « una fame infantile ». È il rimbalzo che costituisce via via il « sé » di questa fame, l'esperirsi come fame, come propria fame distinta dal mondo (affamato), come esser bambino che « è » fame, quella determinata fame che ora accade. Il rimbalzo dunque, nelle ricorrenti trame delle sue funzioni oggettivanti, viene via via definendo un possibile polo oggetto e, correlativamente, un possibile polo soggetto. Il « sé » quindi è un effetto del rimbalzo quanto il mondo; non solo il rimbalzo tiene a distanza il mondo, ma tiene anche a battesimo il sé. Mondo e sé si differenziano originariamente nel rimbalzo e per il rimbalzo.

Ora, come si è visto pocanzi, il rimbalzo del gesto vocale è il rimbalzo autografico per eccellenza. Io non mi vedo vedere, ma mi ascolto parlare: io mi affetto con la voce come affetto l'altro. Ma come propriamen-

te accade ciò? Prima di concentrarci sulla voce prendiamo in rapido esame anche gli altri esempi.

La risposta, in quanto orlo, è parte del mondo che si rivela. Solo a partire da un orizzonte di afferrabili emerge il grafema « mano che afferra » (come potrebbe esserci mani e gesti dell'afferrare se tutti gli eventi che costituiscono l'universo fossero liquidi o gassosi?). Ma ciò che è afferrabile è talora anche ciò che afferra, secondo differenti tipi di adombramento (il bastone o il giocattolo si adombra nella risposta in modo essenzialmente diverso da come si adombra una mano che, nel mentre che io la afferro, essa a sua volta mi afferra; lo stesso è da dire se è un cane con le sue zampe anteriori che a suo modo mi afferra). In questo particolare caso la risposta dell'afferrare sta alla periferia dell'essere afferrato, come suo punto di tensione e di orlo. Si forma così una inter-connessione originaria che è certamente essenziale nei rapporti dei bambini con i genitori e nel rapporto sessuale, ecc. Il bambino che viene afferrato, manipolato, ecc., secondo l'esempio di prima, viene così inserito nella corporeità interumana, quasi come un'appendice del corpo dei suoi genitori. Tutto questo peraltro non è ancora affatto una intersoggettività. Questo tipo di relazioni collega anche gli animali tra loro e l'uomo con gli animali. Piuttosto questa interconnessione è come uno zoccolo che giocherà il suo ruolo anche più innanzi e senza il quale l'intersoggettività propriamente detta non potrebbe costituirsi. Lo stesso è da dire per le risposte di sguardi. Vi è un'interconnessione originaria, e una sorta di intesa, che collega la trama degli sguardi; e il rimbalzo dell'esser guardati è certamente importante per delimitare la frastagliata zona che qui abbiamo talora chiamato punto zero e che

viene emergendo come il « sé ». Tuttavia anche qui non si può parlare di un'interconnessione intersoggettiva o di un'intesa intersoggettiva, sebbene queste relazioni restino a fondamento di ogni intesa successiva. Ma tali intese possono per esempio verificarsi, come tutti sanno e per esprimerci con rapidità un po' semplicistica, tra un uomo e il suo cane: il cane palesemente mi guarda negli occhi per comprendere le mie intenzioni, così come è consapevole che i gesti vocali che gli vengono indirizzati intendono qualcosa, anche quando lui non li capisce.

Dopo queste schematiche osservazioni preliminari, veniamo finalmente al gesto vocale. Come accade qui il rimbalzo della voce (il sentirmi parlare)? Nel rimbalzo della voce, dobbiamo dire, io non sono solo il risultato come origine del gesto, ne sono anche l'oggetto. Frase complessa che ora si tratta di analizzare e comprendere. Il rimbalzo, abbiamo detto prima, pone i due poli correlativi che, per fare in fretta, indichiamo come « mondo » e « sé ». Nel rimbalzo allora il cosiddetto soggetto del gesto è in realtà un risultato. Il bambino piccolissimo strilla, ma lui non ne sa nulla; non può nemmeno vivere tale esperienza nel modo di un « io strillo », poiché non c'è per lui nessun io. C'è solo una sorgente di voce, un « si strilla », c'è un grido come insorgenza spontanea; un evento senza alcun sapere (dell'evento). Ora, questo gesto vocale determina però un rimbalzo per il quale la sorgente che lo ha emesso anche lo ode, lo sente. C'è un avvertire il grido e un sentirsi gridare. È questa particolare risposta al rimbalzo che determina il « sé » come risultato, sebbene questo risultato sia il medesimo dell'origine del gesto. Là dove si manifesta il risultato, proprio nello stesso luogo c'è l'origine, poiché

là dove il gesto è avvertito anche è sorto. Ma allora il « sé » come risultato e origine è nello stesso tempo l'oggetto della voce. La voce mira a me, intende me; la sua funzione oggettivante sono proprio io, o il « sé », come meglio si deve dire. Il primo oggetto del grido (che non è ancora in grado di potersi rivolgere all'esterno per richiamare l'attenzione o per chiedere aiuto — anzi, che non ha alcun esterno, poiché neppure ha un interno) è il se stesso, il risultato-origine. Per questo noi potremmo dire, forzando il comune linguaggio, che io sono il parlato della mia stessa voce, o che sono parlato dalla mia stessa voce. La voce dice di me, dice a me e dice me. È questa voce che mi chiama alla presenza, pur non incarnando essa, al suo inizio, alcuna simile intenzione.

Bisogna dunque risalire a questo strato della gestualità vocale pura, se vogliamo veder sorgere pragmaticamente ciò che chiamiamo soggetto e poi intersoggettività. Per fare, in modo rapido e quindi assai incompleto, due esempi celeberrimi, nella quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (là dove Husserl, com'è noto, presenta una ricostruzione genetico-fenomenologica dell'intersoggettività) e poi in *Essere e tempo* di Heidegger non accade tale regressione al fondamento del gesto vocale originario. L'analisi che ne risulta, sebbene in entrambi i casi ricca di straordinari e ancora preziosi approfondimenti (che, per esempio, le scienze umane in generale sono ancora ben lontane dal poter comprendere e far propri), è però insufficiente e talora fuorviante. Husserl ha ben ragione di osservare che se noi regrediamo alla nostra più intima interiorità, proprio lì, in ciò che egli chiama il più proprio, noi troviamo l'estraneo, l'altro, l'altro io come cooriginario. Lo strato più

profondo del soggetto o dell'io è in realtà un « noi » (come già diceva Hegel), poiché l'io si costituisce sempre in correlazione « apparentativa » con gli altri io. Di ciò Husserl offre magistrali analisi. Tuttavia non viene mai posta la domanda più radicale sulle nozioni chiave che guidano la ricerca: che significa « io »? che è « esser soggetto »? come sorgono tali nozioni? come si può parlare di « intimità » e di « estraneità »? attraverso quali esperienze fondanti noi perveniamo a questi poli oggettuali, a tal punto ovvi da sembrarci originari e immediatamente accessibili? Quanto poi a Heidegger: egli vide bene che la ricerca husserliana, muovendo metodicamente dalla soggettività (dalla riduzione alla sfera del proprio), era già in qualche misura pregiudicata da tale decisione; lo sforzo di Husserl, teso a superare il solipsismo che minacciava l'impianto stesso della sua fenomenologia, dimostrava da sé l'imperfezione del fondamento della ricerca, cioè l'indebito privilegiamento del soggetto, della « coscienza », come terreno d'origine di ogni evidenza. Heidegger propone, al contrario, di assumere la soggettività già all'inizio come un con-essere, uno stare insieme, l'uno per l'altro, dei soggetti, con ciò che ne consegue e che è tuttora di importanza decisiva per il problema in questione. Tuttavia Heidegger può operare in tale direzione solo sulla base di una previa distinzione tra l'essere della soggettività (l'« esserci », com'egli dice), che è già un intersoggettivo essere-nel-mondo, e l'essere dell'ente « difforme dall'esserci », o ente intramondano, com'egli dice. Ma come si giustifica e si fonda tale distinzione? come sorge in noi la nozione di « difforme da », come si distingue in noi esserci e non-esserci, o soggettività e natura, per usare termini più comuni e banali? Heidegger non perviene

mai al terreno d'origine di tali partizioni (cioè al grafema vocale), che piuttosto assume aproblematicamente dal senso comune già divenuto.

Torniamo a noi. Ciò che va tematizzato non è dunque l'ego nella sua egoità, per poi ritrovarci dentro anche gli altri, come una specie di gioco di prestigio che fa apparire il coniglio nel cilindro che prima era vuoto; né l'intersoggettività va assunta come un con-esserci già ovviamente dato il cui senso d'essere è distinto da quello dell'ente difforme da noi per decreto del fato (perché così all'essere piace di donarsi). Ciò che va tematizzato è il gesto vocale nel suo puro evento, nel suo semplice accadere: è questo gesto che determina l'io e gli altri io, il sé e l'intersoggettiva connessione dei sé. Questo è ciò che ora dobbiamo mostrare: la con-costituzione io-altri io.

Il gesto vocale, come ogni gesto, ha un rimbalzo che, per intenderci, potremmo definire « subiettivante ». In realtà esso pone all'inizio due polarità correlate che non hanno motivo di chiamarsi né soggetto né oggetto. Ciò che qui interessa è vedere come questo gesto possa porre, non solo dei poli oggettivi, ma un altro parlante, un altro risultato-fonte di gesti vocali. La funzione oggettivante che caratterizza il gesto vocale è cioè quella per cui non viene posto solo un oggetto (come accade con gli altri gesti), ma anche un soggetto parlante. Ecco il nostro tema.

Ricordiamoci anzitutto che i grafemi dell'ascoltare pongono, nel loro rimbalzo, il polo dell'ascoltare a distanza, cioè a partire da molti punti che lo invadono da ogni dove. Nella vista e nel tatto sono io che pongo a distanza, che trattengo e discosto il mondo. Nell'ascoltare invece nulla è richiesto che io faccia: sono invaso

da un oltre e così collocato nelle circostanzialità del corpo: collocato in uno spazio proveniente in forma di rumore e di suono. Ma se all'interno di questo grafema generale dell'ascoltare noi ora esaminiamo quel peculiare grafema che è il gesto vocale, dobbiamo subito osservare che qui l'oltre della provenienza coincide con la spontaneità dell'emittente, con il qui di un ideale punto zero (che non sa nulla del suo esser tale né del suo essere emittente spontaneo, ecc.). Nel suo puro accadere, il gesto vocale accade come fenomeno, per così dire, esterno, cioè proveniente da una circostanzialità. Ma la risposta, in cui questo accadere (come ogni accadere) accade, rimbalza su quello che diverrà, o verrà saputo come, l'emittente stesso di questo evento. C'è il grido, si diceva prima, e io sono contemporaneamente la fonte e l'oggetto di questo grido. Ciò che è tipico del gesto vocale è allora la sua duplicità, esso non è mai un semplice gesto. Potremmo esprimere così la sua duplicità: esso promana e proviene. In questo senso esso si auto-oggettiva. È come se questo gesto ponesse letteralmente uno specchio fuori di sé. Il gesto vocale è l'esposizione ideale di uno specchio nello spazio del mondo, specchio che consente al gesto medesimo di vedersi, di pervenire a una auto-audizione di sé. Il gesto vocale è essenzialmente speculare.

È in virtù di tutto ciò che il gesto vocale chiama, evoca nella presenza, nomina, sebbene ancora in modo implicito. Il gesto vocale chiama nella presenza ancora prima del linguaggio: non c'è alcuna intersoggettività linguistica e tuttavia il gesto vocale già esercita una funzione auto-oggettivante, auto-rispecchiantesi, perché è auto-uditivo. Siamo già di fronte a una delle peculiarità essenziali della parola, nel momento in cui l'emittente

tente viene reso oggetto dal suo stesso gesto, sicché è aperta la possibilità che l'emittente si riconosca e si sappia appunto come emittente. Ma che accade nel momento in cui il gesto vocale, come ogni gesto, reiterandosi trova risposta in quelle correlazioni che abbiamo definito in generale autografiche? Cioè toccare essendo toccato, guardare essendo guardato, vocalizzare essendo vocalizzato. Che accade quando l'emittente non è soltanto una « vox clamans in deserto », ma il deserto risponde? Questa analisi, già assai complicata quando metteva in causa la prima metà della mela, ora dobbiamo estenderla all'altra metà, dobbiamo insomma guardare Adamo ed Eva in quanto si rispondono.

Anzitutto c'è da prendere in considerazione la risposta generica al gesto vocale, che già è un gesto che si auto-obiettiva come si è più volte detto. Il gesto vocale tende, o intende, in generale una risposta, è una tensione verso di essa, l'ha di mira. Qui la risposta è, si è detto, generica: non è un altro gesto vocale (che possiamo invece chiamare, per intenderci, risposta specifica). Per esempio: il bambino piange e viene preso in braccio. Piangere allora « vuol dire » esser presi in braccio. La risposta si ripercuote sull'emittente che, d'ora in avanti (non all'inizio, al suo primo gridare), « sa » di esser colui che piangendo viene preso in braccio, e ne profitterà ben presto. Non soltanto, cioè, il bambino si sente parlato, o gridato, dalla sua stessa voce, ma per di più questo esser gridati-gridanti trova risposta nel venir presi in braccio. Il gesto vocale non nomina e determina più soltanto me (l'emittente dapprima inconsapevole), ma nomina ed evoca anche la risposta corrispondente, cioè che corrisponde e che così determina la tensione (l'intenzione) dell'emittente (per

essere presi in braccio bisogna gridare). Questo nominare non è ovviamente un nominare linguistico nel senso delle leggi che regolano, per esempio secondo De Saussure, il funzionamento dei segni linguistici. Non c'è qui ancora una « *langue* » nel senso saussuriano; ma bisogna aggiungere che essa non potrà esserci mai, senza questo originario nominare. È qui la radice di quel significare che nella pura « *langue* » si trova sempre rinviato a pure relazioni formali di segni che, per se stessi, non significano mai nulla (già Merleau-Ponty osservava che se la lingua è un sistema di pure differenze tra segni, come essa possa significare alcunché, cioè delle « cose » diverse dai segni stessi, resta un mistero: il mistero, appunto, e l'enigma del linguaggio).

