

Essere e Segno: l'ultimo Eco tra semiotica, ontologia e fenomenologia

Lorenzo Altieri

Università degli Studi di Napoli Federico II
lorialtieri@yahoo.it

Abstract Umberto Eco's work represents for us an extremely heuristic model for intertwining semiotics and phenomenology, and through this interweaving, for investigating the relationship between semiosis and the subject. Such subjectivity is inserted into a wider dynamic that involves the environment in which the living being moves. The formation of the semiotic structures emerges precisely from this interaction. The corporeal subject, the semiotic *Leib*, moves alongside an ontological background (the reticle mentioned by Prodi for example) that is already potentially semiotic. Here is the *entrelacs* of "something" and "someone" at the origin of perception and semiosis. However, the inclusion of the referent within semiotics was only the first stage of a parallel movement which saw, in Eco's very last work, an acknowledgment of the phenomenological subject's decisive role in semiosis itself: that is, trespassing the famous "semiotic threshold" both downwards and upwards. Herein lies the novelty of "The threshold and the infinity": it's the subject who "decides" the grade of salience of the world, making it the leading operator of semiosis, as well as the very foundation of primary iconism. In our view, it is a small Eco's *Kehre*, his personal "Copernican revolution". Note, finally, that the role of the subject in front of semiosis is not the only major change, but also the identity of the subject itself: what in 1984 was still a transcendental subject (in Husserl's sense) now becomes an active subject, whose bodily capabilities and cognitive abilities are conversely highlighted (in Merleau-Ponty's sense).

Keywords: Phenomenology, corporeal subject, ontological background, semiotic threshold, primary iconism

Received 25 January 2017; accepted 24 May 2017.

La questione dell'essere nella semiotica è stata oggetto di un lungo oblio. E non valgono in questa sede i gatti sui tappetini, i re di Francia e le foche in amore. L'Essere non va confuso con una teoria del riferimento, né la verità con i suoi surrogati referenziali. Eppure, secondo Eco (1997) si tratta addirittura del primo primitivo, il *terminus a quo* di ogni teoria semiotica: l'essere è ciò che ci invita (o ci costringe) a produrre segni. In altre parole, l'essere si confonde col problema dell'origine del senso. Ciononostante, tanto la semiologia strutturale quanto la filosofia del linguaggio hanno mantenuto verso la questione ontologica un certo

puddico disinteresse. Oblio bizzarro all'origine di tanti fraintendimenti, non solo metafisici (di cui si doleva Heidegger) ma anche epistemologici, e che si è tradotto in decostruzionismi e relativismi di varia natura. Eppure il Qualcosa, l'Oggetto Dinamico peirciano, è ciò che richiama la nostra attenzione, è ciò «che-ci-prende-a-calci» (Eco lamenta giustamente che di questo pregnante concetto filosofico non esista una versione tedesca che lo nobiliti): il Qualcosa è il fenomeno pre-semiotico dell'*indicalità primaria* che allo stesso tempo impone e subisce la segmentazione del continuum.

Meno tematizzata, all'interno della lunga parabola echiana, è stata senz'altro la figura della soggettività, e questo soprattutto per ragioni che ci sembrano direttamente legate all'evolversi della semiotica come scienza a partire dagli anni Settanta. Che un incontro tra semiotica e fenomenologia fosse all'orizzonte della scienza dei segni, e che potesse contribuire ad una "espansione" della stessa semiotica, era chiaro ad Eco sin da allora, quando scriveva:

Una rilettura dei classici della fenomenologia potrà aprire in futuro la via a una più rigorosa *semiotica del messaggio* (e a una linguistica della parola) e quindi a una semiotica che rifletta non più soltanto sulle convenzioni che reggono il funzionamento dei segni ma sui processi stessi di produzione dei segni e di ristrutturazione dei codici (ECO 1973: 114-115).

Eco non ha mai smesso di dialogare con la fenomenologia, ma è sicuramente in *Kant e l'ornitorinco* che questo confronto si fa più serrato, e vengono anche riviste in modo nuovo questioni tradizionali. In quest'opera Eco propone una teoria della percezione che, pur cercando comunque un compromesso riutilizzando, in una chiave diversa, le categorie fondamentali messe in campo da Peirce, tuttavia si discosta in modo netto dall'ortodossia peirciana, affermando per la prima volta che può esistere *un processo interpretativo non segnico*; e che anzi tale processo esiste, e si identifica di fatto con la percezione. Sebbene sia un meccanismo basato su inferenze, l'attività percettiva non è tuttavia semiosi in atto: tutt'al più, dice Eco, la si può definire una pre- o proto-semiosi. A nostro avviso questa posizione, semioticamente piuttosto rivoluzionaria, è il naturale approdo di una convinzione che accompagna Eco sin dai tempi del *Trattato*: e cioè che la percezione sia un'attività *sui generis* il cui compito è quello di organizzare la segmentazione del *continuum* e di permettere la messa in forma semiotica dei materiali dell'esperienza. La nostra sensazione è che Eco abbia una coscienza troppo acuta – diremmo quasi *fenomenologica* – della dimensione ante-predicativa per abbracciare fino in fondo l'omogeneizzazione pan-semiotica di Peirce.

