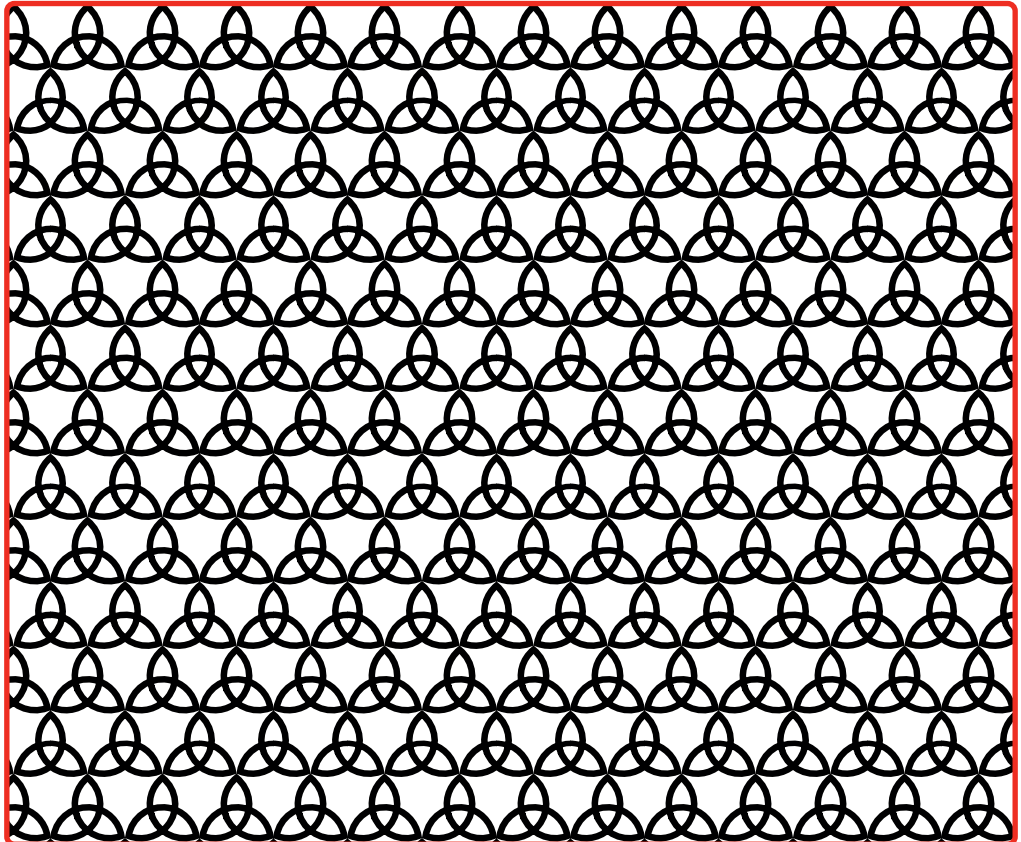


JENNY PONZO

SEMIOTICA DELLA CONCILIAZIONE



I SAGGI DI LEXIA

67

Direttori

Ugo VOLLI

Università degli Studi di Torino

Guido FERRARO

Università degli Studi di Torino

Massimo LEONE

Università degli Studi di Torino

Aprire una collana di libri specializzata in una disciplina che si vuole scientifica, soprattutto se essa appartiene a quella zona intermedia della nostra enciclopedia dei saperi — non radicata in teoremi o esperimenti, ma neppure costruita per opinioni soggettive — che sono le scienze umane, è un gesto ambizioso. Vi potrebbe corrispondere il debito di una definizione della disciplina, del suo oggetto, dei suoi metodi. Ciò in particolar modo per una disciplina come la nostra: essa infatti, fin dal suo nome (semiotica o semiologia) è stata intesa in modi assai diversi se non contrapposti nel secolo della sua esistenza moderna: più vicina alla linguistica o alla filosofia, alla critica culturale o alle diverse scienze sociali (sociologia, antropologia, psicologia). C'è chi, come Greimas sulla traccia di Hjelmslev, ha preteso di definirne in maniera rigorosa e perfino assiomatica (interdefinita) principi e concetti, seguendo requisiti riservati normalmente solo alle discipline logico-matematiche; chi, come in fondo lo stesso Saussure, ne ha intuito la vocazione alla ricerca empirica sulle leggi di funzionamento dei diversi fenomeni di comunicazione e significazione nella vita sociale; chi, come l'ultimo Eco sulla traccia di Peirce, l'ha pensata piuttosto come una ricerca filosofica sul senso e le sue condizioni di possibilità; altri, da Barthes in poi, ne hanno valutato la possibilità di smascheramento dell'ideologia e delle strutture di potere. . . . Noi rifiutiamo un passo così ambizioso. Ci riferiremo piuttosto a un concetto espresso da Umberto Eco all'inizio del suo lavoro di ricerca: il "campo semiotico", cioè quel vastissimo ambito culturale, insieme di testi e discorsi, di attività interpretative e di pratiche codificate, di linguaggi e di generi, di fenomeni comunicativi e di effetti di senso, di tecniche espressive e inventari di contenuti, di messaggi, riscritture e deformazioni che insieme costituiscono il mondo sensato (e dunque sempre sociale anche quando è naturale) in cui viviamo, o per dirla nei termini di Lotman, la nostra semiosfera. La semiotica costituisce il tentativo paradossale (perché autoriferito) e sempre parziale, di ritrovare l'ordine (o gli ordini) che rendono leggibile, sensato, facile, quasi "naturale" per