Che accade però nel momento in cui il gesto vocale suscita come risposta un altro gesto vocale (cioè una risposta specifica)? Ciò che accade è che con questo gesto si intende, si vuol dire, il medesimo. Questa formulazione sintetica esige, per esser compresa, una illustrazione. Anzitutto osserviamo che ciò che è peculiare di ogni gesto o grafema (compreso il gesto vocale che ha di mira una risposta generica) è che non si intende mai il medesimo. Se per esempio il bambino alza le braccia per esser preso in braccio, come fa molto spesso, ciò che questo gesto intende non è che noi, per tutta risposta, alziamo a nostra volta le braccia. E così pure se piange per esser preso in braccio non intende che gli si risponda mettendosi a gridare. Tuttavia si danno casi particolari che è bene esaminare con attenzione; essi sembrano toccare aspetti collaterali e secondari, rispetto al nostro problema, e invece si riveleranno preziosi per portarci nel cuore di esso.

Chiediamoci ad esempio: che accade quando lo sguardo vuole incontrare lo sguardo? Ecco un gesto non vocale che, a differenza di quanto abbiamo detto testé (ogni gesto non intende mai il medesimo come risposta), vuole proprio il medesimo. Lo sguardo che intende di esser guardato vuole qui la stessa cosa del gesto linguistico che miri a una risposta linguistica, cioè appunto il medesimo di sé nella risposta. Anche il tatto può presentare esempi analoghi: nel porgere la mano per stringere intendo che si risponda il medesimo, cioè con una stretta di mano; anche nell'accarezzare molto spesso si accarezza per essere accarezzati. Accarezzo il cane e lui strofina il muso sulle mie gambe, accarezzo il gatto e lui solleva la coda quasi a circuire la mia mano. Tra gli esseri umani poi questi gesti in cui è posto in gioco il medesimo, in cui il medesimo è l'essenza e il polo intenzionale del gesto, sicché vi è o si chiede l'identità delle risposte, sono di importanza decisiva, come la comune esperienza testimonia per tutti. Più del tatto, però, è proprio lo sguardo che si intreccia al gesto vocale che mira al medesimo: il guardare per esser guardati, il guardarsi negli occhi, è un comportamento che accompagna in modo essenziale il conversare. È da queste esperienze che l'occhio ricava la sua « spiritualità », ciò per cui si dice che lo sguardo è lo specchio dell'anima (che peraltro resta affidata, per la sua costituzione originaria, alla voce).

Ora, proprio questo esempio, che sembra arricchire collateralmente le nostre analisi senza però produrre alcun progresso nel cammino, ci consente invece di compiere un decisivo passo avanti. Nella reciprocità dello sguardo infatti, in quanto gesto che chiede il medesimo (ti guardo perché voglio esser guardato da te), ciò che

non accade è che tale gesto possa mai sollevarsi a una oggettività sua propria. Nella reciprocità dello sguardo i guardanti sono chiusi in una loro esclusività e privatezza; è un fatto che li concerne e che resta tra loro, che non è né noto né pubblico. Certo che questo fatto o evento può essere scoperto o, come si dice, smascherato: l'amante geloso ha una straordinaria capacità di cogliere al volo questi accadimenti (Vi siete guardati!); io posso essere scoperto nel mentre mi guardo con un altro, sicché un terzo (indiscreto) dall'esterno può rilevare questo fatto, può oggettivarlo e renderlo pubblico. Tutto questo però non fa che ribadire che il gesto del guardarsi, questa intenzione di identità nelle risposte, è un fatto privato, è un atto a due, un'intenzione di corrispondenza biunivoca; proprio per ciò sappiamo che può essere scoperta e smascherata, poiché originariamente è un'intenzione « coperta ». Nel guardarsi reciproco c'è un'intenzione « coperta ». Nel guardarsi reciproco c'è un'intenzione di intimità. Dante aveva le sue ragioni nel disperarsi perché Beatrice non rispondeva al suo sguardo, e nemmeno al suo saluto. Lo sguardo apre la via e compie il primo passo in ogni intenzione amorosa (sicché non era poco ciò che si chiedeva alla ritrosa Beatrice, nella pretesa che essa si decidesse a corrispondere allo sguardo di un uomo che per di più le era noto come non proprio innocente).

Ma ora, ammaestrati da queste osservazioni, vediamo che cosa succede col gesto vocale, inteso in senso specifico. Anch'esso evoca il medesimo, chiede cioè la corrispondenza di un altro gesto vocale. Ma l'evento che qui si produce non è privato. Proprio gli innamorati, di nuovo, ce ne danno prova: essi si guardano lungamente, ma in pubblico parlano poco tra loro, oppure

bisbigliano, o si nascondono col telefono dentro uno stanzino. Essi infatti sono ben consapevoli che questa, che dovrebbe essere una comunicazione privata, per la natura stessa del gesto vocale non lo è: essa è e diventa inevitabilmente pubblica, aperta di principio a tutti. Il gesto vocale è essenzialmente oggettivo, universale, anonimo. Per la medesima ragione si sperimenta spesso quella situazione che noi descriviamo dicendo che « non ci vengono le parole ». La parola ha una sua imponenza, fa paura, genera imbarazzo: una volta detta è detta. C'è molta più intensità nello sguardo, c'è una indeterminatezza carica di significato, e tuttavia non compromettente sino in fondo. Il gesto vocale ha meno intimità e intensità, perché si può dire con uno sguardo ciò che la voce non potrà mai dire, ciò che la parola umana mai potrà esprimere, ma pur con questa minore intensità, la voce ha una sua ingombrante oggettività. Ciò che viene detto acquista un rilievo che prima non aveva. Anzi, in accordo con una nostra osservazione avanzata tempo fa, il gesto vocale crea ex-novo, fa apparire l'inaudito, fa consistere (dà consistenza) ciò che prima non era neppure avvertito. Di ciò si accorge e fa esperienza un personaggio di Stendhal che vede allontanarsi la donna della quale è innamorato con un amico; essi sono semplicemente amici, ma egli, da buon geloso, ha intuito che vi può esser altro nei loro rapporti, forse lo ha proprio colto nei loro taciti sguardi, e allora dice a se stesso: se ora uno dei due pronuncia la parola amore, io sono perduto. La parola cioè rende consapevoli pubblicamente i due di ciò che essi forse sentono oscuramente ma ancora non sanno; essa dà un nome e perciò una fisionomia e un'essenza a eventi ancora indeterminati e confusi.

La parola, una volta pronunciata, acquista una valenza pubblica, rimbalza autograficamente sui soggetti che l'hanno pronunciata e li rende autoconsapevoli, trasforma i due amici in amanti. Per sua essenza, insomma, il gesto vocale si innalza al di sopra degli emittenti e rimbalza in essi, ma non solo in essi; esso crea fenomeni « per tutti », per un « sé » universale. Con esso accade una dislocazione infinitamente possibile di poli autoriflessivi. Questo è il principio stesso dell'intersoggettività, che ora sta dispiegato davanti al nostro sguardo e che noi abbiamo avuto la ventura di incontrare sul filo del semplice gesto vocale originario.

È necessario ora che tale principio si arricchisca di ulteriori osservazioni, prima che noi si passi oltre, per approdare finalmente a quella pragmatica del linguaggio concettuale che è il fine ultimo delle nostre analisi.

Prima osservazione: la contemporaneità della voce. Da un certo punto di vista è il tatto il gesto che possiede la massima contemporaneità, in cui la presenza reciproca è condotta alla minima possibile distanza. Che fanno due persone che si amano e che si incontrano dopo una separazione? Si gettano l'uno nelle braccia dell'altro. Esse si conducono così nella massima contemporanea presenza, entro i limiti dei paraggi corporei e dei connessi adombramenti tattili (se stringo una spalla non stringo l'altra, ecc.). Tuttavia, una reciprocità soltanto tattile ha i limiti delle sue stesse virtù: essa è, per dir così, troppo vicina. Dopo essersi tumultuosamente abbracciate, le due persone dell'esempio di prima le vediamo separarsi, allontanarsi, e guardarsi negli occhi; infine, calmatesi un po' e ripreso il dominio di sé, cominceranno a conversare. Per la pienezza di reciprocità complessiva si esigono altre distanze, con le quali il tat-

to muore; esso non tollera che nemmeno un passo ci divida, ma la vista invece lo richiede, e anche la vista ha una sua peculiare contemporaneità, con una potenza di istantaneità anche maggiore. Sicché si arriva sovente a soluzioni intermedie di compromesso: ci teniamo per mano e ci guardiamo. Ma la vista poi ha una contemporaneità continuamente minacciata dai suoi adombramenti, cioè da continue interferenze dell'intenzionalità del raggio visivo. Contrariamente al tatto, essa è troppo lontana: non si è mai a fuoco nel punto giusto e il fuoco sfugge sempre.

Questi due esempi, con le loro differenze, sono accomunati da un tratto che entrambi posseggono: sia il tatto sia la vista promanano dall'interno, dal punto zero della mia corporeità costituita. Che accade invece con la voce che, come sappiamo, promana da fuori? Proprio la voce incarna la massima circostanzialità, cioè contemporaneità, possibile. Anche la voce ha ovviamente i suoi limiti cioè i suoi adombramenti: se siamo a cento metri non riesco a udirvi; però la voce crea una contemporaneità allargata, oggettiva, relativamente indipendente dal mio punto zero. La voce che risuona ci oggettiva tutti insieme, in una contemporaneità che nessun altro gesto potrebbe sostituire o raggiungere. Ci si tocca e ci si guarda, in generale, a due alla volta; invece, il gesto vocale arriva a tutti, è per tutti, è oggetto di tutti. Bisogna anzi dire, in modo più originario, che è col gesto vocale che si manifesta e si pone nella presenza il « tutti » sopra nominato.

Seconda osservazione. Il gesto vocale gode però di una contemporaneità anche in un altro senso, diverso da quello or ora indicato. La parola si intrama e si intreccia con tutti gli altri gesti in una contemporaneità

che nessun altro gesto possiede. La voce infatti per così dire non disturba gli altri gesti. Anche questi naturalmente si associano tra loro; per esempio guardiamo e insieme muoviamo le mani; ma questa associazione nasce da un bisogno di reciproco controllo dei due gesti, non da una contemporaneità libera e sciolta, come quando faccio la valigia e intanto parlo con una persona presente di tutt'altro da quello che sto facendo. Da questa peculiarità del gesto vocale deriva quella caratteristica che Heidegger ha illustrato dicendo che l'uomo parla sempre, che nell'uomo di continuo « si » parla, sia che vegli sia che dorma. Il filo della parola (più in generale il filo del pensiero come parola interiorizzata e divenuta silenziosa) sembra davvero non spezzarsi mai o quasi mai; c'è una voce che non tace e non desiste dal suo gesticolare ora sonoro e ora silenzioso.

Tutto ciò va considerato più in profondità. Non è solo che l'uomo sia un animale chiacchierone; piuttosto egli dimora essenzialmente nel linguaggio, come direbbe Heidegger. Ma che significa questo « dimorare »? Significa che la voce ha la peculiarità di tener presente, di tenere nella presenza, così come a nessun altro grafe- ma è possibile. Essa tiene costantemente nella presenza l'oggetto dell'intenzione, ciò verso cui io sono teso. Stare nella presenza, ancora Heidegger ce lo insegna, è ciò che la tradizione filosofica occidentale ha designato con la parola « essere »: l'essere è ciò che sta, è il presente per definizione, l'eterna presenza che non impalidisce. Il gesto vocale allora, dobbiamo dire, è il gesto dell'essere, di ciò che « è » (il quale è perciò più originario dell'« io sono », che piuttosto ne deriva: io sono come rimbalzo e risposta al gesto vocale che dice anzitutto ciò che è, che è presente per tutti). È qui che la

metafisica occidentale ha il suo fondamento di verità, e con essa anche la scienza.

Non è naturalmente per caso che tale avventura dell'uomo, cioè il suo divenire scientifico e razionale, sia iniziata in Grecia, presso un'umanità che, come Creuzer aveva osservato, era costitutivamente amante della parola, fantasiosamente loquace; i greci stessi, del resto, si consideravano dotati della particolare virtù (*areté*) della parola, dell'eloquenza e della logica, a differenza di tutti gli altri popoli che significativamente definivano barbari, incapaci di parola; e del resto essi fondarono tutta la loro società e civiltà sulla forza del dire, sulla dialettica. Da lì ancora deriva la nostra « politica » e la nostra « democrazia »: il giusto e il vero si stabilisce in un'assemblea di parlanti, o anche nei tribunali dei quali i greci erano amanti e quasi maniaci, per colpi di parole e gestualità linguistiche. È in questo contesto che i greci inventarono la parola « vera » della filosofia e della scienza e diedero un nuovo senso alla scrittura, come a suo tempo si è visto.