La semiotica di Umberto Eco rappresenta un modello per noi estremamente euristico per intrecciare, in maniera non astratta, semiotica e fenomenologia e, attraverso questo intreccio, per indagare i rapporti tra il soggetto e l'essere. Ma una tale soggettività si inserisce a sua volta in una dinamica più vasta che coinvolge l'ambiente in cui il vivente si muove. La formazione delle strutture semiotiche emerge proprio in questa interazione. Il soggetto corporeo, il *Leib* semiotico, si muove dunque su uno sfondo ontologico (il reticolo di cui parlava ad esempio Prodi) che è già potenzialmente semiotizzabile. In questa direzione si è mosso lo stesso Eco, che nella sua riflessione filosofica penultima ha sviluppato quella che Violi ha giustamente definito un'operazione di "semiotizzazione del referente", giungendo di fatto a ribaltare le proprie posizioni di partenza:

Il punto importante, e lo spostamento più notevole in questa posizione di Eco, è che queste venature dell'essere sono delle configurazioni dell'oggetto [...] rappresentano le precondizioni del senso, che determinano le nostre modalità di conoscere l'essere e di esprimerlo [...]. In altri termini il continuum cessa di essere un numinoso totalmente extrasemiotico, ma diviene oggetto almeno parzialmente semiotizzato nel momento in cui esibisce delle linee di tendenza che stabiliscono, per così dire, dei parametri per l'organizzazione del senso (VIOLI 2001: 22).

Ma l'inclusione del referente (dunque del Mondo esterno) all'interno della semiotica è stata solo la prima tappa di un doppio movimento che ha visto, in tempi ancora più recenti, riconoscere al soggetto fenomenologico un ruolo decisivo nell'ambito dello stesso processo semiotico: superando, cioè, la celebre "soglia semiotica" sia verso l'altro sia verso il basso. In altre parole, una volta riconosciuti i "limiti dell'interpretazione" dobbiamo tentare un'interpretazione di tali limiti.

1. Qualcosa

Consideriamoci quindi installati fra la moltitudine delle cose, dei viventi, dei simboli, degli strumenti e degli uomini, e tentiamo di formare delle nozioni che ci permettano di comprendere ciò che accade qui. La nostra prima verità – quella che non pregiudica nulla e che non può essere contestata – sarà che c'è presenza, che 'qualcosa' è qui e che 'qualcuno' è qui. Prima di venire al 'qualcuno', chiediamoci che cos'è il 'qualcosa' (MERLEAU-PONTY 1993: 177).

Inizia così – in sorprendente consonanza con le parole di Eco – l'*ultimo folio* del *Visibile e l'invisibile*, il capitolo finale dedicato alla Presenza con cui s'interrompe l'opera incompiuta di Merleau-Ponty (seguiranno le *Note di lavoro* messe in ordine da Lefort). Ci piace evidenziare la prossimità tra queste due riflessioni sull'ontologia che, nonostante le tante ovvie dissimilitudini, sembrano rivelare inaspettati punti di contatto. Anche Eco, come Merleau-Ponty, registra il doveroso stupore di fronte al Qualcosa; e il *thaumazein* del Filosofo non ci pare tanto diverso da quello, all'apparenza più disincantato, del Semiotico:

Prima c'è qualcosa, non foss'altro la mia attenzione ridestata; ma neppure, direi la mia attenzione in sonno, in agguato, in dormiveglia. Non è l'atto primario dell'attenzione che definisce il qualcosa, è il qualcosa che sveglia l'attenzione, anzi la stessa attenzione in agguato fa già parte (è testimonianza) di questo qualcosa. Ecco le ragioni per cui la semiotica non può non riflettere su questo qualcosa che (per collegarci a quanti nei secoli se ne sono crucciati) decidiamo di chiamare Essere) (ECO 1997: 6).

Questa attenzione primaria, questa prima verità di cui siamo testimoni, afferma Merleau-Ponty, altro non è che una presa di contatto con l'essere come puro *c'è*: «Si assiste a quell'evento in virtù del quale c'è qualcosa. Qualcosa anziché niente e questo anziché qualcosa d'altro. Si assiste dunque all'avvento del positivo: questo anziché qualcosa d'altro» (MERLEAU-PONTY 1993: 221). È un essere carnale, un *logos* muto in cui è intrecciata la trama delle cose, e di cui come soggetti ovviamente facciamo sempre già parte. Nel compiersi di quella riabilitazione ontologica del

Sensibile, ritroviamo il Logos estetico di questo Essere selvaggio. Il *logos* proferito è naturalmente il linguaggio in atto, che secondo Merleau-Ponty si articola su quell'ontologia ante-predicativa che stabilisce una logica del sensibile, cui "partecipiamo" in quanto esseri corporei. A nostro modo di vedere questo approccio non è troppo distante da ciò che sostiene Eco, allorché riprende la questione in un punto più avanzato del suo libro sull'ornitorinco:

Dunque, anche se si ammette che ogni sistema culturale e ogni sistema linguistico su cui esso si appoggia segmentano il *continuum* dell'esperienza in modo proprio, ciò non toglie che il *continuum* organizzato da sistemi di proposizioni ci si offra già secondo *linee di resistenza* che provvedono delle direttive per una percezione intersoggettivamente omogenea, anche tra soggetti che si rifanno a diversi sistemi di proposizioni (ECO 1997: 222).