chi ci vive dentro, questo coacervo di azioni e oggetti. Di fatto, quando conversiamo, leggiamo un libro, agiamo politicamente, ci divertiamo a uno spettacolo, noi siamo perfettamente in grado non solo di decodificare quel che accade, ma anche di connetterlo a valori, significati, gusti, altre forme espressive. Insomma siamo competenti e siamo anche capaci di confrontare la nostra competenza con quella altrui, interagendo in modo opportuno. È questa competenza condivisa o confrontabile l'oggetto della semiotica.

I suoi metodi sono di fatto diversi, certamente non riducibili oggi a una sterile assiomatica, ma in parte anche sviluppati grazie ai tentativi di formalizzazione dell'École de Paris. Essi funzionano un po' secondo la metafora wittgensteiniana della cassetta degli attrezzi: è bene che ci siano cacciavite, martello, forbici ecc.: sta alla competenza pragmatica del ricercatore selezionare caso per caso lo strumento opportuno per l'operazione da compiere.

Questa collana presenterà soprattutto ricerche empiriche, analisi di casi, lascerà volentieri spazio al nuovo, sia nelle persone degli autori che degli argomenti di studio. Questo è sempre una condizione dello sviluppo scientifico, che ha come prerequisito il cambiamento e il rinnovamento. Lo è a maggior ragione per una collana legata al mondo universitario, irrigidito da troppo tempo nel nostro Paese da un blocco sostanziale che non dà luogo ai giovani di emergere e di prendere il posto che meritano.

Ugo Volli

JENNY PONZO

SEMIOTICA DELLA CONCILIAZIONE





ISBN
979-12-218-2799-6

PRIMA EDIZIONE
ROMA 6 AGOSTO 2026

INDICE

- 9 *Prefazione*
- 13 *Introduzione: per una semiotica della conciliazione*
1. Ecologia del senso, 13 – 2. Semioetica, 17 – 3. Cura del senso, 19 – 4.
Conciliazione, 21.

PRIMA PARTE

TEORIA

- 21 CAPITOLO I
Valore
1.1. Il valore come differenza e relazione, 31 – 1.2. Il valore come significanza
e scopo, 35 – 1.3. Il valore come fattore di costruzione della comunità, 39 –
1.4. Teorie del valore per la semiotica della conciliazione, 46.
- 49 CAPITOLO II
Persona e comunità
2.1. La persona nasce da un *distacco*, 49 – 2.2. La persona implica un *congiun-*
gimento, 53 – 2.3. Persona–personaggio, 58 – 2.4. L'approccio della semiotica
della conciliazione alla persona e alla comunità, 65.
- 67 CAPITOLO III
Adesione
3.1. Presa in carico, interlocuzione e cooperazione, 67 – 3.2. Unione e corri-
spondenza, 69 – 3.3. Empatia e eudaimonia, 73 – 3.4. Adesione e trasparenza
nella semiotica della conciliazione, 78.