La questione dell'essere (della verità dell'essere, che è tutt'uno) regge da sempre le sorti della civiltà occidentale; ma tale questione si radica nella specificità della voce, nella sua capacità di dire che è « per tutti » e di tenere il detto nella contemporaneità della presenza per tutti. Di qui deriva lo specifico indicare della parola scientifica, che non rivela cose arcane e per pochi, ma pone in presenza oggetti ideali per ciascuno, per quella ragione che, come diceva Cartesio, tutti posseggono (in quanto parlano e sono parlati dalla voce, diremmo noi). La verità, in altri termini, è a disposizione di tutti coloro che imparano a parlar bene, cioè a ragionare bene. Già Aristotele codifica questo gesto veritati-

vo, nel momento in cui fa del « *logos* » un « *organon* », uno strumento o metodo per ben ragionare, la cui regola aurea si potrebbe così riassumere: comprendere il significato pubblico e universalizzante della voce (delle parole), dire cose valide in generale per tutti, aperte a tutti. Così come, potremmo dire noi sul filo dei nostri esempi, io non posso chiedere a uno di voi che siete nella stessa stanza di chiudere per favore la porta senza nel contempo dirlo a tutti, senza che tutti sentano e si trovino idealmente nella condizione di rispondere allo stesso modo in cui risponde colui che è inquisito. La voce pone tutti allo stesso livello e anzi, dicevamo, pone il « tutti », pone il « noi » di un rispondere intersoggettivo. Sicché ognuno è parlato dalla voce, è il detto della voce, e ha un essere perché ha l'essere della voce che lo parla.

Terza osservazione. La massima genericità del gesto vocale. Se è vero che in generale e per lo più non si guarda per esser guardati e non si tocca per essere toccati (salvo i casi particolari di cui abbiamo parlato e altri ancora), nel caso del gesto vocale tale osservazione vale come una regola pressoché sovrana. Anche quando il gesto vocale chiede la risposta di un altro gesto vocale, intende sempre altro dal gesto vocale. La parola non intende o tende mai semplicemente ad altre parole, non se ne appaga né si realizza in esse e per esse.

Il fascino e la singolarità dell'opera di Beckett (si potrebbe dire a titolo d'esempio) sta proprio nella ostinazione con la quale questo scrittore contravviene a tale regola generale del gesto vocale. Egli crea personaggi che parlano al solo scopo di far rumore, o al solo scopo di suscitare una conversazione che esaurisce in sé ogni suo scopo e senso. Qualcosa del genere accade certo nel

conversare per buona educazione, così caro agli inglesi, come si dice, consistente nel riempire il silenzio con espressioni stereotipate e insignificanti. Si può osservare che il tempo non vuol far giudizio, al che l'altro è tenuto a rispondere che l'estate non è più come una volta e così via. Ma questo parlare per buona educazione in fondo un intento ce l'ha, che è quello di non mettere in imbarazzo l'interlocutore e di non invadere la sua sfera privata. I personaggi di Beckett sono ovviamente ben altro: sono uomini che hanno perduto ogni intenzionalità, ogni senso pubblico; essi vivono sull'ultima spiaggia del nichilismo occidentale, non hanno più patria, cioè non dimorano più nell'essere e nel *logos*. Essi hanno letteralmente perduto l'essere, la verità universale per tutti, e perciò, coerentemente, non hanno più la parola, la parola veritativa e sensata, ricca di senso, la parola che dice per tutti; hanno bensì la voce, con la quale dicono, ma non dicono nulla.

Questa esasperazione critica e polemica ci fa vedere, in termini negativi, ciò che la voce positivamente fa: il gesto vocale, a differenza degli altri gesti, intende sempre altro, poiché gli è costitutiva una caratteristica povertà e genericità di oggetti. Il tatto ha i suoi ben definiti oggetti, il gusto (figuriamoci!) anche, e così via; se desidero stringere la mano a un amico non posso contentarmi che egli mi dica « Ti stringo la mano » o che mi offra in cambio di fischiettarmi una melodia del « Castore e Polluce ». Il gesto vocale invece, anche se e proprio se chiede un altro gesto vocale come risposta, non ha in questo il suo oggetto. Esso infatti non ha oggetti specifici e solo così, infatti, li ha genericamente tutti. Nella sua funzione oggettivante il gesto vocale ha la massima povertà, ma anche, per contrappeso, la mas-

sima estensione e autonomia. Ha un'autonomia che gli altri gesti non hanno, è libero e disponibile per tutti gli oggetti. Esso incarna la fortuna e insieme la maledizione di Don Giovanni (il « libertino » sempre disponibile, appunto): la capacità di fascinazione che gli consente di catturare e avere ogni donna, ma unita a questa l'impossibilità di possederne e conoscerne veramente nessuna. Proprio perché, come diceva Kierkegaard, egli è il « seduttore », una figura astratta « per tutte », Don Giovanni non conosce l'amore e non è veramente amato da nessuna. Nel suo destino tragico non è difficile intuire la tragedia stessa del « logos ».

Ma anche per altra via possiamo comprendere la disponibilità del gesto vocale, se rammentiamo l'osservazione secondo la quale tale gesto emerge come primo gesto dell'infante umano. In esso avevamo ravvisato come il segno di una costitutiva mancanza, tendenza e trazione verso un oggetto impossibile, il che poi è costitutivo di ogni esperire umano, in quanto caratterizzato appunto da una distanza costitutiva. L'esperire umano si colloca tra il nulla della provenienza e il nulla dell'oggetto. Nulla della provenienza poiché la separatezza della nascita getta nel nulla quella condizione prenatale che è irrecuperabile e in sé mai esperita né esperibile, perché si esperisce solo nella distanza, ovvero attraverso segni; nulla dell'oggetto perché l'oggetto non è mai in una presenza totale (o di nuovo sarebbe inesperibile). Ogni oggetto, allora, potremmo dire che replica l'oggetto originario perduto (e neppure mai posseduto, di cui non si può fare esperienza di possesso): ogni oggetto è nel nulla di un percorso che indefinitamente si approssima senza mai poterlo raggiungere e ricostituire l'unità, finché almeno c'è esperienza, cioè vita. Finché

c'è vita c'è speranza, dice un motto popolare; noi potremmo tradurlo così: finché c'è vita c'è distanza. Ora, è molto caratteristico che il gesto vocale sembri emblematicamente alludere a questa distanza nell'atto della sua prima emissione, che evochi cioè la condizione di bisogno e di cura, come diceva Heidegger, che caratterizza l'esistenza umana. Ma noi possiamo leggere in modo più concreto tale esperienza se adesso diciamo che il gesto vocale ha a che fare col nulla proprio perché ha a che fare con tutto. La sua funzione oggettivante sovrana, avendo di mira ogni cosa, esperisce insieme l'impossibilità di avere « cose ».

Da ciò deriva la capacità, tipica e massima nel gesto vocale, di indicare e di evocare (nominare) l'assente, che è da sempre considerata una peculiarità essenziale del linguaggio. Ma il modo in cui tale peculiarità è solitamente assunta e spiegata è del tutto superficiale e inaccettabile. Si muove cioè dalla constatazione banalmente empirica secondo la quale la parola è un segno che viene utilizzato quando l'oggetto è assente, in base a una sorta di convenzionalità pratica. Siccome io non posso portare un cavallo in carne e ossa in questa stanza e indicarlo « ostensivamente » con la mano, allora uso, d'accordo con voi, un suono vocale, la parola « cavallo », e così evoco alla presenza immaginativa di tutti noi l'animale che non c'è. Ecco a cosa serve il linguaggio; perché è nato; e perché è convenzionale. Bella spiegazione davvero. Salvo che per poter fare tutto ciò noi dovremmo già avere il linguaggio, la cui originarietà grafematica non viene certo attinta con spiegazioni così infantili e paradossali. In verità la tanto diffusa tesi della convenzionalità del linguaggio ha le sue radici in questo errore. La parola è significativa perché sta al po-

sto della cosa che non c'è; come se fosse, cioè, una mera intesa pratica, simile per questo verso a qualsivoglia accorgimento gestuale o mimica facciale dei giocatori di briscola. Invero le cose stanno assai diversamente. La cosa della parola è assente anche quando la cosa stessa è presente: la presenza qui di un cavallo non renderebbe meno assente l'oggetto della parola cavallo. E inoltre noi non potremmo avere alcuna « cosa » nella presenza, alcun « cavallo », se già prima non si fosse per noi aperto lo spazio della parola e della nominazione. Non ci sono cavalli né altri animali per colui che non possiede il linguaggio; le cose si manifestano nelle parole e non prima di esse, così che noi possiamo stabilire dei segni che rimandino a esse. Chi ragiona in questo modo è ancora lontano anni luce dal pensare filosofico e non ha neppure un'idea vaga di cosa pensare filosoficamente significhi, e di quale livello problematico sia necessario attingere quando è in questione la funzione del linguaggio.

Per cogliere l'« assenza » che appartiene al gesto vocale, in quanto gesto massimamente generico (e massimamente oggettivante), bisogna anzitutto ricordare che la voce (come ogni fenomeno acustico) chiama « da fuori » o « da altrove » rispetto al dove in cui essa risuona (cioè ottiene risposta; il che riguarda, come sappiamo, l'emittente stesso dapprima inconsapevole di esser tale). È quell'altrove che costituisce il mio dove autografico, nel suo « sé » e nel suo « essere » (data la natura della massima contemporaneità e presenza della voce). È per questo motivo che l'« anima » è caratteristicamente assente, non sta in alcun luogo, non è identificabile in nessuna parte del corpo (il bisturi non la potrà mai trovare, né nella testa, né nel cuore, né nel fegato), né in

alcun altro dove; è per questo che l'anima non è visibile, è impalpabile, ecc., sebbene, a suo modo, sia udibile (come « voce della coscienza » e simili). Essa infatti è il di fuori autoriflesso, autografico, è la voce che risuona, che « è », rimbalzata sull'emittente e così « interiorizzata », resa « soggetto ». A questa caratteristica assenza dell'anima corrisponde l'assenza dell'oggetto della voce: il di fuori che risuona da altrove è infatti un « per tutti », non è solo né mio né tuo (anzi, « mio » e « tuo » ne derivano come poli dell'esplosione della risposta rimbalzante). Per questo Husserl poteva scoprire, nel più intimo me stesso, nella più riposta egoità, la presenza dell'« altro generalizzato », come diceva Mead, ovvero del « noi ». Nella più profonda interiorità io sono come tutti (o più letteralmente sono un « tutti »), cioè sono costituito dalla medesima radice « razionale », « logica », che è in tutti (l'universalità della ragione umana di cui parlava Kant). Alla base dell'ego sta il logos, la parola. Questa, del resto, era la grande scoperta di Socrate che sta all'origine della filosofia e del pensiero razionale: che c'è, risuona, nel più intimo, una voce che parla e dice il vero e il bene « in sé », cioè universale, cioè « per tutti ».

Nell'accarezzare, nel gustare, nel vedere il rimbalzo di queste risposte costituisce un dove che, per dir così, è solo mio, che io non posso condividere con nessuno; ma l'io di cui parlo, e che parla, siete anche voi, siamo tutti: tutti siamo quella soggettività « logica », o, come si dice anche, spirituale; tutti siamo l'« umanità », siamo « gli uomini » (intendendo anche le donne, beninteso — con qualche fatica, ma ci stiamo arrivando). Questa « umanità » è comune, è per tutti, e come tale è un assente che sta nella presenza (il per tutti, il comune,

non sta in alcun dove, non si tocca e non si vede, ma è alla radice di ogni dove e di ogni toccare e vedere autoconsapevole, che « sa di sé ». Se io rivolgo uno sguardo a una persona, nessuno può rispondere e corrispondere al suo posto, ma se, come esemplificavamo pocanzi, rivolgo la parola a qualcuno, tutti di principio possono rispondere, sono co-implicati, sono idealmente corrispondenti, e in questo senso appunto tutti ci corrispondiamo, siamo « uguali ».

È qui l'essenza e la grandiosità del gesto metafisico istituito da Socrate e Platone, e codificato da Aristotele, e oggi incarnato sulla Terra dalla razionalità scientifica; qui è la radice del progetto della nostra civiltà, divenuta ormai planetaria, o sul punto di diventarlo. Essa non inventa « violentemente » l'astrazione, come oggi si dice, ma trae coerentemente l'astrazione, l'assenza ideale, dalla radice del gesto vocale (e della corrispondente scrittura). Il logos occidentale, nominando l'assente, per essenza mi assimila al « tutti », mi rende membro di una società razionale, universale e pubblica, sfruttando la peculiarità del grafema vocale e della sua natura autografica, portando tale peculiarità alle sue estreme conseguenze (anche le altre civiltà a loro modo lo fanno, basando la loro autocoscienza « sociale » sui racconti o logoi mitici, sulle « storie », ma senza pervenire all'universalità « logica »). La verità del progetto occidentale poggia sulla consistente gestualità della voce, in modo legittimo e, conseguentemente, efficace, con conseguenze di incalcolabile portata di cui noi abbiamo forse potuto vedere solo l'inizio. E tuttavia anche la « violenza » accade; essa non è iscritta nel grafema vocale in sé, ma nell'assolutizzazione e nell'esclusività che su di esso noi abbiamo fon-

dato e stiamo fondando: non avrai altra verità fuori di me.

L'assente che la voce nomina è pubblico, cioè, come diceva Husserl delle essenze o idee, « intemporale ». Intemporale vuol dire che sta in tutti i tempi; quindi non è assimilabile a nessuno, non è caducamente circoscrivibile in alcun tempo. È rispetto a questa intemporalità che la temporalità degli altri grafemi corporei è stata dichiarata trascurabile, non propriamente « umana », comune alle « bestie » e simili, secondo un'etica che ancora ci governa anche quando ci si ribella a essa facendo leva sul corpo, come se gli iloti fossero più innocenti o più « belli » degli spartati. Sull'intemporalità è fondato anche il progetto scientifico; è essa che motivava intelligentemente Russell a dichiarare, con voluto paradosso, che la matematica resterebbe vera anche se il mondo non ci fosse, non esistesse più o non fosse mai esistito. Lo spirito scientifico è anzi la più radicale affermazione del carattere pubblico della verità e della realtà. Ma questo non è che lo spirito originario di Parmenide: vero è il logos; e di Eraclito: vero è il logos a tutti comune e pubblico. La verità e la realtà sono « ragionevoli », cioè a disposizione di tutti gli uomini di buona volontà « logica ».