Il *continuum* è proposizionalmente amorfo, ma non percettivamente caotico, e siccome in fin dei conti le parole si riferiscono alle cose, possiamo ritrovare, sospesi come siamo in bilico tra le parole e le cose, un senso – o meglio dei sensi – e non altri. Certo, rimane vero che dell'essere si può parlare in molti modi. Ma non in *qualunque* modo: questa struttura estetica merleau-pontiana viene individuata da Eco come linea di resistenza, che è in fondo un argine al relativismo, all'*anything goes*, alla deriva decostruttrice. Attraverso la *dizione* dell'essere è infatti in gioco la *natura* dell'essere: il rischio è che tutto diventi solo una questione di prospettiva, e che il *leghetai* diventi puro *flatus voci*. Trasposto in gergo più semiotico, si tratta di decidere che senso attribuire al continuum (non a caso, ciò che Hjelmslev in danese chiamava *mening*) e soprattutto all'operazione di segmentazione. Già diversi anni prima Eco, nell'affrontare la questione del significato, aveva iniziato a intuire che vi fosse un legame profondo tra mondo, percezione e semiosi:

È lecito sospettare che processi semiotici e processi di categorizzazione (e al limite dunque processi percettivi) siano molto solidali. A questo condurrebbe in ogni caso una teoria che definisca il significato non in termini sinonimici o in termini di riferimento, ma [...] come il risultato di una organizzazione categoriale del mondo (ECO 1984: 73).

Eco si riferiva naturalmente a Hjelmslev, di cui, come è noto, proponeva una rilettura calibrando diversamente i piani dell'espressione e del contenuto. Ma questo nuovo modo di intendere il continuum, già allora, apriva

una questione di grande portata metafisica e in ultima analisi pone il problema (dovuto apparentemente solo a mera omonimia) del significato percettivo e fenomenologico, del significato dell'esperienza [...]. La domanda è se il continuum stabilisca delle linee di tendenza, ovvero delle leggi, che rendono certe organizzazioni più 'naturali' di altre (*ivi*: 75).

Dunque già in *Semiotica e filosofia del linguaggio* Eco intravedeva all'orizzonte il disegnersi di "linee di tendenza" nel continuum, e avvertiva il profilarsi di un compito teorico ineludibile per la semiotica come scienza rigorosa: la necessità di confrontarsi con la questione ontologica e percettiva, nel loro intreccio fondamentale. L'evoluzione del pensiero echiano è già qui:

Quindi il problema semiotico della costruzione del contenuto come significato è strettamente solidale con il problema della percezione e della conoscenza come conferimento di significato all'esperienza [...]. Il problema può essere rinviato, per ragioni di economia disciplinare, ma non potrà essere eluso. Una semiotica matura dovrà scontrarsi e amalgamarsi con la problematica filosofica della teoria della conoscenza (*ivi*: 76).

A questo tentativo è consacrato *Kant e l'ornitorinco*: sia la parte espressamente dedicata al rapporto tra semiosi percettiva e iconismo primario, sia naturalmente la bella meditazione ontologica con cui si apre il volume. Il punto, infatti, è che la segmentazione non è totalmente arbitraria. Persino Nietzsche – che per altri versi è diventato il padre di pensieri debolissimi – presagiva le “forze terribili” della natura che premono sulle nostre categorizzazioni. Il problema non è tanto che il mondo esista come rappresentazione, su cui tutti – decostruiti e decostruenti – sembrano ormai essere d'accordo; quanto piuttosto appurare se esistano interpretazioni migliori di altre, verità più “adeguate”, direzioni più “appropriate”. È qui che Eco pone una contro-domanda: «Esiste uno *zoccolo duro dell'essere*, tale che alcune cose che diciamo su di esso e per esso non possano e non debbano essere prese per buone?» (ECO 1997: 36). Eco non cerca la Legge delle Leggi, ma almeno un Manuale d'uso, un libretto di istruzioni – o, più elegantemente,

delle *linee di resistenza*, magari mobili, vaganti, che producono un ingripparsi del discorso, così che pur nell'assenza di ogni regola precedente sorga, nel discorso, il fantasma, il sospetto di un anacoluta. Che l'essere ponga dei limiti al discorso mediante il quale ci stabiliamo nel suo orizzonte non è la negazione dell'attività ermeneutica: ne è piuttosto la condizione (*ivi*: 37).

È interessante notare che questa “scoperta” dell'ontologia da parte di Eco muova in fondo a partire da preoccupazioni “letterarie” (si veda il non casuale riferimento all'ermeneutica): non tanto semiotiche in senso ampio, quanto proprio *testuali*. Non a caso egli fa spesso riferimento alle storie della letteratura, per affermare in particolare due concetti – simili ma non identici: 1) che un'opera letteraria ha una fisionomia e un'identità precise, per cui non si può scambiare una storia con l'altra, né si può dire di un'opera ciò che essa proprio non dice; 2) che addirittura un'opera letteraria ha un'ontologia ancora più forte di quella del mondo, perché ciò che accade in una storia è fisso per sempre, assolutamente imm modificabile. Insomma, pare proprio che il mondo di finzione fornisca una sorta di insegnamento ontologico, esprimendo uno zoccolo duro più solido e resistente ancora di quello del mondo reale. In effetti a noi sembra che l'ontologia di *Kant e l'ornitorinco* sia una versione *cosmologica* dell'ontologia *testuale* de *I limiti dell'interpretazione*. O che, quanto meno, Eco sia giunto alla sua meditazione sull'Essere dopo aver combattuto la sua personale battaglia perché l'Opera diventasse non troppo aperta.