SECONDA PARTE

CASI DI STUDIO

85 CAPITOLO IV

Il valore della resilienza e la riscoperta del *kintsugi*

4.1. Il *kintsugi* nella cultura contemporanea, 85 – 4.2. La figura del *kintsugi* nei testi, 88 – 4.2.1. *Letteratura accademica*, 88 – 4.2.2. *Letteratura di self-help*, 90 – 4.2.3. *Testi narrativi visivi*, 94 – 4.3. Il *kintsugi* e il valore della resilienza, 96.

103 CAPITOLO V

Senzatetto: persone come monumenti

5.1. Enunciabilità e visibilità della persona senza tetto, 103 – 5.2. Il non-abitare e il corpo-casa, 107 – 5.3. Testimonianza e monumento, 113.

117 CAPITOLO VI

Le generazioni: inventarle, aderirvi, viverle

6.1. La semiotica, le generazioni, le previsioni, 118 – 6.1.1. “*Vivere la propria generazione*”, 118 – 6.1.2. *Si può definire un'epoca?*, 121 – 6.1.3. *La semiotica delle previsioni*, 123 – 6.2. Generazioni tra passato e futuro: due casi di studio, 127 – 6.2.1. *L'invenzione dei giovani*, 127 – 6.2.2. *L'invenzione dei boomer*, 131 – 6.3. Come valutare i discorsi sulle generazioni dal punto di vista della semiotica della conciliazione?, 136.

139 *Bibliografia*

153 *Indice analitico*

PREFAZIONE

Questo libro torna su alcuni temi chiave che hanno animato la mia ricerca fin dai suoi esordi e, allo stesso tempo, ne costituisce uno sviluppo inedito, fungendo da trampolino verso nuovi orizzonti di studio e di senso. Da sempre infatti mi sono occupata, mediante la semiotica, di valori, di persone e di costruzione di comunità. In particolare, tra il 2018 e il 2024 sono stata la *Principal Investigator* (PI) di un progetto ERC che studiava in prospettiva semiotica i santi cattolici, intesi soprattutto come *persone* che incarnano *modelli di comportamento* che hanno un forte impatto sulle comunità religiose e non solo⁽¹⁾. Dopo tanti anni in cui mi sono dedicata intensamente a questo lavoro che mi ha fatto crescere molto — a livello teorico–metodologico, culturale, professionale, e anche personale —, ho sentito l'esigenza di fare il punto sulla situazione e di chiedermi, al di là dello specifico oggetto di studio, quali erano i concetti profondi e trasversali che costituivano la cifra del mio approccio e che erano con maggior costanza al centro della mia attenzione. Mi sono accorta allora che la mia ricerca semiotica era animata da una sorta di spinta *etica*. E mentre facevo questo sforzo,

(1) Il progetto “NeMoSanctI: New Models of Sanctity in Italy (1960s–2000s) – A Semi-otic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives” ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio europeo della ricerca (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell'Unione Europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314. Informazioni sul progetto e una lista delle pubblicazioni correlate si trovano nel sito dedicato: nemosancti.eu (ultimo accesso: 16/04/2026).

a volte faticoso, di autoconsapevolezza, mi sono guardata attorno, e mi sono accorta che una spinta simile animava anche molti orientamenti storici e attuali della semiotica. Non ero e non sono sola: molti studiosi e studiose, pur basandosi spesso su prospettive e terminologie diverse, esprimono, con particolare forza in questi primi decenni degli anni Duemila, la stessa convinzione nel valore della semiotica come strumento per il miglioramento delle società, passando per una incisiva azione culturale. Ho quindi provato a ricostruire e raccontare alcune di queste teorie mettendole in dialogo tra di loro.