È così che i grafemi vocali chiedono sempre che la risposta, sebbene vocale, intenda « altro », cioè evochi l'assente per definizione, quel che non si può indicare, ostendere col corpo, percepire con gli occhi: la verità e validità per tutti. La parola proviene dall'assenza ed è l'evocazione dell'assente perché essa è da altrove che chiama; così essa « nomina »: non perché il cavallo concreto non c'è, non è nella presenza, ma perché non c'è mai quello che la parola evoca, anche quando il cavallo

c'è. La parola ha l'assente dentro di sé per sua costituzione e natura, se no non sarebbe parola; il suo assente non è diverso quando la cosa empirica sta lì davanti o quando sta altrove; e anzi la cosa empirica può stare lì davanti solo perché la parola ha nominato l'assenza, il per tutti (in quanto essa ha evocato, ricordato diceva Platone, l'universalità dell'essere). La cosa di cui parla la parola sta sempre altrove, e anzi non sta, non si colloca in alcun dove, poiché ciò di cui parla la parola è l'intemporale. Per questo essa ne parla, operando uno scarto rispetto a ogni altro grafema oggettivante e assumendosi l'onere di poter dire ogni altro grafema. Lo scarto della parola è quel « salto » che Usener e Cassirer dichiaravano misteriosamente incomprensibile e incolmabile con considerazioni empirico-evolutive. In questo salto la voce rivela la povertà e genericità del suo oggetto, in quanto e perché essa vuol dire ogni oggetto « per tutti », proprio anche questo tuo vedere e toccare e gustare, ma sollevato a un sapere di tutti. La voce parla per tutti, anche quando parla di me, poiché parla di me in una universalità che fa tutt'uno col « noi ». Nella voce non si tratta di « me » (se « me » vuol dire l'« unico », come diceva Stirner), ecco il punto. Dichiarare « falso » questo gesto è una ricorrente ostinazione, la cui unica e contraddittoria conclusione è il non poter più né parlare né pensare, chiudendosi in un autismo singolare che deve dichiarare che le parole « unico » (oppure « mondo » in Wittgenstein o « *Ereignis* » in Heidegger) non son neppure parole, o sono « parole singolari » (come dice oggi Vincenzo Vitiello), cioè non si sa che cosa sono. Il gesto vocale non è « falso », anzi è proprio e per essenza « vero » (non c'è altra verità pubblica dalla sua). Solo

che la verità pubblica non è il tutto di ciò di cui facciamo esperienza.

Il tatto, la vista, il gusto, ecc. rispondono in presenza di questo e di quello (potremmo farne un lungo elenco mediante la voce « per tutti », col che non avremmo detto né potuto dire che cosa questo toccare incontra e in presenza di che, ora e qui, risponde e rimbalza: il che significa che il tatto, o la vista, sono « traducibili » nella voce, ma non sostituibili dalla voce). Ma la voce risponde in presenza di che? La risposta che corrisponde alla sua intenzione è in un altrove dalla voce (mentre la risposta che corrisponde al tatto non è in un altrove dal tatto). Ciò a cui mira la risposta vocale è sempre altro dal grafema corporeo; ciò cui essa intende è il « sé » di ogni possibile grafema corporeo, l'intemporale per cui anche si scrive per l'eternità (poiché, come dice un motto famoso, è bello dopo il morire vivere ancora). Ma tutto questo non è altro che il concetto, il logos concettuale. La natura dell'essenza della voce è quindi il concetto. Siamo così pervenuti al punto B della nostra pragmatica del linguaggio, avendo portato a termine lo svolgimento del punto A (« La gestualità linguistica come gestualità corporea »).

7.2. LA GESTUALITÀ LINGUISTICA COME FUNZIONE CONCETTUALE

Ricapitoliamo alcuni punti essenziali. La contemporaneità della voce è il gesto dell'essere come presenza. La voce ha una funzione oggettivante universale per cui essa vale per tutti, si dirige a un tutti generalizzato. Di qui la genericità della voce, gesto la cui risposta non richiede l'analogo, ma l'eterogeneo. Il gesto vocale è

povero di oggetto, il che gli consente però una libertà e disponibilità che nessun altro gesto ha. Povertà della parola che è anche la sua ricchezza e funzione essenziale. Il gesto vocale è sommamente ostensivo, poiché può nominare l'assente, il per tutti come punto di vista ideale, panoramico, generalizzato, punto di vista pubblico che è l'assente per definizione, l'in qualsiasi luogo e quindi in nessun luogo. Questo nominare non sta al posto del semplice ostendere corporeo. La rosa può ben stare a un centimetro dal nostro naso, ma la voce che nomina la rosa, e proprio questa rosa, parla di un assente, non di una presenza corporea. L'assente originario è l'oggetto che, come ogni oggetto di ogni risposta, anch'esso si adombra; l'adombrarsi dell'oggetto della voce consiste in ciò: che l'oggetto è sempre altrove, non sta in alcun grafema corporeo. Il gesto vocale nomina questa assenza rendendola presente « in parola », cioè disponibile e riempibile da ognuno. Ed è proprio così che il gesto vocale, ponendo l'oggetto per tutti, pone l'altro soggetto. Questi due poli esplodono insieme e nella loro essenza si corrispondono: l'altro soggetto è il medesimo dell'oggetto per tutti, vale a dire l'intersoggettività in cui ognuno è oggettivato (è « sé »). Per questo ognuno risponde, nella voce, nel logos, come l'altro generalizzato, secondo l'espressione di Mead.

Questo cammino però non ha fatto che circoscrivere, lasciandola emergere dall'interno dei grafemi linguistici e non linguistici, la funzione concettuale stessa. L'esame di quest'ultima questione potrà infine riportarci al simbolo, avendo compreso quell'effetto d'eco a suo tempo istituito per il quale ci siamo chiesti come il concetto pone il simbolo designandolo come il diverso da sé.

La funzione del concetto, ciò che il concetto fa (la sua pragmatica) era peraltro già stata esposta nelle linee generali. Ora ne possiamo richiamare i tratti essenziali a riprova che essi hanno trovato fondazione, conforto ed esibizione adeguata nel corso della pragmatica del linguaggio sin qui svolta. Attraverso il linguaggio, cioè, noi ci siamo posti in cammino verso il concetto, sino a ritrovarne e verificarne la fisionomia già preliminarmente fissata.

Ci eravamo chiesti: che cosa e come significa il concetto? Il concetto, avevamo risposto, significa una funzione operativa pubblica, cioè riproducibile a piacere e verificabile da tutti; il concetto infatti assume un punto di vista universale e, in tal modo, mira a un polo oggettuale pubblico come invariante (intemporale) delle sue molteplici apparizioni. Queste affermazioni dovrebbero ora risultare del tutto chiare e per di più suffragate dalla genesi che ne è stata esibita attraverso la gestualità linguistica come gestualità corporea. Il concetto, dunque, rivela la sua natura significativa in termini di risposta pubblica, cioè in quanto mira a un valere e a un vigere per tutti e per ciascuno, che è ciò che comunemente si definisce come l'universalità del concetto. In quanto mira a una oggettualità pubblica come senso operativo che è da lui significato, il concetto è un segno, per dirla alla Peirce, di ciò che si è pronti a fare in comune, delle risposte potenziali di quel sé generalizzato che ognuno « è ».

Da queste formulazioni generali, ora recuperate nella pienezza del loro senso, dobbiamo spingerci a un'analisi più particolare e profonda che esibisca la funzione concettuale (come gestualità linguistica) in tutta la sua essenziale portata. In che modo, chiediamoci, la ge-

stualità linguistica, intrecciata, come sappiamo, con tutte le altre gestualità che delimitano il grafema corporeo, riveste una funzione meramente concettuale? Punto essenziale ci è risultato che il linguaggio nomina l'assente in generale, non questo o quello, non la cosa temporaneamente assente, ma l'assente per definizione. Questi è l'oggetto ideale, ma che è poi, dal punto di vista della pragmatica che abbiamo assunto, un oggetto ideale? In termini pragmatici l'oggetto ideale è lo schema della risposta (non una cosa misteriosa che sta nell'iperuranio o nella coscienza). È così, osservammo a suo tempo, che sono significative anche parole come « di », « con », « tra », ecc., le quali da un punto di vista semantico non significano nulla (non c'è oggetto corrispondente che si possa ostensivamente mostrare), ma che in realtà già orientano la risposta sul terreno appunto della più originaria pragmatica. Ogni termine del linguaggio nomina l'assente in quanto definito schema di risposta valido per tutti, vale a dire come rimbalzo che costituisce l'intersoggettività dello schema stesso.

Possiamo allora aggiungere che il linguaggio è ciò che per principio e per sua natura si appropria e si può appropriare di tutti gli schemi, proprio in quanto li nomina e li evoca. Il linguaggio anzi è lo schema per eccellenza, l'organo, lo strumento regio, in quanto evoca gli schemi di risposta per tutti. Il linguaggio non tocca nulla, non afferra nulla, non vede nulla, non odora nulla, è povero di oggetti (anzi, non ce li ha); per questo noi siamo soliti dire: tu sei bravo a parole, ma nei fatti... espressione che ben si attaglia a molti anche grandissimi filosofi; per questo Kant sentì il bisogno di dimostrare che dire di avere cento talleri in tasca non

equivale ad averli veramente. La parola non ci dà la cosa in carne e ossa, come diceva Husserl; essa fa tutt'altro (e non è cosa da meno); essa rende disponibile per tutti lo schema che è presente in ogni risposta, in ogni gesto; cioè traduce in verità pubblica quella stessa verità che è implicata in ogni gesto, in ogni grafema.

Ognuno di noi, all'inizio della vita, ha afferrato e succhiato con forza, dal seno materno e dal biberon: gesto che accade indipendentemente da ogni funzione oggettivante del linguaggio; se non lo avesse fatto, sarebbe morto. Ma il linguaggio può appropriarsi di questo gesto vitale, può analizzarlo e distinguerlo in fasi, può rendere esplicito e visibile « per tutti » ciò che in quel gesto è contenuto implicitamente, e può anche intervenire in una o in un'altra fase e riprodurla in oggetti pubblici, di uso pubblico (è appunto il caso del biberon), può modificarla e orientarla. Questo è già quanto fa la parola suadente della mamma che parla al suo bambino, sebbene questi non possa ancora propriamente intenderla, incoraggiandolo e trattenendolo, orientando e modificando via via il suo comportamento: — Coraggio, eccolo, ma con calma, ora fermati, prendi fiato, ricomincia, adagio ... E già la « vox publica » risuona per lui e lo chiama e lo accoglie come quel « sé » che è destinato a diventare.

Il linguaggio ri-costruisce il mondo, cioè, come si diceva all'inizio del nostro cammino, lo disegna e lo designa: lo riscrive dal punto di vista dell'oggettività, non dal mio, non dal tuo, anzi da quel punto di vista che rende te tuo e me mio. È il linguaggio che porta in luce e tiene nella presenza, nell'essere-per, la funzione oggettivante in sé, cioè il rimbalzo in sé. È il rimbalzo, si era detto, che, tenendo il mondo a distanza, crea la

funzione oggettivante; ma il linguaggio fa poi di questo rimbalzo la questione cardine: crea l'oggetto e, nella duplice esplosione che caratterizza ogni rimbalzo, crea il soggetto, quel soggetto universale che ognuno è in quanto parlato dalla voce del linguaggio. La voce è pertanto il fenomeno più esterno che ci sia (se vogliamo esprimerci con questa dubbia espressione del senso comune): la voce parla da fuori; essa proviene e così colloca in ognuno il sé, a partire da un punto di vista panoramico che la voce stessa nomina ed enuncia. In tal modo ci costituisce nella intersoggettività, cioè nel soggetto universale col suo oggetto pubblico che sempre parla in noi, come silenziosa interiorizzazione della « vox publica ».

Ma questa voce impone poi agli schemi oggettivanti che estrae ed enuncia la sua stessa legge: questi schemi infatti sono successivi, così come la voce dice, per natura del suo grafema, in successione (ciò naturalmente è vero, allo stesso titolo, del disegno e del segno scritto: noi possiamo contemplarli contemporaneamente, ma la loro produzione, come quella del gesto propriamente vocale, è successiva). È così che il linguaggio frantuma il mondo, lo analizza e lo mette in successione. Il bambino che succhia dal biberon non ha successione, né ritmo, se non in quanto nel suo gesto è implicito lo schema del linguaggio, quello schema che la voce della mamma rende esplicito, invitandolo a prender tempo e dandogli il tempo. Tutto questo è la voce che lo fa. Qui si concentrano tutte le difficoltà dello schematismo kantiano e dei rapporti tra tempo e spazio (che noi non possiamo più intendere, evidentemente, come forme dell'intuizione, per esempio dopo la lezione heideggeriana); ma l'argomento non può qui esser sviluppato, dobbiamo rinviarlo ad altra occasione.