Non è un caso se egli sviluppa la questione delle linee di resistenza soprattutto in ambito linguistico, sia nel libro su Kant sia nel lavoro successivo dedicato appunto alla traduzione. In *Dire quasi la stessa cosa* (2003), infatti, Eco fa un nuovo accenno al problema ontologico, rimandando espressamente al libro precedente e soffermandosi stavolta sul nesso traduzione/ontologia. La complessa esperienza del tradurre, infatti, sembra sconfessare il relativismo *à la* Whorf (ma anche *à la* Quine, in fondo), secondo il quale i sistemi concettuali soggiacenti alle diverse lingue sarebbero monolitici, ognuno di essi fornendo una visione del mondo organizzata, fissa e coerente. Data tale premessa, per persone di lingue diverse sarebbe

impossibile non solo il tradursi, ma anche il mero comprendersi. Tuttavia le lingue sono forse *incommensurabili*, ma non certo *incomparabili*, ed ecco che la stessa idea dell'impossibilità della traduzione perde di senso. In questa prospettiva, un certo relativismo culturale non pregiudica la possibilità di comunicare, di comprendersi, di tradursi.

A ritornare, è sempre la questione della segmentazione del continuum: Eco cita il celebre esempio di Hjelmslev sulle nominazioni del legno e del bosco, che, seppure non traducibili in modo lineare 1:1, non impediscono comunque la comprensione di universi semantici distinti. A questo punto, si domanda giustamente Eco, può sorgere una domanda fondamentale:

se in questi come in tanti altri casi, comparando le diverse forme del contenuto in cui lingue diverse hanno segmentato diversamente il continuum dell'esperibile e del pensabile, riusciamo egualmente a dire nella nostra lingua a che cosa stesse pensando lo straniero – non dovremmo allora ipotizzare che o (i) esistono modalità universali di segmentazione che costituiscono come un'impalcatura profonda che soggiace alle segmentazioni apparenti operate dalle lingue, o (ii) si danno linee di tendenza, disposizioni basilari della realtà (o dell'essere) che permettono appunto la comparazione tra lingue, e consentono di andare al di là delle forme del contenuto di ciascuna lingua, di cogliere strutture comuni a ogni organizzazione del mondo? (ECO 2003: 352).

Giunti a questo punto, dovrebbe essere chiaro che per noi questo “o...o” echiano non va inteso tanto come un *aut...aut* quanto piuttosto come un *vel...vel*: queste due ipotesi sono cioè le due facce di una stessa medaglia. In altre parole: se postuliamo l'esistenza di linee di tendenza forti dell'essere (mondo e mente, attenzione), allora queste direzioni di senso sottese al *continuum* in un certo qual modo costituiranno delle modalità universali di segmentazione soggiacenti alle segmentazioni superficiali operate dalle diverse lingue naturali. In quest'ottica le lingue naturali non sarebbero altro che epifenomeni di una *struttura assente* più profonda. Certo, la “sostanza” della traduzione si gioca proprio su questo piano epifenomenico di scambio e contatto tra le lingue (*traducere, traslatare*); ed è a questo livello di superficie che si decide la bellezza a volte ineffabile di una buona traduzione (o la bruttezza lancinante di una cattiva). Ma ciò che rende *possibile* la traduzione stessa è questa struttura assente che permette agli uomini di lingue e culture diverse di capirsi.

Ricapitolando, l'incontro con il Qualcosa ci spinge a ricalibrare la nostra semiotica fenomenologica, e a scoprire che la nostra esperienza del mondo risulta inseparabile dalla nostra concettualizzazione del mondo. La segmentazione del *continuum* dipende a sua volta dalla nostra natura corporea – il che include la nostra esperienza fisica e il nostro apparato neurologico. Gran parte del nostro sistema percettivo e cognitivo è regolato dal medesimo meccanismo nascosto che caratterizza il nostro sistema concettuale inconscio e che plasma la nostra esperienza. Questo fenomeno, di natura eminentemente proto-semiotica, può essere considerato trans-culturale ed è ciò che permette la comunicazione dell'esperienza – e, sul piano linguistico, la comprensione e la traduzione. In conclusione, abbiamo riaffermato una verità importante: nella definizione stessa del Qualcosa, bisogna tenere conto del Qualcuno che con quel Qualcosa viene in contatto.

2. Qualcuno

All'interno di questa meditazione semiotico-fenomenologica sull'ontologia ha dunque fatto inevitabilmente la sua comparsa il soggetto, il quale, al pari dell'Essere è stato tradizionalmente trascurato dalla riflessione semiotica. In queste pagine stiamo cercando di mostrare la contemporaneità di individuo e ambiente nella costruzione del semiotico, provando a conciliare soggettivismo e oggettivismo attorno al concetto di *realismo esperienziale*.

Come è noto, ai tempi del *Trattato* oltre la soglia della semiotica rimaneva anche la questione della soggettività. Il "fantasma" del soggetto faceva la sua tardiva apparizione solo nelle ultimissime pagine:

Una teoria del rapporto mittente-destinatario dovrebbe prendere in considerazione il ruolo del soggetto comunicante non solo come finzione metodologica ma anche e soprattutto come *soggetto concreto*, radicato in un sistema di condizionamenti storici, biologici, psichici, così come lo studiano per esempio la psicoanalisi e le altre discipline dell'uomo (ECO 1975: 375).