Così, mi è parso di poter delineare la silhouette di un approccio che si può definire come una *semiotica della conciliazione*. Essa consiste in primo luogo in una riflessione metateorica, in quanto si interroga sulle premesse epistemologiche, etiche e valoriali della disciplina, individuando il suo fondamento nel principio, o possiamo dire addirittura nella missione, della conciliazione, intesa, come vedremo, come processo dinamico di convivenza armonica. Ne consegue che si tratta di una postura con una forte vocazione applicativa. Non vuole essere *un'etica*, vuole semplicemente provare a trarre il massimo frutto possibile dall'armonizzazione di molte risorse teorico-metodologiche già presenti in semiotica, sposandone la vocazione di disciplina impegnata, che spera di avere un impatto positivo sul *saper vivere insieme*. Non ha neppure la pretesa di costituire un punto d'arrivo. Quanto a questo, mi permetto di fare mia una riflessione di Tim Ingold (1995, trad. it. 2016, p. 111): «[Se] i “fini” o gli “obiettivi” non sono che delle pietre miliari lungo un percorso, questo deve valere anche per il mio stesso pensiero e per la mia scrittura, come per tutto ciò che la gente fa. L'aspetto fondamentale della vita è che non comincia qui e finisce lì, ma che *continua* sempre».

Il capitolo introduttivo del libro dà quindi conto del principio della conciliazione in chiave semiotica. Seguono tre capitoli teorici su tre nuclei concettuali fondamentali alla base dell'approccio semiotico delineato: valore, persona e comunità, e adesione. L'obiettivo è, per ciascuno di questi grandi concetti, esporre le principali formulazioni espresse nelle diverse correnti della semiotica (con qualche piccola incursione in discipline limitrofe), per poi inquadrarle secondo il principio della conciliazione. Vi sono poi tre capitoli che propongono specifici casi di

studio, che consentono di applicare i concetti considerati nella parte teorica a fenomeni e testi tratti dalla cultura contemporanea.

Il primo caso di studio si relaziona alla teoria dei valori. Si concentra in particolare sul valore della resilienza, che negli anni della pandemia da Covid-19 ha assunto un ruolo centrale e pervasivo in una pluralità di discorsi. L'analisi tocca un campione di testi di diversi generi ma che hanno in comune il fatto di veicolare questo valore mediante una figura molto particolare: il *kintsugi*, un'antica tecnica giapponese che consiste nel riparare ceramiche rotte con lacca e polvere d'oro. Il secondo caso di studio si rapporta ai concetti semiotici di persona e comunità prendendo in considerazione la figura del senzatetto. Il riferimento a testi della nostra cultura e la riflessione semiotica sul rapporto tra corpo, casa e spazio pubblico e privato consentono di ipotizzare, per questa figura, uno scollamento tra un ruolo sociale di marginalità e un ruolo culturale più centrale, al punto da postulare una somiglianza tra la figura del senzatetto e il funzionamento semiotico del monumento. Il terzo caso di studio riguarda il concetto di generazione, visto specialmente come fattore di adesione che, distinguendo tra un "noi" e un "loro", veicola conflittualità e idee di convivenza. L'analisi di due testi, che si concentrano sull'"invenzione" rispettivamente dei giovani e dei *boomer*, conduce ad affermare che non ci siano criteri certi e definitivi per la definizione delle generazioni, ma che, nonostante questo, tale concetto possa inserirsi in un discorso costruttivo quando il riconoscimento delle reciproche differenze non diventa stigmatizzazione, ma motivo di confronto aperto e rispettoso.

Questa impostazione, con una ripresa e una sistematizzazione di risorse teorico-metodologiche e la loro successiva applicazione ad alcuni casi di studio, risponde anche a uno scopo didattico: il libro si rivolge infatti non solo alla comunità di specialisti e specialiste della semiotica, ma a studenti e studentesse, che ritroveranno in queste pagine molti dei concetti con cui solitamente ci si confronta fin dai primi passi che si muovono nel percorso di formazione in questa disciplina.