Ciò che invece va osservato è che gli schemi oggettivanti aperti dal linguaggio rendono in generale disponibile un sapere: un saper dove e un saper come, per esprimerci nel modo più semplice. È l'insieme di questi saperi che costituisce il mondo oggettivo, cui è così affezionato (e non del tutto a torto) il cosiddetto senso comune, il quale si inalbera quando il filosofo gli dice che il mondo, l'oggetto mondo, non c'è, è un'assenza di principio, un nulla di presenza. Ma questo non significa che gli schemi obiettivanti non debbano reiterare e confermare di continuo il loro successo pragmatico, che la bocca non possa ritrovare ogni volta il seno e il latte che nutre, almeno in termini di possibilità di principio, secondo lo schema dei paraggi corporei che noi possiamo sempre cercare di riattivare con buone speranze di successo. Il filosofo anzi dice proprio questo, dando ragione al e del senso comune, senza però accogliere la sua superstizione « realistica », ovvero naturalistica ed empiristica (fondata, in ultima istanza, su un'ingenua concezione del linguaggio). Il nostro sapere comune e pubblico è un saper dove e un saper come (un saper rispondere), e questo è ben reale, anche se non è davvero tutto il reale.

Ma che sapere è il saper dove e il saper come (il sapere dello schema linguistico universalmente oggettivante)? Qual è la natura di questo sapere? La sua natura generale è il « controllo »: saper controllare o, ancor prima e più originariamente, sapersi controllare (nelle proprie risposte) — questo è il primo sapere. Il sapere è in sostanza un trattenere e un differire (ordinare) la risposta: è questo sapere che « fa differenza », proprio nel senso di Derrida, e lascia traccia (iscrive il mondo). Ma fa differenza tra che? Non c'è bisogno qui di evo-

care il mistero, né di arrendersi ai paradossi di un pensiero che si crede giunto ai limiti di ogni dicibilità, e così non guarda ciò che la sua stessa ricostruzione e decostruzione gli ha messo sotto gli occhi. Molto semplicemente, sul filo pragmatico del nostro percorso, noi possiamo rispondere: il sapere fa differenza tra una risposta irresistibile e una risposta resistibile. Qui si radica la tradizionale e antichissima distinzione tra natura inanimata e natura animata, che certo, così espressa, non è ancora « pensata », ma solo enunciata ingenuamente. Di fronte al bastone del nostro esempio il cane può fuggire come può aggredire; ma l'albero non può decidere se si piegherà o si schianterà. La sua risposta è irresistibile, la risposta del cane è resistibile, differisce, trattiene, controlla la situazione. Ciò non significa che nel cane (e nell'uomo) non ci siano molte e anzi moltissime risposte irresistibili, come quelle dell'albero o del bastone medesimo; non c'è da una parte il con-esserci « spirituale » e dall'altra l'ente difforme dall'esserci, come ancora credeva Heidegger. Ma il punto per noi più significativo è il seguente: quando nella risposta, che rimbalzando tiene a distanza il mondo e così lo controlla, si incunea la voce e il linguaggio, allora il linguaggio esercita il suo controllo, il suo trattenere e differire nella voce, cioè il suo tenere massimamente presente l'assente, il nulla, evocandolo. Il linguaggio evoca l'effetto pubblico del rimbalzo della voce ed è proprio in questo modo che il linguaggio esplica il massimo controllo dell'esperienza (degli eventi grafematici complessivi e specifici). Non soltanto, infatti, il linguaggio tiene a distanza così come può fare il tatto, l'udito o lo sguardo, differendo un poco e per poco: fa molto di più, poiché differisce per principio e per sempre; il linguaggio, evo-

cando l'oggetto, l'assente per definizione che, come tale, è nel nulla, trascende l'esperienza e ogni esperienza. Il rimbalzo del linguaggio va al di là, proietta al di là, in un oltre generalizzato.

Il controllo esercitato dal linguaggio, in quanto esso evoca l'esperienza intersoggettiva e pubblica dell'oggetto, si esercita anzitutto sui « sé »; com'è naturale. Nella sua genesi ed origine il sapersi controllare è soprattutto il sapersi comportare. Ciò nel senso preciso della parola: sapersi portare-con, cioè tenersi insieme nell'intersoggettività, accoglierla rispondendo a essa, essere in presenza come intersoggettività incarnata. Il linguaggio esplica di continuo questo controllo tenendo massimamente presente quell'assente-nulla che è il sé generalizzato (e che psicologicamente viene anche avvertito come la voce della coscienza, o la parola del Dio). L'esercizio di questo controllo e il suo portare-con i « tutti » in luce, come effetti dello sguardo pubblico del soggetto universale, non è nient'altro da ciò che noi chiamiamo civiltà. È in questo rimbalzo che trascende che si dà quella resistibile risposta che caratterizza l'associazione umana. Il linguaggio, in pratica, evoca per tutti gli schemi o le leggi di comportamento valide per tutti (per le quali tutti, appunto, ci sono). Ciò a cominciare dalla regola stessa del linguaggio come comunicazione intersoggettiva, la quale si fonda sui rimbalzi delle risposte interiorizzate. È così che il linguaggio diviene letteralmente « vox publica », accordo sul significato dei gesti linguistici, e che trasferisce tale accordo sulla società in generale modellandola conformemente e assimilandosela. È qui che il linguaggio diviene ciò che comunemente si dice da Aristotele a De Saussure: sistema convenzionale di segni che assume come suo principio

« formale », non l'accordo con l'oggetto naturale, ma la conformità della risposta intersoggettiva. Il linguaggio lascia ora cadere nell'insignificanza ogni suo altro intreccio grafematico e oblia la sua gestualità originaria, la sua voce « carnale » e « mondiale ». Propriamente il linguaggio non è né naturale né convenzionale. Esso dapprima « nomina » (come avevano intuito, a loro modo, Creuzer, Usener, Cassirer e anche Nietzsche), poi « dice » trascendendo.

Il linguaggio, dunque, dice ciò che vale per tutti, dando voce a quel sapersi comportare che è il primo sapere « per tutti » e senza il quale nessun altro sapere sarebbe possibile. Sapere primordiale per il quale anche la mano, l'occhio, l'orecchio vengono via via a sapere ciò che fanno (la mano, l'occhio, ecc. sanno dapprima solo i loro schemi pragmatici di risposta, cioè li pongono in atto senza propriamente saperne nulla; è il linguaggio, con la sua funzione concettuale, che dice loro ciò che fanno, e solo allora la mano sa; prima essa fa, non sa). Ma qual è l'oggetto di questo sapere primordiale, oggetto che di principio è assente, è nel nulla ed è irraggiungibile per tutti, pur essendo esso essenzialmente il per tutti di tutti, ciò che tutti sanno e non possono non sapere, e in base al quale è dato loro ogni altro sapere? Qual è l'oggetto o punto di vista panoramico sì che solo sapendolo noi tutti siamo ciò che siamo? Cos'è insomma che tutti sappiamo?

È molto semplice: ciò che tutti sappiamo in comune, quel sapere che appunto ci accomuna, è che si deve morire. Questo è ciò che tutti gli uomini sanno, sotto ogni latitudine e longitudine, in ogni civiltà e cultura. È perché si annuncia la morte nell'orizzonte della comprensione, negli schemi resistibili delle risposte oggettivi,

vanti, che allora compare l'uomo, l'essere, come diceva bene Heidegger, che « può » morire. Emerge cioè l'uomo come oggetto ideale pubblico, dotato di questo sapere intersoggettivo, panoramico, che è la visione e la comprensione della morte. Sicché, bisogna dire, il sapere della morte è l'altra faccia del sapere dell'intersoggettività. Non c'è intersoggettività, non c'è « uomo », se non fondata sul comune sapere del comune « si deve morire »; questo sapere della morte è come il buio della luce di ogni sguardo panoramico.

Propriamente allora la morte è l'oggetto del concetto (della « vox publica »: Hegel ne aveva ben visto qualcosa, se non proprio l'essenziale); sicché il gesto linguistico, che abbiamo visto emergere intramato con tutti gli altri gesti in unità con il grafema corporeo complessivo, non è ancora gesto concettuale, non ha ancora assunto il senso della concettualità, sino a che esso non è in grado di evocare la morte e di saperla. Del tutto corrispondentemente, non vi è intersoggettività senza questo sapere, poiché si è uomo e si partecipa dell'intersoggettività pubblica solo perché si sa di morire. Si esige qui un'interiorizzazione del rimbalzo pubblico per la quale ogni partecipe (ogni parte, ogni sé) ha per di più (o proprio per ciò) valore. Il linguaggio infatti, come abbiamo sempre detto, dice, nella sua funzione concettuale, ciò che vale per tutti. E ciò che vale per tutti è appunto che si deve morire. Questo valere e vigere fa sì che i rimbalzati (cioè « noi tutti ») abbiano un di più (un valore). Come possiamo indicare questo « di più » che trascende ogni grafema corporeo? Se stiamo alla tradizione, il suo nome è presto trovato, esso si dice: anima. L'uomo ha in più l'anima. Ma se stiamo più aderenti al nostro cammino, dobbiamo piuttosto

tosto dire che il più di valore è l'avere un nome. È la partecipazione al sapere intersoggettivo (della morte) ciò che il nome evoca, quando l'un l'altro ci chiamiamo. È per questo « valere » che si distingue il « corpo » (che non è l'anima o il nome, ma è il portatore di entrambi) e soprattutto è per esso che si distingue il cadavere dal « morto ». L'animale non mostra stupore di fronte al cadavere. L'uomo è uomo in quanto il cadavere non è per lui insignificante (privo di significato). Vedere il morto (e nessuno può vedere il morto se non « sa ») fu così l'apertura alla partecipazione, alla compresenza della voce universale della comunità linguistico-intersoggettiva. Comportarsi (come controllo originario) fu allora, letteralmente e sotto ogni rispetto, portare con sé il morto, rispettarne il cadavere. Le più antiche tracce che l'archeologo scopre e che sono segno indubitabile dell'uomo, quelle pietre che circordano il cranio e le ossa, il tumulo che le ricopre, sono appunto tracce di morte, cioè scritture di civiltà, i primi segni della voce universale. Il cadavere è in tutti i sensi lo scritto, lo scritto che non può parlare e non ha voce: lettera morta. Le tombe sono le prime scritture concettuali.

Ognuno di noi può morire perché appartiene a tutti, è parte del rapporto ideale-pubblico, cioè del rapporto di tutti i rapporti che è nel contempo e allo stesso titolo il rapporto linguistico. Solo così ognuno di noi può morire, e quindi anche ri-vivere (comunque le varie civiltà abbiano pensato in proposito), come traccia e memoria, certamente nel segno (del sepolcro anzitutto) e nel nome. È identificandosi col nome e nel nome che l'uomo può nominare le cose e averne così il sapere. Ma identificarsi col nome è possibile solo sapendo la

morte, sapendo la differenza tra il cadavere e il nome, il corpo (i « resti ») e il morto, tutto concentrato nel nome dell'estinto, quel nome che i greci invocavano a gran voce tutti insieme nel momento della sepoltura. Il morto è allora colui che ritorna, e anzi colui che resta, che protegge e perseguita, consola e tormenta: colui che, essendo nominato, sta nel luogo al di là dell'esperienza, nel luogo ideale del concetto, appunto. Potremmo allora dire che il nome è il concetto espresso della morte (del potere morire). E naturalmente va aggiunto che è in forza di tutto ciò che l'uomo, correlativamente, può nascere: non c'è nascita senza « vox publica ». Di qui tutte le nascite rituali e cerimoniali, le nascite iniziatiche (nelle quali spesso, e non accidentalmente ma per ragioni essenziali che ora comprendiamo, si cambia nome, così come ancora presso di noi la donna prende il nome del marito sposandosi, ecc.). Ogni nascita è accompagnata da una nuova nomina (anche gli amanti hanno i loro nomignoli, spesso assimilati, il che esigerebbe ulteriori riflessioni, a delle specie di totem animali in miniatura, mentre l'accoppiamento senza nome, mercenario o orgiastico, conduce agli estremi confini del vivere sociale, sul limite della gran selva di Vico): nuovo dar nome senza il quale non si nasce e non si « è ».

E d'altra parte morte e nascita (e rinascita) sono il sapere pubblico per eccellenza. Come diceva bene Gentile, si muore agli altri. La morte (ma anche la nascita) è il fatto pubblico per eccellenza, il fatto originario che nessun altro fatto eguaglia. La morte peraltro è l'inesprimibile per definizione, riveste tutti i caratteri di quel nulla e di quell'assenza che il concetto, nella sua funzione oggettivante, evoca. La morte, insomma, c'è

in quanto nominata, evocata. Ma per principio, come diceva Epicuro, nessuno può incontrarla nella sua esperienza, averne esperienza; così come nessuno può vedere, toccare, gustare il concetto. Questo non significa affatto che la morte non esista e che gli enti siano « eterni », come crede Severino (dove a noi non può che apparire insensato parlare di eternità dell'ente, confondendo la sua assunzione nella intemporalità della « vox publica » con la sua genesi grafemico-corporea, senza la quale il gesto vocale non avrebbe propriamente nulla da dire, né potrebbe, nel suo nominare, nominare l'essere, donde Severino è tratto nella sua caratteristica superstizione logica — che è poi la superstizione di tutto l'Occidente, recata alle conseguenze più esasperate, cioè sino al rifiuto di ciò che si sperimenta in nome della coerenza formale di ciò che si dice). Altrettanto va rifiutata l'ambigua e alla fine inconsistente posizione heideggeriana che dice: la morte è il fatto più proprio, essa è mia e solo mia, e in tal modo essa è un'esperienza autentica che si contrappone all'inautentico « si dice » della chiacchiera quotidiana. Ci sono qui intuizioni e notazioni fenomenologiche profonde, ma alla base non vi è la comprensione che io posso trovare il sapere della morte come costitutivo del mio più proprio perché io sono anzitutto costituito dal sapere pubblico che è fondamentalmente sapere di morte, rimbalzo intersoggettivo del nome, provenienza dall'« altro » (generalizzato). Né si deve accettare la mortuaria e melodrammatica concezione secondo la quale la morte è ciò che dà senso (autentico) all'esperienza: essa dà senso, certamente, all'esperienza intersoggettiva (poiché addirittura la costituisce), ma l'esperienza intersoggettiva non è tutta l'esperienza né tutto il senso dell'esperienza (né

l'esperienza primordiale o idealmente primordiale). Nel toccare del tatto, nel guardare dell'occhio, nel gustare della bocca e simili, proprio in questo toccare e vedere definiti e perfetti, la risposta e il rimbalzo non alludono alla morte, non hanno il senso della morte e non sono nella morte; proprio lì noi siamo nel più proprio e nel più autentico, nell'incanto dell'esperienza che non ha bisogno di « sapere », e che perciò sfugge alla morte (poiché la ignora), e più tardi, quando il sapere avrà imposto le sue interpretazioni, continuerà a fronteggiarla e a tener desto il senso della vita, rendendo l'uomo, non solo capace di morire, ma anche e in senso nuovo, capace di vivere. La morte è il più proprio dei sé pubblici; ma da un punto di vista non pubblico la morte è appunto ciò che Epicuro aveva detto: l'inesperibile, ciò che mai c'è e che non mi appartiene.