Le ragioni dell'esclusione del soggetto dal resto della trattazione sono altrettanto note, e riguardano essenzialmente i "timori" echiani di una deriva della semiotica nei terreni oscuri di una psicologia del profondo. Eppure, anche in questo caso, si tratta di un'esclusione che non sembra precludere a diversi sviluppi in futuro. Eco infatti sembra pronto ad accogliere un'idea concreta di soggettività, intesa in senso anti-idealistico; in una nota in cui riprende uno studio della Kristeva, egli aggiunge:

questa semiotica dei sistemi, fondata fenomenologicamente, dovrebbe ora essere sostituita da una *semiotica del soggetto parlante*. Ma questo soggetto non deve essere l'*Ego trascendentale*, tagliato, scorporato dal proprio corpo e dal suo inconscio, dalla sua storia; è invece il *soggetto diviso*, costituito dalle proprie pulsioni e dalle proprie costrizioni sociali (*ivi*: 376).

Il soggetto non era ancora molto presente neppure in *Kant e l'ornitorinco*, quantunque fosse citato sia nel capitolo iniziale che nella successiva rilettura di Peirce. Più in generale, esso è come un fantasma che attraversa tutta l'opera di Eco senza essere mai affrontato davvero, sebbene venga chiamato in causa indirettamente in molti momenti significativi di quell'opera. È solo in *La soglia e l'infinito* che Eco non solo prende in considerazione la soggettività in quanto nucleo teorico, ma per la prima volta tematizza in modo esplicito il ruolo decisivo che essa si trova a svolgere nella costruzione del senso. Quella che può sembrare, ad uno sguardo disattento, un'irruzione tardiva, non è altro che il naturale sviluppo di quella semiosi senza segni delineata sullo sfondo cosmologico di *Kant e l'ornitorinco*. Ma è anche l'ingresso sulla scena semiotica e ontologica di quel *lector* che in precedenza era stato reintrodotta all'interno della sola teoria testuale. Se allora il lettore si scopriva di fatto co-autore dell'Opera, adesso il soggetto diventa l'operatore primario della semiosi. Ed è in relazione ad esso che si ridefinisce anche il vecchio concetto semiotico di soglia.

Per ammissione dell'autore, dobbiamo intendere *La soglia e l'infinito* (2007) come una vera e propria appendice al libro su Kant. Eco ritorna su alcune questioni rimaste aperte nella sua rilettura di Peirce e in particolare, pungolato dal dibattito che vi aveva fatto seguito, cerca di chiarire meglio l'innovativa teoria dell'iconismo

primario. Come è noto, il fulcro dell'eresia echiana ruotava attorno a una certa dose d'intuizionismo immessa nel corpo della semiotica di Peirce, non tanto per correggere *quella* semiotica (Eco reclama il suo diritto a non dover fare per forza della "peirceologia") quanto per correggere *la* semiotica (o quanto meno la propria). La polemica nasce attorno all'immediatezza della sensazione primaria. È Eco stesso, nel momento in cui rivendica la legittimità della sua lettura da "peircista", a riprendere tra le mani la pietra dello scandalo:

Ma come giustificare il fatto che il punto di partenza di ogni conoscenza non abbia natura inferenziale, perché si manifesta immediatamente senza neppure poter essere discusso o negato, quando tutta la polemica anticartesiana di Peirce si basa sull'assunzione che ogni conoscenza sia sempre di natura inferenziale? (ECO 2007: 151).

Paolucci, nell'introduzione alla stessa raccolta di saggi, riassume in modo ancora più estremo l'aporia messa in evidenza da Eco:

Come è quindi possibile coniugare iconismo primario e anti-intuizionismo? Com'è cioè possibile coniugare la necessità di un *primum* che è base per la successiva catena di inferenze e sotto il quale non è possibile spingersi (icona primaria), senza che questo *primum* possenga le caratteristiche di un'intuizione nel senso di Peirce? *Com'è cioè possibile essere peirciani ed echiani allo stesso tempo?* (PAOLUCCI 2007: 34).

Dal punto di vista semiotico tradizionale – dal punto di vista almeno del peirceologo – la lettura di Eco inclinava pericolosamente verso l'intuizionismo e verso l'incerta idea di una Thirdness senza segni. A nostro avviso, questa mossa teorica di Eco era la diretta conseguenza di sopraggiunte preoccupazioni ontologiche nate a loro volta in sede di teoria del testo in reazione a pensieri troppo deboli che volevano opere (e mondi) tanto aperti da finire per slabbrarsi. Ma quella che all'inizio era più una battaglia difensiva, o comunque un tentativo di rinforzare i confini del reame semiotico, si trasforma progressivamente in una vera e propria operazione d'avanguardia che finisce per mettere parzialmente in crisi alcune certezze costituite di quello stesso reame. Il carattere diretto della percezione, l'immediatezza del *feeling*, l'ipotesi di una semiosi senza segni, la supposta secondarietà del momento inferenziale, e ora il ruolo del soggetto nel cuore del processo semiotico: sono altrettanti nodi problematici con cui la semiotica è costretta a confrontarsi.