In tanti e tante, tra colleghi e colleghe, ma anche studenti e studentesse del mio insegnamento in Semiotica per il Corso di Laurea Magistrale in Comunicazione e Culture dei Media, e perfino amici e famigliari, hanno dato un contributo importante all'elaborazione del mio

pensiero, dialogando con me su molti dei temi che vengono approfonditi in questo libro. A ciascuno e ciascuna di loro rivolgo un pensiero riconoscente. Tengo a menzionare in particolare Valeria De Luca, Angelo Di Caterino, Remo Gramigna, Paolo Heritier, Gabriele Marino, Antonio Santangelo, Gabriele Vissio e Cristina Voto. Un ringraziamento sentito va a Eleonora Chiaia, Massimo Leone e Simona Stano, ma anche a Giacomo Pezzano e Marco Pavanini, per i loro utilissimi feedback — nonché per i loro incoraggiamenti! — nella fase di stesura. Grazie di cuore infine a Paolo Bertetti, Francesco Galofaro e Ugo Volli per la loro attenta lettura del manoscritto e per i confronti che ne sono seguiti, in cui rigore metodologico, profondità di pensiero e onestà intellettuale sono stati illuminati da un senso di amicizia, rispetto e benevolenza per i quali provo una profonda gratitudine.

INTRODUZIONE

PER UNA SEMIOTICA DELLA CONCILIAZIONE

ABSTRACT: La teoria semiotica contemporanea sta esplorando concetti come “ecologia del senso”, “semioetica”, “cura del senso”. A partire dall’individuazione di un nocciolo comune a questi concetti, si arriva a definire un approccio basato su un’idea di “conciliazione”.

1. Ecologia del senso

La semiotica si trova a volte di fronte all’esigenza di riflettere criticamente sulle proprie premesse epistemologiche e sui propri valori, sulla prospettiva che adotta rispetto ai fenomeni che indaga, e che finisce inevitabilmente per valutare, giudicare. Questo meccanismo appare evidente in special modo nello studio semiotico di alcune pratiche, testi e discorsi culturali che hanno risvolti politici, religiosi o sociali.

Ad esempio, una simile riflessione metateorica è stata proposta da Ugo Volli (2015) in relazione alla questione della censura, la quale non consiste semplicemente nella proibizione della circolazione di alcuni testi specifici sulla base di un certo sistema di valori o una certa ideologia, ma ha anche conseguenze sul modo in cui nuovi testi e discorsi sono prodotti e circolano a seguito di tale proibizione. Insomma, la censura, come Volli dimostra, è un fenomeno che ha un’influenza profonda e complessa sulla ecologia del senso, non solo o non tanto perché proibisce la circolazione di contenuti, ma perché così facendo determina modi diversi di produzione segnica.

Per comprendere più in profondità questo complesso fenomeno, risulta utile il concetto di semiosfera, che Jurij Lotman (1984) conia a partire da quello di biosfera proposto da Vernadskij (1967) per indicare

lo spazio in cui è possibile la vita, un tutto organico che non coincide con la somma delle parti ma con un legame di profonda interdipendenza. Così, semiosfera indica lo spazio entro cui è possibile la semiosi, e di conseguenza la comunicazione. Si tratta di un *continuum* costituito da più livelli in cui si collocano diversi tipi di formazioni, diviso dall'esterno da confini permeabili, dotato di un centro e di una periferia. Nel centro si collocano i sistemi semiotici dominanti e di conseguenza c'è una situazione che tende alla staticità, mentre le periferie sono ambienti più prossimi al confine, dove avvengono operazioni di traduzione di elementi che provengono dall'esterno, determinando varietà, vitalità, dinamismo e innovazione. Alcuni elementi innovativi possono a loro volta raggiungere il centro, mentre altri, ormai troppo statici e superati, possono diventare periferici o addirittura uscire dalla semiosfera. Essa è dunque irregolare al suo interno: le sue componenti si sviluppano a ritmi diversi, è attraversata da confini interni, vi convivono sistemi semiotici in competizione tra loro.