È il linguaggio nella sua funzione concettuale, quindi, che dice la morte e anzi, e senza esagerazione, che dà la morte. È così che il linguaggio rende l'uomo l'essere che dà e riceve la morte; e quindi anche l'essere che per ciò la differisce e la controlla con la parola: con la legge della parola la quale dice, come tutti sappiamo, « non uccidere ». Dire questo è dire la legge; dire la legge è dire questo. Così come il sapere della morte è il sapere pubblico per eccellenza, è il sapere che fa l'intersoggettività (non c'è intersoggettività senza riconoscimento del « mortuum »), altrettanto dobbiamo dire: non c'è legge, non c'è consorzio o comunità umana, non ci sono regole, nemmeno quelle linguistiche, se non a partire da questa voce che tiene a bada la morte, anzitutto tra uomo e uomo. È essenzialmente per questo che l'uomo si sente posto al di sopra di ciò che lui chiama natura, come già diceva Esiodo: gli uccelli e le

fiere non hanno legge alcuna, ma l'uomo è governato da Zeus, che ha insegnato la legge della giustizia. La giustizia insegna di dar a ciascuno il suo e quindi di non dare a nessuno la morte, che è la massima nequizia, la massima ingiustizia, la negazione stessa della partecipazione al sé generalizzato, alla « vox et salus publica ». Questa legge è il sovrano fondamento: nessun infondato è possibile o pensabile qui, nessuno s-fondamento o simulacro (secondo le formulette prive di pensiero e incapaci di pensare del post-moderno e di altri sedicenti post-heideggerismi), poiché già dire è dire la legge, sicché nessun dire è un dire, e un dire pensante, se si propone di negare la legge. Questo non significa affatto che per ciò gli uomini non uccidano o non uccideranno. La legge dice anzi proprio il contrario: che l'uomo è l'essere capace di morte e di dare la morte, capace di innocenza e quindi anche non innocente, l'essere, come dicevano i greci, più terribile.

Proprio nel mentre l'uomo, parlando, assume il punto di vista panoramico del sé generalizzato, della ragione universale a tutti comune che dice la legge, proprio nel tenere in tal modo a bada la morte, controllando il suo comportarsi, il suo essere-con l'« altro » che ha interiorizzato dalla « vox publica », opponendo il cosmo al caos, proprio allora l'uomo investe del suo sapere di morte l'intera esperienza. Egli si pone cioè sin d'ora in un cammino che viene via via riducendo l'intera esperienza all'astrazione del concetto, al nulla della morte, pensata e sognata come immaginario e fonte e radice di ogni immaginario: immagine archetipica di nulla. Il concetto, per così dire, sfida la natura nel suo sogno di morte. Esso differisce la morte nell'intersoggettività pubblica, esorcizzandola nel nome, nella fama,

nel ricordo; poi sfida la stessa natura (ciò che esso chiama « natura »), relegandola nel senza legge e nell'insignificante (nell'accidentalità del corpo e delle risposte irresistibili). E proprio così, di fatto, il concetto differisce per quanto può la morte, esercitandone il controllo pubblico e istituendo il sapere come « salute pubblica », che è poi l'essenza dispiegata del sapere tecnologico contemporaneo in cui si incarna il lungo cammino del sapere metafisico e scientifico. E naturalmente il sapere come controllo della morte ha la sua faccia corrispondente nel sapere come controllo delle nascite, abolizione, per quanto è possibile, delle risposte irresistibili, loro programmazione e previsione, a cominciare dalla pre-scienza del sesso del nascituro (poi del suo carattere, dei suoi tratti somatici, dell'ufficio che dovrà svolgere come membro della « collettività » pubblica: programmazione dei sé generalizzati, cui affidare un corpo idoneo, così come si prepara per un'azione lo strumento più docile e adeguato).

Il controllo analitico è esercitato in modo che la comunità pubblica possa intervenire là dove è necessario correggere le risposte irresistibili e renderle resistibili, cioè conformi al progetto universale (che ha in sé la sua consistenza e il suo scopo, cioè il nulla di cui è infatti costituito). Intervenire per tener lontano che cosa? Lo si dice anche comunemente, nel linguaggio del senso comune: tener lontano l'« evento » (fatale o lieto).

È così dunque che il concetto dice il luogo per tutti, l'idealità degli schemi e dei comportamenti in cui tutti « siamo ». Il luogo per tutti è il luogo dove si può morire, cioè il luogo in cui si può aver nome, essere riconosciuti (e conosciuti), evocati e nominati, cioè trascesi. Questo luogo per tutti è il regno della morte (e

della nascita), l'aldilà, che è lo stesso che dire (come Hegel aveva compreso) il regno dello spirito: rimbalzo trascendente nel nulla di una risposta di nulla.

Correlativamente a questo suo gesto sovrano, il concetto relega nel privato, nel non pubblico, nell'insignificante, nel colpevolmente irresistibile, ogni risposta « corporea » (come la definisce a partire dalla sua assenza essenzialmente incolore, inodore, insapore, ecc.). Il linguaggio si divincola dal grafema corporeo (dalle risposte-di-mondo) per ridursi (o sollevarsi, a seconda dei punti di vista) a « puro etere », come direbbe appunto Hegel. Io qui e ora che parlo, leggo, afferro gli occhiali, deglutisco, mi guardo intorno, sono l'accidentale e insignificante incarnazione della « vox publica » che tiene discorsi pubblici legalmente istituzionalizzati. Quest'io privato, col suo corpo che è affar suo, passa; resta il nome, per un po', resta lo scritto, nell'archivio della memoria pubblica, dove giace come il cadavere, in attesa del fiore del ricordo, non eterno e non pubblico, e della polvere.

CAPITOLO 8

L'EVENTO DEL SIMBOLO

Siamo finalmente giunti sulle soglie di quel confronto tra concetto e simbolo che ci proponevamo di istituire. Il linguaggio come funzione concettuale, abbiamo osservato, dice il sapere dell'oggetto in quanto esso vale per tutti. Oggetto di un sapere che, solo sapendolo, rende l'uomo uomo, cioè « mortale » e « vivente ». Questo è propriamente il concetto, il quale opera su questa base le sue tipiche partizioni: morto e cadavere, anima e corpo, pubblico e privato, segno e simbolo. La morte, l'inesperibile (non meno della nascita), è così l'altra faccia dell'esperienza, in virtù della quale è possibile un'esperienza linguistica e concettuale; cioè un aver nome e legge, quella legge della parola che dà la morte e che fa sì che l'uomo non possa uccidere se non al cospetto delle Erinni che, col piede zoppo, inseguono implacabili il vivente.

Possiamo ora cominciare a vedere, in maniera determinata, come concetto e simbolo possano rispecchiarsi in questo gioco, come possano rinviarsi reciprocamente stando sulle due metà del medesimo orlo di esperienza. La visione ci è aperta dal gesto del divincolarsi, del non più vincolarsi, del linguaggio nel suo senso concettuale rispetto al grafema corporeo complessivo (entro il quale la voce peraltro originariamente sor-

ge come rimbalzo); e ciò per la natura stessa che è iscritta nel gesto vocale, come si è a suo tempo mostrato. Il linguaggio diventa così un grafo in certa misura autonomo, e assume pertanto quelle leggi strutturali che non appartengono alla sua pragmatica originaria, ma che lo caratterizzano in seguito come sistema di segni comunicativi pubblici. In tal modo il linguaggio, rimbalzando i sé che rispondono e corrispondono, interiorizza in essi la distanza in quanto distanza, la distanza pura (non la distanza determinata che assume il bastone nel grafema dell'afferrare o la rosa nei grafemi del vedere e dell'annusare), cioè la distanza come puro nulla e assenza di principio.

È così, dobbiamo osservare di passaggio, che la parola può dire la cosa (l'enigma del rapporto tra parole e cose trova qui il suo scioglimento): è la voce, infatti, che porta il mondo dentro di sé, e anzi dentro il sé: essa non porta, « materialmente », il bastone o la rosa (e dove poi li porterebbe, al cospetto di che? forse che c'è un « al cospetto di che » dentro la testa e le circonvoluzioni del cervello?), ma porta lo schema come risposta « per tutti », possibilità che di principio è nulla, assenza, potenzialità pura di risposta che corrisponde alla cosa. Quando tale schema interiorizzato viene esteriorizzato come parola pubblica, non c'è bisogno di alcun « accordo convenzionale », né di alcuna convenzione implicita da rendere esplicita, poiché la fondazione di tale gesto sta altrove ed è già accaduta nella voce. Solo che il linguaggio, aderendo sempre più alla sua funzione concettuale, tende sempre più a sdoppiarsi, lasciando cadere nell'insignificanza, nell'accidentalità empirica, il suo corpo materiale, la sua materialità segnica; anzi, bisogna dire più profondamente: tende ad attri-

buirsi una materialità segnica, divenendo lui stesso un cadavere, « lettera morta », appunto. La materialità, così acquisita, della voce e della scrittura scade a pura veste esterna, rispetto allo schema ideale, puramente spirituale e per tutti, che la parola, come si dice oggi in modo caratteristico e rivelatore, « veicola »: puro mezzo e puro strumento. In tal modo viene motivata e giustificata una teoria del linguaggio come puro segno comunicativo e convenzionale.

Nel contempo il linguaggio designa il luogo ideale per tutti, lo spazio pubblico (ben diverso, per esempio, dallo spazio sacrale, il quale è certo pubblico, ma né ideale né convenzionale), delimita cioè lo spazio del mondo come contenente universale di tutti gli enti ed eventi. Sul modello del gesto linguistico nel suo senso concettuale si determina anche il rapporto tra il corpo dell'uomo e la sua voce interiore spirituale: il primo è pura veste e contenitore della seconda. Sicché, per tornare, come ancora ci capiterà, agli esordi del nostro cammino, appare del tutto naturale definire l'uomo come un animale che ha dentro « in più » la funzione logica, il *logos* o linguaggio. La costitutiva relazione pragmatica tra il corpo e il mondo, e viceversa, è del tutto caduta nell'oblio, così come non è più tenuto presente (se mai lo fu) come in essa insorga e poi si divincoli la voce.

Se tutto ciò è ora ben compreso e assodato, che dobbiamo allora pensare del simbolo? Come esso si costituisce in confronto e a partire dal concetto? Per porre nel giusto fuoco tale domanda, noi dobbiamo anzitutto ricordare e sottolineare che la funzione pragmatica del linguaggio nel suo senso concettuale è un punto di arrivo che ha le sue radici implicite, e già nascosta-

mente operanti, sia in ogni parola (ben prima che l'uomo che parla sappia di concetto, di logos e di scienza), sia più in generale in ogni gesto o grafema. Ogni risposta, infatti, con il suo rimbalzo, ha una funzione obiettivante. La mano che afferra e che così tiene a distanza, rimbalza di contro l'oggetto, anche se il bambino piccolissimo che così sta afferrando il dito del padre è ancora ben lontano dalla parola e dal linguaggio. Ogni risposta produce la distanza (e si produce nella distanza), la quale ha già in sé la potenzialità del concetto, del tener-di-contro in generale, senza che per ciò vi sia bisogno di ricorrere a spiegazioni miracolose e soprannaturali o che la cosa debba restare avvolta nel mistero. E anche nel più semplice gesto che rimbalza sul mondo è implicito l'uso del corpo come mero strumento, nonché il suo possibile prolungamento reale negli strumenti, dal sasso che incide la preistorica selce all'elettronica dei nostri giorni. In ogni grafema corporeo è implicitamente data la condizione di possibilità della assunzione di un punto di vista ideale (che è quanto appunto fa la voce, utilizzando la sua peculiare « provenienza » esterna, aprendo così la via al linguaggio), cioè un prender posizione nel mondo e di fronte al mondo che il linguaggio, divincolandosi, esporrà « per tutti ». Già nel tracciar segni e disegni, dal ciottolo preistorico ai graffiti delle caverne, sino alle scritture dei computers, il gesto presuppone un punto di fuoco esterno che renda possibile la lettura, cioè la posizione dell'osservatore ideale, la cui prospettiva è prospiciente il mondo. E ciò non accade solo in quanto noi segniamo il mondo, o delineiamo il ri-tratto del mondo, ma anche in quanto segniamo il corpo, lo dipingiamo e lo agghindiamo e lo rivestiamo, acquistando così nel contempo un corpo

« nudo » privato e un corpo pubblico o da esibire in pubblico allo sguardo universale (è sotto tale sguardo ideale che Adamo ed Eva ricoprono le loro nudità; il che però sarebbe come dire che « prima » essi non avevano anima: tesi della cui audacia teologica, se ne ha una, non vorremmo qui farci carico).