Il problema di fondo rimane però sempre il nesso tra percezione e intuizione. Per dirlo in modo un po' provocatorio, a noi pare che l'intuizionismo sia per i peirciani quello che lo psicologismo era per gli husserliani: lo spauracchio supremo, l'eresia intollerabile, o – nel caso più conciliante – un'ingenuità imperdonabile che la nuova scienza rigorosa (la semiotica interpretativa o la fenomenologia trascendentale) consente di superare per sempre. L'obiezione del peirceologo, infatti, è che non esiste una cognizione o una sensazione che non sia a sua volta in frutto di un'inferenza, e così via *en abyme*. Tuttavia, Eco si rifiuta di credere che Peirce potesse negare il valore primario (quanto meno in un senso meramente impressionistico e cronologico) dell'esperienza percettiva rispetto alle inferenze che la ricostruiscono *ex post*, inserendola così nel reticolo segnico della semiosi illimitata. E questa convinzione gli deriva proprio dall'importanza di quell'Oggetto Dinamico di cui solo in *Kant e l'ornitorinco* si era cominciato a riconoscere il valore fondativo:

Peirce non poteva negarlo dal momento che il suo realismo, scotista o meno che fosse, si basava sul fatto che ogni conoscenza si riferisce a un Oggetto Dinamico che *sta fuori di me* e dei miei atti cognitivi [...]. Peirce non poteva negare che il processo percettivo pare iniziare in una zona vaga e paludosa tra Firstness, Secondness e Thirdness, e l'intreccio di inferenze che lo porta a perfezionarsi in giudizio percettivo sembra porsi dopo l'apparizione di *qualcosa*, non prima – il che equivale a dire che per interpretare occorre che ci sia qualcosa da interpretare, altrimenti non saremmo peirciani bensì decostruzionisti o nicciani (ECO 2007: 154-155).

Ecco dunque ritornare il *qualcosa* all'origine del processo percettivo e semiotico. Ma come viene individuata da Eco questa "zona vaga e paludosa" in cui principia la semiosi? Qui sta l'assoluta novità di *La soglia e l'infinito*: è il soggetto che "decide" della pertinentizzazione del mondo, diventando così l'operatore primario della semiosi, nonché il fondamento stesso dell'iconismo primario. Detto diversamente, per definire il *qualcosa* ci vuole un *qualcuno* che lo riconosca in quanto tale: «Che lo si chiami iconismo primario o altrimenti, c'è qualcosa che non può essere evitato nel momento in cui, nel processo della semiosi, inseriamo un soggetto interpretante. In altre parole, se non esiste cosmologicamente iconismo primario, esso esiste per il soggetto» (*ivi*: 161).

La questione dell'iconismo primario, insomma, chiama in causa un determinato livello di pertinenza, che a sua volta è necessariamente parametrato sulle capacità percettive di un soggetto vivente. Seguendo la terminologia di Eco, si tratta di porsi a un livello molare (fenomenologico-esperienziale) contro un livello molecolare (scientifico-cosmologico): una volta fissata tale soglia di pertinenza, «non solo si disegnano impossibilità oggettive non negoziabili, ma si disegnano anche *punti di partenza* dai quali inizia la mia attività inferenziale» (*ivi*: 160). Quindi, a seguire questo nuovo ragionamento, rispetto al *Sull'Essere* del 1997 Eco sembrerebbe "ritrarre" la propria ontologia in senso ancor più fenomenologico. Quello che poteva sembrare un realismo forse troppo "ingenuo", in fondo necessario per supportare la stessa teoria dell'iconismo primario, diventa ora un *realismo esperienziale* in un'accezione che a noi sembra molto prossima a quella propugnata da certa fenomenologia o da alcuni autori della galassia cognitivista.

Con sguardo retrospettivo, sembrerebbe quasi che *La soglia e l'infinito* vada collocata prima di *Sull'essere*: o che quest'ultimo inizi là dove quella finisce. Perché mi appaia il Qualcosa, è necessario un Qualcuno le cui caratteristiche fisiche incontrano il mondo in un determinato modo: quindi il *terminus a quo* della semiosi è co-determinato dall'interazione esperienziale del soggetto, che si ritrova così al cuore del processo semiosico. Ci sembra un cambiamento molto significativo, soprattutto se lo confrontiamo con ciò che Eco scriveva ancora in *Semiotica e filosofia del linguaggio*:

Chiedersi quale sia l'organizzazione ottimale del contenuto implica chiedersi quali siano i rapporti fra percezione, 'riempimento di senso' (Husserl), attività categoriale. Né si dimentichi che, qualora fosse riconosciuto un soggetto trascendentale che fascia il reale di categorie, in quanto attività questo soggetto sarebbe pur parte del continuum, e in quanto unità del contenuto sarebbe un risultato della pertinentizzazione semiotica (ECO 1984: 76).

Se allora il soggetto era comunque e sempre un *risultato* della pertinentizzazione, adesso invece diventa l'*autore* di quella stessa pertinentizzazione:

Ovvero, se cosmologicamente parlando non vi è mai forse Firstness che non sia il risultato di una Thirdness precedente, cognitivamente parlando vi è il limite delle nostre capacità percettive, che sentono come indiviso qualcosa che cosmologicamente parlando è, *in potenza*, ulteriormente divisibile. Ciò che è in potenza appartiene alla cosmologia. Ciò che è in atto appartiene al soggetto agente (ECO 2007: 167-168).