Le semiosfere più sviluppate raggiungono il livello dell'autodescrizione, ossia la consapevolezza delle caratteristiche che ne determinano l'identità, differenziandole da altre semiosfere. È evidente da questo breve sunto il carattere sociale e politico della semiosfera. Lo stesso Lotman riconosce che la dialogicità — ossia la comunicazione — è necessaria alla sua esistenza, perché consente la trasmissione di senso al suo interno, specie grazie ai meccanismi di traduzione, in grado di attraversare i confini, tanto interni quanto esterni. Il funzionamento e l'identità della semiosfera dipendono quindi in ultima analisi dalla capacità di confronto con l'Altro⁽¹⁾ (non a caso Lotman si concentra sulla figura ricorrente dello specchio) e la comunicazione col diverso.

All'interno della semiosfera, secondo Volli (2015), si possono distinguere diverse sfere discorsive, che sono ambienti costruiti, mutevoli nel tempo e la cui vita, dal fragile equilibrio, si basa sulla loro efficacia nel raggiungere determinati risultati a cui ogni sfera è preposta. Per esempio, «una sfera deliberativa, come un Parlamento, funziona solo se produce decisioni; una sfera didattica, dalla capacità di trasmettere conoscenza

(1) Data l'enfasi, in queste pagine, sul concetto di "persona" e sull'importanza del riconoscimento della dignità del diverso, userò la A maiuscola quando il termine "Altro" implica appunto un'idea di soggettività.

ed educazione; una informativa, come il giornalismo, dall'affidabilità delle sue informazioni» (*ibidem*, p. 27). Ogni sfera discorsiva è costituita da una grammatica e una serie di pratiche discorsive caratteristiche, che regolano la comunicazione, i contenuti e le forme enunciative che ne determinano l'equilibrio interno, e dunque la sopravvivenza e l'efficacia. Da qui deriva un concetto fondamentale, vale a dire la responsabilità di coloro che partecipano alla vita della sfera discorsiva: «se intendono conservarla essi devono rispettare le sue regole, sia quelle positive che richiedono certe articolazioni espressive e di contenuto, sia soprattutto le regole implicite relative all'enunciazione e quindi alle possibilità di parola di cui godono i partecipanti» (*ibidem*, p. 25).

Rispetto al tema della possibilità di parola, Volli riprende i concetti greci di *isegoria* e *parresia*. Il primo indica il diritto al discorso pubblico, basato su un concetto di uguaglianza che è però ristretto ai soli cittadini (escludendo dunque tutti gli altri), mentre il secondo indica il diritto a parlare liberamente e dire ciò che si pensa. Il concetto di *isegoria*, quindi, pone in evidenza come ciascuna sfera discorsiva non sia completamente aperta, ma sia regolata da barriere d'accesso, più o meno esclusive ma comunque presenti. Il concetto di *parresia*, invece, aiuta a mettere a fuoco una tensione insita alla libertà di parola: da una parte, in quanto parlare coraggioso e sincero, si oppone al concetto di ipocrisia, ma dall'altra si oppone a una sua declinazione degenerata, ossia il discorso senza freni, vano, che non tiene conto delle proprie conseguenze, dunque irresponsabile⁽²⁾.

Sono infatti proprio i locutori che hanno in prima persona il compito di valutare gli effetti del discorso che producono e a cui partecipano, al fine di preservare l'equilibrio delle sfere discorsive in cui agiscono. Volli ipotizza che, per comprendere come le interazioni vadano gestite dentro a una sfera discorsiva, si possa applicare la teoria di Austin (1962), cioè considerare l'uso del linguaggio come un atto vero e proprio, che ha una sua forza⁽³⁾. Nell'atto linguistico è infatti infusa una

(2) Sulla *parresia* v. anche Foucault (2008). Per una ripresa di Foucault e un confronto tra *parresia* e *ipocrisia* v. Volli (2020).