Se teniamo conto delle remote radici di ogni funzione oggettivante, potenzialmente preparatoria del concetto, a quale livello possiamo parlare legittimamente di simboli? I colori che molte popolazioni cosiddette selvagge dipingono sul loro corpo sono forse simboli? Perché mai ricorrere a questa parola, quando noi possiamo ancor meglio descrivere tali e altri fenomeni con la parola segno, segno espressivo pubblico? Innumerevoli sono i segni, i di-segni e i linguaggi (in tutti i sensi) che caratterizzano l'essere in tensione dell'uomo, la sua intenzionalità pubblica, quei grafemi cioè che egli produce come resistibili e sottoposti appunto al controllo. Tutti questi segni parlano allo stesso modo dell'assenza sovrana che costituisce l'intersoggettività dei sé e sono nella loro essenza iniziale ciò che vide bene Creuzer (e anche, di sfuggita, Alleau): voce e messaggi degli Dei che, a partire da nulla, danno la vita e la morte. Tutti questi segni, per ricordare ancora Creuzer, non sono che ostensioni pubbliche del sacro, alle quali la parola simbolo non sembra aggiungere null'altro di sostanziale che già non si sia detto.

Ma naturalmente questi stessi segni divengono tutt'altra cosa, entrano in una diversa esperienza, nel momento in cui l'uomo, già parlato dal linguaggio (dal linguaggio pubblico degli Dei), si mette a parlare in proprio, si considera il soggetto e la fonte dell'enunciazione e dell'intenzione, il proprietario della voce e di tutte

le sue tracce, forgiandosene poi di peculiari nella scrittura alfabetica. Ciò è quanto è accaduto a noi, a partire dai greci e dall'attenzione che essi dedicarono al carattere concettuale del logos, nell'età dei sofisti, di Platone e di Aristotele, con la conseguente nascita della filosofia e della scienza. Anche la prassi linguistica cambia, istituendo nell'assemblea, nel tribunale, nella scuola, persino nel teatro, i luoghi idonei alla parola pubblica, cui si possa accedere come rappresentanti e incarnazione di essa, così come ogni greco nell'assemblea, chiestane licenza ai magistrati, poteva prendere la parola tenendo in mano un segno di quella voce e volontà pubblica che attraverso lui si esprimeva (nel mentre che veniva misurato sulla clessidra il tempo pubblico del suo intervento). È questa prassi che porta alle estreme conseguenze il divincolarsi del gesto linguistico dai grafemi corporei e che poi motiva la teoria di questa prassi, per la quale emerge la nozione della verità come essenza del mondo universale obiettivo (emerge cioè l'umanità filosofico-scientifica che noi ancora siamo). È così che sorge la questione della « disvelatezza dell'ente in totalità » (per usare le tipiche espressioni heideggeriane), nonché il sapere di un'umanità universale che tale disvelatezza persegue come scienza del mondo (scienza naturale e scienza storica o della storia universale). È rispetto alla posizione di tale verità che emerge allora la mera opinione, che la sensibilità si contrappone al concetto, o il sonno alla veglia, secondo partizioni che il mondo omerico, per esempio, non conosceva affatto, così come non conosceva un concetto di anima nel senso socratico-platonico (cioè filosofico) del termine.

È in questo stesso momento che qualcosa può allora emergere come simbolo. Con questo termine tutta

un'esperienza multiforme espressivo-segnica, con i suoi caratteri pubblici, viene riassunta e valutata, e insieme distanziata o respinta. È in forza di quel gesto che ancor oggi possiamo leggere, all'inizio di un qualsiasi testo di antropologia, la definizione tranquilla, aporetica e nel contempo puerile di ciò che segno, simbolo e linguaggio concettuale sarebbero (il primo come orma, indizio o traccia che già si riscontra nel mondo animale; il secondo come appartenenza a civiltà primitive e, naturalmente, infantili; il terzo come espressione delle civiltà adulte e mature, scientificamente consapevoli e detentrici del « metodo » della verità universale). È evidente che si tratta di definizioni svolte a partire dal concetto, ma non sapute come tali, bensì spacciate (quasi non fosse lo stesso) come « oggettive ».

Che cosa sarà allora il simbolo per il concetto? a che cosa il concetto applicherà questo termine e come qualcosa gli si verrà disegnando come simbolico? La risposta, dopo tutto quel che si è detto, appare ora fin troppo semplice: simbolico appare qualunque segno che sia legato alle prassi corporee, ai grafemi costitutivi e che pertanto non si possa sollevare alla pura universalità del per tutti che è propria del concetto. È così che i geroglifici egiziani appaiono simbolici, e simboliche appaiono le immagini in genere, in quanto esse sono il corposo del concetto, o il suo residuo sensibile. Il concetto come tale, infatti, non tollera alcun segno o disegno, perché esso è uno schema ideale puro, una pura possibilità interiore pragmatica. Ed è così che il concetto può sognare che il simbolo contenga chissà quali verità esoteriche, che esso congiunga l'infinito col finito o il sensibile col soprasensibile (come immaginava Creuzer), oppure può relegarlo nell'ambito delle mere fanta-

sie e analogie psicologiche, nel metaforizzare ingenuo (anche se a suo modo produttivo e necessario per i destini della futura umanità razionale) dei popoli primitivi e dei fanciulli, come infine pensano Cassirer, Alleau e la gran moltitudine degli scienziati. Ecco ciò che il concetto pensa e non può non pensare del simbolo, in quanto il concetto riserva per sé (o costruisce per sé) il letterale, il proprio, l'oggettivo, il vero. E simbolico infine diventa anche il linguaggio comune, perché la pragmatica del linguaggio nei suoi nomi comuni è ancora troppo legata ai grafemi corporei, e per ciò appare ambigua e impropria, non così monolitica come il puro luogo ideale del concetto, con le sue logiche definizioni da Platone e Aristotele sino alla logica formale moderna, pretenderebbe. Il linguaggio comune dice che un amore è il fiore di una vita e apostrofa l'amato chiamandolo « cuore mio »; ma i fiori e i cuori stanno per il concetto in altri luoghi da ciò che il senso comune chiama amore, e sono essi stessi uno schema di risposta botanico e biologico che esige più formule che parole. Come il muso del leone in cima alla colonna che il turista si chiede che cosa ci stia a fare e che significhi, così le parole correnti appaiono al concetto troppo emozionali e psicologiche, o per dir meglio così egli stabilisce che sono a partire dal proprio metro e dal proprio universale punto di osservazione delle cose.

In reazione a questa « freddezza » del concetto (ma in realtà continuandone inconsapevolmente il gesto originario) oggi si è sempre più affascinati dal simbolico. Contro la razionalità scientifico-tecnica si torna tumultuosamente ai simboli arcaici, alle sapienze esotiche, agli *arcana coelestia* e zodiacali, congetturando che tutto ciò contenga verità esoteriche ultime e profondità inau-

dite: gran moda di signori e signore, di giovani e non più giovani, davanti al tè o bivaccanti e taroccanti sulle pubbliche piazze. E il più risibile è quel tale che, volendo sostenere l'alchimia o chissà che altra diavoleria finto-antica, la avvalora dicendo che poi la scienza ne ha dimostrato la veridicità; che è come dire: la scienza è il banco di prova di ciò che è vero, e per questo coltivo l'alchimia. È così che l'ingegnere legge alla sera, in pantofole, un libro di teosofia, col sentimento di poter sbirciare, dalla quiete del suo studio, il « profondo » dell'universo e dell'uomo. Ma in questa resa incondizionata alla superficialità e alla chiacchiera non si sospetta nemmeno di prendere proprio dalla aborrita « ragione » gli oggetti che si idolatrano, di assumere dal concetto e secondo le sue vedute i simboli e i misteri, così come si acquistano all'edicola i prodotti dell'editoria industrializzata, per il divertimento e lo svago serale.

Naturalmente si avverte, seppure oscuramente, che in ciò che il concetto ha chiamato simbolo vi è, per così dire, o come diceva Creuzer, la presenza della natura, la voce degli Dei, e più in generale una risposta di mondo. Ma ciò non accade nel simbolo, accade in tutte le risposte, in tutti i grafemi: vale a dire la tensione della distanza. Il muso del leone dell'esempio di prima, nella cultura che lo ha generato e prodotto è già totalmente un segno pubblico (sebbene non rivesta la tipica pubblicità del concetto), e niente affatto un simbolo, con quell'alone di mistero che noi siamo portati ad attribuirgli guardandolo a partire dalla pubblicità della nostra cultura fondata sul concetto. Il leone è un segno pubblico come qualunque altro segno, così come ogni segno è già iscritto nella voce pubblica, l'animale grafi-

to nella caverna non meno delle innumerevoli immagini che riempiono la nostra quotidianità, sebbene sia vero e importante ricordare che quei segni e quelle risposte non erano guardati in origine dal punto di vista del logos pubblico e della razionalità scientifica (il che di nuovo vuol dire però che non erano esperiti come simboli).

L'errore di ogni simbolica, oltre a scontare il punto di vista del concetto per potersi anche solo istituire come progetto, consiste nel credere che il simbolo sia qualcosa di determinato nel suo contenuto, sicché si vaneggia di simboli primordiali o archetipici che conterebbero il senso e il destino dell'uomo; ma tutti questi supposti contenuti simbolici sono null'altro che segni, risposte, grafemi, caratterizzati dalla risposta intersoggettiva che li ha istituiti e interiorizzati. Il che non significa che non si possa e non si debba imparare moltissimo da queste testimonianze, e magari qualcosa di decisivo per i problemi che oggi travagliano la nostra civiltà intellettuale, incentrata a sua volta sulla superstizione del concetto.

Né ciò significa che noi si debba ora buttar via la parola « simbolo » perché troppo « razionalmente » compromessa. Possiamo mantenerne l'uso corrente, una volta liberatici dai pregiudizi e dalle illusioni; e poi possiamo auspicarne un uso più specifico e preciso, perché in effetti il momento dell'esperienza che sarebbe opportuno chiamare simbolico noi l'abbiamo incontrato, ma non nei musì di leone, nelle spade incrociate, nelle bilance e così via. Abbiamo incontrato il momento simbolico nel momento dell'esperienza, per essa decisivo e istitutivo, in cui accade la distanza della risposta e il gesto rimbalza ponendo l'oggetto e interiorizzando l'in-

tenzione verso di esso. È questa esplosione, questo evento, che legittimamente possiamo chiamare simbolico, in quanto fessura che tiene unita, in presenza, l'assenza, e che misura la distanza. È nella distanza simbolica, come Creuzer aveva oscuramente intuito, che ha luogo ogni rappresentazione, ogni immagine, ogni « icona », ogni segno. Il simbolo è quell'evento che rimbalzando pone il segno dell'oggetto. Per questo la funzione simbolica non appartiene solo al muso del leone, ma appartiene a ogni gesto, perché ogni gesto chiama, indica, nomina nella distanza la distanza e il suo nulla di presenza.

Più esattamente, ogni gesto interpreta. Ogni simbolo, diceva Creuzer, esige un sacro interprete, e diceva bene, poiché si riferiva ai segni pubblici dell'epoca arcaica. Con Peirce noi potremmo dire che ogni segno esige un Interpretante, cioè un mondo di segni pubblici e un linguaggio dai quali non si può, non si deve e non c'è nessuna ragione di prescindere (salvo coltivare ancora l'illusione metafisica e tipicamente « concettuale » della verità assoluta, sia nella convinzione che essa esista, da qualche parte, sia nella nichilistica conclusione che, non esistendo, allora non è possibile parlare con verità). Ma questo significa allora che il momento simbolico si intrama per essenza con il segno, con i segni pubblici, e cioè con ogni segno e non con certi segni soltanto, caratterizzando certe civiltà e non altre. Invece, ogni segno è anche simbolico.

Si pensi, come semplice esempio, alla parola « amore » per l'esperienza cristiana. Certo che questa parola è un simbolo, ma non è tale per un qualche contenuto in vario modo determinabile concettualmente o in altra maniera, ma per la collocazione esperienziale che essa

introduce nel mondo, per la distanza che essa scandisce in ogni risposta di coloro che si dicono cristiani e si studiano di esserlo, per il modo di pubblicità che ogni gesto assume in quanto si dica cristiano, cioè fondato sull'amore, ovvero su un modo determinato e concreto di tenere a distanza e insieme accogliere gli eventi, le cose e gli altri sé cristiani e non cristiani.