A nostro avviso si tratta di una piccola *Kehre* echiana, della sua personalissima “rivoluzione copernicana”. Si noti peraltro che a cambiare non è solo il *ruolo* del soggetto di fronte alla semiosi, ma anche *l'identità* del soggetto stesso: quello che nel 1984 era ancora un *soggetto trascendentale* diventa adesso un *soggetto agente*, di cui si mettono in luce, viceversa, le possibilità corporee e le capacità cognitive. È lecito supporre che all'epoca la semiotica assumesse il modello di soggettività delineato dalla fenomenologia di Husserl (comunque molto più “accettabile” del Dasein heideggeriano, che non a caso ispirava “mistiche” della soggettività da cui la semiotica voleva giustamente tenersi alla larga); oggi, invece, è probabile che un semiotico “d'avanguardia” come Eco avesse in mente un modello di soggettività più vicino a quello delle scienze cognitive e – forse – di un'altra fenomenologia, molto più merleau-pontiana che husserliana. Non è un caso che sia stata proprio la *percezione* a innescare le riflessioni di *Kant e l'ornitorinco*, la teoria dell'iconismo primario, l'ipotesi di una semiosi senza segni e ora questa nuova *semiotica esperienziale* che vede il soggetto agente e percettore all'origine della semiosi.

3. Sulla soglia

La stessa nozione di soglia semiotica si ridefinisce a partire da questa nuova soggettività: è proprio il sistema cognitivo umano – e dunque la nostra struttura corporea – a fissare certe soglie di rilevanza al di sotto delle quali scompare l'attività inferenziale. In questo modo Eco riesce comunque a “salvare” la natura frattale della semiotica di Peirce, senza che l'introduzione di un soggetto all'interno della semiosi illimitata abbia conseguenze catastrofiche pregiudicandone il funzionamento: l'impossibilità soggettiva di scendere al di sotto del nostro livello molare non dovrebbe interferire con l'andamento inferenziale della semiosi a livello cosmologico. A nostro avviso il guadagno, per la semiotica, è enorme: con il riconoscimento della centralità dell'esperienza fenomenologica dei soggetti, si può finalmente includere il momento percettivo come evento decisamente semiotico, seppure *sui generis*, in quanto diretto e non inferenziale. L'inferenza sarebbe così mantenuta: a livello fenomenologico nel prosieguo della semiosi, e a livello cosmologico anche a valle dello stesso momento percettivo.

Se volessimo sintetizzare la posizione conseguita sin qui, diremmo che la nozione di iconismo primario si sposta da un ambito ontologico-cosmologico a un ambito esperienziale, diventando l'effetto della pertinentizzazione di un soggetto interpretante. Un risultato che riteniamo di per sé notevole e di enorme valore per la semiotica. Anche Paolucci apprezza questo chiarimento in senso fenomenologico della posizione di Eco, ma lo interpreta a suo modo (forse in un modo a lui più congeniale):

Se in *Kant e l'ornitorinco* l'iconismo primario definiva infatti un rapporto diadico di stimolo-risposta che coinvolgeva l'Oggetto Dinamico (la caffettiera e la mia sensazione di dolore; il lenzuolo e la mia prima percezione di bianco etc.); ora non solo l'iconismo primario può coinvolgere anche l'Oggetto Immediato, ma la sua natura diadica e non-semiotica è tale esclusivamente perché ne si è messa tra parentesi la struttura triadica ed inferenziale attraverso una 'pertinentizzazione molare' del darsi del senso, che lo illumina esclusivamente sotto un determinato rispetto (che è in ultima analisi quello che corrisponde agli interessi del soggetto) (PAOLUCCI 2007: 35).

Ora, è senz'altro vero che con la sua mossa teorica Eco riesce a conciliare, in modo affatto originale, l'iconismo primario con una certa dose di anti-intuizionismo. Tuttavia, almeno nel libro del 1997, l'Oggetto Immediato non era di natura "non-semiotica", altrimenti Eco non avrebbe potuto parlare (come invece faceva) di "semiosi primaria" o di "proto-semiosi": era piuttosto di natura "non-segnica", cioè non necessariamente inferenziale. Eco aveva contemplato cioè la possibilità – eretica, si è detto – di una *semiosi senza segni*, che poi coincideva con la messa in forma del senso nel suo emergere nell'interazione percettiva.

E qui ritorniamo a ciò che Merleau-Ponty chiamava, giustamente, il *primato della percezione*. Non si tratta di stabilire una *primauté* per il gusto delle gerarchie: si tratta di comprendere un fenomeno fondamentale, e cioè che *la percezione coincide di fatto con l'esistenza*. L'attività percettiva non è un modo dell'esistenza tra gli altri: è il modo di essere del vivente. Quando per comodità descrittiva si distingue la percezione dal ricordo, dal sogno e dall'immaginazione, non si deve dimenticare che queste altre modalità sono rese possibili e concretamente avvengono sempre *in regime percettivo*. Lo stesso vale per la distinzione tra piano fenomenico e piano macro- o microscopico: anche in questi casi – quando guardiamo una TAC, o un vetrino, o un'immagine di Hubble – noi possiamo *accedere* a questi contenuti veicolati sempre e soltanto *attraverso le nostre modalità percettive*. Come dice Merleau-Ponty, la percezione è la forma del mondo: la dimensione molare fenomenologica è l'unica che esiste (e aggiungere "per noi" sarebbe un pleonasma). Egli scrive nel *Visibile e l'invisibile*:

La peculiarità del sensibile (come del linguaggio) è di essere rappresentativo di tutto non in virtù del rapporto segno significazione o dell'immanenza di ogni parte all'altra e al tutto, ma perché ogni parte è *strappata* al tutto, viene con le sue radici, invade il tutto, oltrepassa le frontiere delle altre (MERLEAU-PONTY 1993: 232).