Tutte le grandi rivoluzioni si fondano su elementi genericamente simbolici. Ciò che vi è di genuinamente, e non solo genericamente, simbolico in essi è il modo in cui si dispiega l'essere-nel-mondo e l'avere un mondo (cioè l'esser pronti a rispondere). In sé questi elementi sono sovente poverissimi e astratti e possono talora ridursi al breve spazio di un semplice nome. Per la « nostra » rivoluzione, a noi filosofi basta ad esempio il solo nome di Socrate, in quanto ciò che questo nome evoca per noi assurge immediatamente a valore di simbolo: simbolo che vive e agisce nei Dialoghi di Platone e che come tale ha richiesto due millenni e mezzo per una sua elaborazione e interpretazione intellettuale (« segnica ») che non è affatto conclusa; ancora pochi anni fa, rispetto alla grandiosità concettuale di tale percorso, Nietzsche poteva chiedersi di nuovo chi è Socrate e cercare in suo nome o contro il suo nome la via di un nuovo sviluppo intellettuale. Ora, se noi teniamo presente che cosa la concettualizzazione ci è risultato essere, cioè quella traduzione operativa di cui parlava Peirce, quello schema che per tutti indica il percorso, l'approccio all'oggetto, allora noi vediamo dispiegarsi insieme, saldamente intrecciati e irrinunciabili, i due momenti: la risposta concettuale che è sempre in cammino e, alla sua radice, il momento o l'evento simbolico che apre lo spazio dell'interpretare. In quanto evento sim-

bolico, Socrate non è questo o quel contenuto concettuale: di quale contenuto si tratti l'abbiamo detto e ripetuto per più di due millenni, in un'approssimazione sempre ricominciata e corretta, ed è possibile che continueremo a farlo per altrettanto tempo. Come evento simbolico Socrate è l'apertura di questo stesso spazio interpretativo, di questa distanza che ci allontana da lui e insieme ci chiama e ci avvicina a lui, l'evento di quella prospettiva, di quello sguardo pubblico che rimbalza su tutti coloro che sono costituiti dall'evento di questa distanza interpretativa, di questo modo di interpretare, poiché si dicono filosofi o tentano di esserlo, e certo tanto più lo sono quando si chiedono che significhi e che senso abbia oggi la filosofia e se la parola socratica è ancora, e come, di questo mondo.

Ma simbolico è poi anche l'evento del più tipico dei concetti, per esempio la parola « *ousia* » di Platone, in quanto essa trasmette una luce pubblica che si rivela, una distanza interpretativa che certo suonava diversa per i greci, o per i cristiani del medioevo, e che suona diversa per noi che viviamo nel tempo della scienza e della tecnica e che abbiamo quasi dimenticato la lingua greca. La parola di Platone ancora risuona e scandisce distanze, a partire dal distanziarsi di Platone stesso dal suo maestro e dall'interpretarne, con tale parola, l'enigma della vita e della morte; è così che essa stimola ancora a interpretare, cioè a riannodare dietro i segni della sua « storia » l'evento che l'ha costituita. Questa necessità di interpretare, questa inevitabilità ermeneutica, è proprio ciò che i linguaggi formalizzati vorrebbero evitare, render superfluo e cancellare, escludendo programmaticamente il momento simbolico nel nostro senso, e comunque in ogni senso. Ma anche il matematico

che formula e costruisce i suoi concetti, in realtà non può farlo senza prender posizione e distanza nel mondo. Già il suo tracciare sulla lavagna la figura del triangolo, quel gesto che il geometra vorrebbe cancellare, quasi non farci vedere e nascondere, nel momento in cui ci avverte che il triangolo del quale parla non è quello segnato dal gesso (mera e imprecisa replica empirica della pura figura ideale), proprio quel gesto è ineliminabile dal concetto. Esso impone quella distanza, quel rapporto tra presenza (della figura empirica) e assenza (della figura ideale evocata), senza i quali non ci sarebbe neppure geometria. Diciamolo ancor meglio, ricordandoci per questo esempio della lezione di Husserl: senza terra non c'è geometria, come la parola « geometria » dice e conserva nella memoria di chi sappia interpretare; senza il gesto che pone e tiene la terra a distanza nel camminarla e misurarla, nessuna scienza è possibile, perché ogni scienza, ogni linguaggio, anche il più formalizzato, contiene in sé il momento dell'evento simbolico come evento che si intrama con tutti i segni e che non è affatto un elemento trascurabile, accidentale, ininfluyente per il senso e la struttura della scienza medesima.

Come ultimo esempio di ciò che tentiamo di dire assumiamo allora la parola « mondo ». Essa è anzitutto un tipico concetto. Tutte le volte che si parla del mondo, della totalità degli enti per tutti, noi ci troviamo nella tipica pragmatica del concetto, cioè indirizzati verso la funzione obiettivante del linguaggio concettuale. Mondo è infatti l'oggetto sempre inseguito attraverso tutti i segni, il contenente di tutti i contenuti che nessun contenuto può esprimere appieno, poiché non si può stare nel mondo e insieme guardare « il » mondo.

Tutto è esperito nel segno del mondo, ma il mondo è il concetto ideale puro, la *vox publica* per eccellenza. Non a caso Kant definiva il mondo un'idea teleologica, il polo di un'infinita interpretazione; ma non meno giustamente poi Hegel notava che « mondo » è, proprio per ciò, il vero concetto (e non un'idea regolativa), in quanto il concetto è, nel profondo, il perenne movimento della sua infinita adeguazione.

Ma se ora usiamo invece la parola « mondo » come simbolo, nel nostro senso, che cosa dobbiamo intendere? Non evidentemente il mondo in generale, il concetto di mondo che la fisica e la storia, con le loro risposte, perseguono, ma proprio questa porzione di mondo che si rivela nella risposta determinata, come evento simbolico della sua distanza: questo lume di luna, questa tela di ragno, questo vento tra le fronde, come diceva Nietzsche in un aforisma famoso. Tuttavia, lume di luna, tela di ragno, vento tra le fronde, sono, a loro volta e di nuovo, concetti, sono segni. La parola del linguaggio tocca l'esperienza e la rende per tutti universale, cioè concettuale, come Hegel ben sapeva. Certo, ma noi non abbiamo detto infatti che lume di luna, tela di ragno o vento tra le fronde sono simboli: questi sono certo segni e sempre tra i segni le risposte dell'uomo si aggirano, a cominciare da quel segno che è lui stesso; è invece il loro puro evento che è simbolico, come « questo » mondo esperito nella sua distanza.

Da sempre oscuramente pensiamo che il concetto è morto e che il simbolo è vivo; ma noi ora siamo un po' più smalizati su tali questioni: sappiamo per esempio che morte e vita sono proprio i più tipici oggetti del sapere concettuale pubblico. Ciò che c'è di genuino in questa nostra impressione che dice: il simbolico è con-

creto, il concettuale è astratto, è che il simbolico, come apertura sempre rinnovantesi dello spazio interpretativo, è l'accadere di quella costitutiva distanza senza la quale il concetto non avrebbe nulla da interpretare: varco e fessura attraverso il quale la vita si effonde e si controlla, si rinnova e si delimita, tenendo a bada la fine con il gesto che allontana l'inerzia e il rifiuto di re-interpretare. Questo gesto, che la filosofia si studia per quanto può di incarnare, non è meramente « culturale »: c'è bisogno di una vivente interpretazione simbolica (simbolico-segnica) dell'esperienza che accade, perché bisogna interpretare per vivere e bisogna interpretare per morire, essendo difficili l'una e l'altra cosa.

Proprio questa considerazione ci costringe a ritornare all'inizio del nostro cammino, che ha preteso andare dal simbolo all'uomo, anziché dall'uomo al simbolo, e che esemplificava scherzosamente dicendo: è come se noi andassimo dal nitrito al cavallo o dal ruggito al leone. Ciò che però era seriamente in causa in quello scherzo era, come si ricorderà, la tradizionale definizione di uomo, in quanto animale razionale, definizione che venne dichiarata del tutto inaccettabile e insensata. E così ci siamo messi per via, sino a mostrare che per noi andare dal simbolo all'uomo significava, in ultima istanza, procedere dall'evento simbolico ai segni pubblici delle risposte interpretanti. Ora però a noi compete l'ultima risposta, l'ultimo rischio dell'interpretare, cui non ci si può, con finta innocenza o con apparente proibizione scientifica che inalbera la maschera della modestia o del fornire (come oggi si usa) i semplici « materiali » di un discorso che nessuno poi si sognerà mai di portare a termine e completare, cui non ci si può, si diceva, sottrarre.

L'uomo dunque non è l'animale razionale, non è neppure l'animale simbolico; come allora lo possiamo definire, visto che la filosofia è un sapere, non parla per accenni e per oscure allusioni, ma si sforza di dire con parole e concetti accessibili a tutti?

Credo che ora possiamo e dobbiamo rispondere così: l'uomo è l'unico essere, per quanto appunto ne sappiamo, che piange e che ride. Ma dobbiamo anche aggiungere l'oggetto di questo suo gesto essenziale, la sua altrettanto essenziale provenienza e distanza che rimbalza nella sua tensione, nella sua costitutiva « intenzione ». E allora completiamo la frase così: l'uomo è l'essere che piange e che ride — le lacrime e i sorrisi del mondo.

BIBLIOGRAFIA

Sono indicate solo le opere, citate e no, che più direttamente hanno concorso a determinare le idee e i percorsi del testo, principalmente nella originaria stesura della ricerca.

- AGAMBEN, GIORGIO, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 1978.
- ARISTOTELE, *De interpretatione*, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1973.
- BERTI, ENRICO, *Le vie della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- CACCIARI, MASSIMO, *Icone della legge*, Milano, Adelphi, 1985.
- Id., *L'angelo necessario*, Milano, Adelphi, 1986.
- CASSIRER, ERNST, *Sostanza e funzione*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- Id., *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- Id., *Linguaggio e mito*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1961.
- CAZZULLO, ANNA, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Milano, Jaca Book, 1987.
- Id., *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger e Ricoeur*, Milano, Jaca Book, 1988.
- CREUZER, FRIEDRICH, *Simbolica e mitologia*, in A. BAEUMLER, F. CREUZER, J.J. BACHOFEN, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, Milano, Spirali, 1983.
- D'ALESSANDRO, PAOLO, *Linguaggio e comprensione*, Napoli, Guida, 1982.
- DARWIN, CHARLES, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1982.

- DEGÉRANDO, PHILIPPE-MARIE, *I segni e l'arte di pensare*, a cura di M. Sanlorenzo, Milano, Spirali, 1991.
- DERRIDA, JACQUES, *La voce e il fenomeno*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1984.
- ID., *Introduzione a HUSSERL, L'origine della geometria*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Milano, Jaca Book, 1987.
- ID., *Grammatologia*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1989.
- DETIENNE, MARCEL, *L'invenzione della mitologia*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1983.
- GALIMBERTI, UMBERTO, *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- GENTILE, GIOVANNI, *Genesi e struttura della società*, Firenze, Le Lettere, 1987.
- GIVONE, SERGIO, *Ermeneutica e romanticismo*, Milano, Mursia, 1983.
- HAVELOCK, ERIC A., *La Musa impara a scrivere*, trad. it., Bari, Laterza, 1987.
- ID., *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1987.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1933.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1969.
- ID., *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976.
- ID., *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1973.
- HUSSERL, EDMUND, *Semiotica*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Milano, Spirali, 1984.
- ID., *Ricerche logiche*, trad. it. a cura di G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- ID., *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Milano, Bompiani, 1960.
- JUNG, CARL GUSTAV, *Aion: Ricerche sul simbolismo del sé*, in *Opere*, vol. IX, tomo II, Torino, Boringhieri, 1982.
- KALLIR, ALFRED, *Sign and Design. The Psychogenetic Source of the Alphabet*, Plymouth, Latimer, Trend & Co., 1961.

- KERÉNYI, KÁROLY, *Origine e fondazione della mitologia*, in C.G. JUNG e K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1972.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ, *Il gesto e la parola*, trad. it., Torino, Einaudi, 1977.
- MARRAMAO, GIACOMO, *L'ordine disincantato*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- MEAD, GEORGE HERBERT, *Mente, Sé e Società*, trad. it., Firenze, Barbera, 1966.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- ID., *La prosa del mondo*, trad. it. di M. Sanlorenzo, Roma, Editori Riuniti, 1984.
- MORETTI, GIAMPIERO, *Anima e immagine. Sul « poetico » in Ludwig Klages*, in « Aesthetica/pre-print », n. 9, Palermo, 1985.
- NATOLI, SALVATORE, *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, vol. III, tomo II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1973.
- ID., *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, tomo II, 1965.
- OTTO, WALTER FRIEDRICH, *Theophrasia. Lo spirito della religione greca antica*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Genova, Il Melangolo, 1983.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS, *On the Natural Classification of Arguments*, in *Collected Papers*, vol. II, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.
- ID., *La logica degli eventi*, trad. it. a cura di R. Fabbrichesi Leo, Milano, Spirali, 1988.
- RONCHI, ROCCO, *Bataille, Levinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Milano, Spirali, 1985.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano, 1972.
- ROTMAN, BRIAN, *Semiotica dello zero*, trad. it., Milano, Spirali, 1988.
- RUGGENINI, MARIO, *Il soggetto e la tecnica*, Roma, Bulzoni, 1977.
- SARTRE, JEAN-PAUL, *Critica della ragione dialettica*, trad. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963.

- SEVERINO, EMANUELE, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.
- SINI, CARLO, *Kinesis, Saggio di interpretazione*, Milano, Spirali, 1982.
- ID., *Immagini di verità*, Milano, Spirali, 1985.
- ID., *I segni dell'anima*, Bari, Laterza, 1989.
- ID., *Il silenzio e la parola*, Genova, Marietti, 1989.
- TODOROV, TZVETAN, *Teorie del simbolo*, trad. it., Milano, Garzanti, 1984.
- TREVI, MARIO, *Metafore del simbolo*, Milano, Cortina, 1986.
- VICO, GIAMBATTISTA, *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Milano, Rizzoli, 1977.
- VITIELLO, VINCENZO, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Napoli, Guida, 1983.
- ID., *La palabra hendida*, Barcelona, Ediciones del Garbal, 1990.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH, *Il processo e la realtà*, trad. it. a cura di N. Bosco, Milano, Bompiani, 1965.
- WRIGHT, CHAUNCEY, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, trad. it. a cura di R. Strambaci, Milano, Spirali, 1990.
- ZECCHI, STEFANO, *La bellezza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.