In questo modo la percezione mi inizia al mondo, e il sensibile alla verità della trascendenza: la percezione non è percezione di cose, ma di elementi, di raggi del mondo, di cui mi è mostrata la carne sotto la pelle, come in certi quadri di Cézanne. La percezione ci rivela la necessità di un'ontologia "complementare" alla scienza operativa: il trattamento scientifico dell'essere, del tempo, dell'evoluzione è una individuazione di *tratti d'Universo* o "dei 'tratti' degli Esseri, una spiegazione sistematica di ciò che essi implicano in virtù della loro funzione di *cerniere*. Per principio la scienza non è *esaustione*, ma ritratto fisionomico" (*ivi*: 239).

Questi "tratti d'Universo" sono poi all'opera nell'intreccio della semiosi, che lega in una trama interpretativa potenzialmente infinita esperienze diverse, accrescendo la nostra conoscenza e il loro stesso significato. Si comprende meglio la questione della pertinentizzazione; quello scientifico non è affatto il livello primario:

Il parallelismo deduzione scientifica-fatti sperimentali non è né da contestare né da intendere come prova di un realismo della scienza. Esso è fondato sul fatto che la scienza deduttiva esplicita le strutture, i cardini, certi tratti della membratura del mondo. Lungi dal rendere inutile una filosofia, questa verità della scienza non è fondata e garantita se non da un rapporto di trascendenza all'Essere, da un'inerenza del soggetto e dell'oggetto di scienza a un Essere preoggettivo (*ibidem*).

Un attimo dopo Merleau-Ponty chiarisce anche il significato ontologico della nozione di *scala*, cui ha fatto ricorso lo stesso Eco: «Il macrofenomeno o il microfenomeno non sono due proiezioni + o – ingrandite di un reale in sé *dietro di essi*: i macrofenomeni dell'evoluzione non sono meno reali, i microfenomeni non sono più reali» (*Ibidem*). Si riafferma così una centralità non gerarchica della percezione: «Le conoscenze in > o in > scala (macrofenomeni-microfisica) sono determinazioni in filigrana, (mediante strumento matematico, *i.e.* inventario delle strutture) di nuclei d'essere di cui solo la percezione mi presenta l'attualità e che non possono essere concepiti se non ricorrendo alla sua membratura» (*ivi*: 240).

La *membratura*: ecco un altro nome, assai suggestivo, per descrivere la semiosi. Che sia in atto o in potenza, la semiosi è l'intelaiatura del Sensibile merleau-pontianamente "riabilitato" su un piano ontologico. Una membratura che è senso incarnato, trama orizzontale, trascendenza immanente, *mening* che noi riconosciamo, ricostruiamo, riposizioniamo secondo le vicissitudini dell'enciclopedia, a sua volta motivata dall'esperienza del soggetto corporeo.

Che conseguenza ha tutto ciò per la semiotica? È semplice: esiste una semiosi senza segni, che abita la dimensione primaria percettiva della nostra costruzione del senso. L'orizzonte ante-predicativo è dunque anche pre-segnico: questo non pregiudica affatto la natura illimitata della semiosi. È questo il senso della "fenomenologia della fenomenologia" di cui si è parlato in precedenza, ma anche di una semiotica cognitiva radicale come noi l'intendiamo. Tra il rifiuto dell'intuizionismo ingenuo e la ricerca dei fondamenti non v'è contraddizione: ritrovare un livello semiotico fondamentale nella trama dell'esperienza non significa reificare la semiosi infinita in un'Origine assoluta. Significa rintracciare i meccanismi di formazione del senso nell'orizzonte che ci è proprio, e cioè quello umano esperienziale; ben sapendo, tuttavia, che questi meccanismi s'innestano su altri orizzonti, e dunque su una *storia* e una *struttura* che ci oltrepassano. In quest'orizzonte di senso si strutturano e si destrutturano le nostre idee, le nostre inferenze, le nostre interpretazioni, mescolandosi a ricordi, illusioni, sogni. Per poi andare a confondersi in quella dimensione trasversale in cui tutto si cancella e in cui tutto ritorna, quella latenza che intreccia il senso alla vita e che ormai possiamo chiamare *enciclopedia*.

Bibliografia

ECO, Umberto (1973), *Il Segno*, Isedi, Milano 1973.

ECO, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975

ECO, Umberto (1984), *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.

ECO, Umberto (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.

ECO, Umberto (2003), *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003.

ECO, Umberto (2007), *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1964), *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris (*Il visibile e l'invisibile*, tr. it., Bompiani, Milano 1993).

MERLEAU-PONTY, Maurice (2003), *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*, Belin, Paris.

PAOLUCCI, Claudio (2007), a cura di, *Studi di semiotica interpretativa*, Bompiani, Milano 2007.

VIOLI, Patrizia (2001), *Eco e il suo referente*, in PETITOT Jean e FABBRI Paolo, a cura di, *Nel nome del senso*, Sansoni, Milano 2001, pp. 5-26.