(3) Volli (2015) prova anche a ricorrere alla teoria delle massime conversazionali di Grice (1975), per cui ciascun interlocutore deve dare un contributo adeguato in termini di quantità, qualità, relazione (o pertinenza) e modo (ossia esprimersi in modo chiaro). Tuttavia, osserva che questa teoria non ha un carattere spiccatamente morale, non si concentra molto sugli effetti

forza illocutoria, ossia un'intenzionalità (lo scopo per il quale si comunica), ma al di là di essa vi è anche una forza perlocutoria, che si misura in base alle conseguenze concrete che esso genera, che possono corrispondere più o meno all'intenzione del parlante ed eccedere la dimensione ristretta del singolo enunciato, per andare a incidere più profondamente sulla realtà, ad esempio innescando comportamenti, eventi, dinamiche o relazioni più ampie che coinvolgono noi stessi e gli altri.

Riprendendo la metafora biologica già proposta da Lotman (1984), ossia immaginando la comunicazione o, più in generale, l'universo di senso in cui ci muoviamo come un sistema o un organismo, in cui ciascun elemento non può esistere se non in un rapporto di interdipendenza e interdefinizione rispetto agli altri, ossia all'interno di una "ecologia", Volli (2015, p. 27; 2016, pp. 91–98) parla di *ecologia semiotica*. Questa espressione indica precisamente la rete di dipendenze reciproche tra i contenuti, i testi, i segni che compongono le sfere discorsive e, a un livello più esteso, la semiosfera. L'idea di ecologia del senso chiama in causa la responsabilità dei soggetti che partecipano alla vita semiotica della propria comunità, e appare quindi inscindibile da una dimensione etica.

A partire da questi concetti di base, in effetti, Volli propone un'idea di *semioetica* intesa specificamente come «teoria morale del comportamento comunicativo [...] basata sull'idea di un ambiente comunicativo che impegna la responsabilità collettiva e individuale» (Volli 2015, p. 25), che l'autore avverte come ancora da costruire in maniera compiuta. Da questa prospettiva, il compito della semioetica è interrogarsi sulle condizioni per le quali le semiosfere possono mantenere la loro identità, la loro varietà, la loro efficienza, pur nel loro costante dinamismo.

Espressioni come "ecologia del senso" o "ecologia semiotica" si trovano con una certa frequenza negli studi semiotici, specie in questi ultimi anni e in discorsi che interrogano in maniera diretta l'etica della semiotica. Per esempio, parlano di ecologia del senso Ponzio e Petrilli (in un senso più ampio di Volli, come vedremo nel prossimo paragrafo) e Landowski (2012, trad. it. 2014, p. 49, con un significato che discuteremo nel Cap. 3, Par. 2).

del discorso, né sul diritto alla parola dell'interlocutore, per questo trova più pertinente ed efficace fare riferimento alla teoria di Austin.

2. Semioetica

Prima di Volli (2015), già altri autori e altre autrici avevano parlato di semioetica. A partire dagli anni '90 del Novecento, Francesco Aqueci (1997; 2007; 2016) usa questo termine per indicare un approccio di etica della comunicazione che si concentra in special modo sull'aspetto politico, interrogandosi, in prospettiva «storico–genetica», sulla «libertà nelle differenti istituzioni umane» (Aqueci 2016, p. 9), ossia sui vari processi con cui soggetti, comunità e istituzioni usano, cambiano e regolamentano la lingua, così come le leggi del vivere sociale, sulla base di vari gradi di potere, libertà, negoziazione, scontro. Ma ancor prima, a partire dagli anni '80, lo stesso termine fu usato da Augusto Ponzio e Susan Petrilli per definire uno specifico orientamento in semiotica, che si concentra sullo studio del rapporto tra segno e valore, in una prospettiva etico–pragmatica, basata sulla ripresa di autori quali Charles S. Peirce, Victoria Welby, Charles Morris e Thomas A. Sebeok.

Alla base della definizione di tale orientamento c'è una specifica interpretazione circa l'origine della disciplina: Petrilli e Ponzio (2024, p. 21) affermano infatti con forza che la semiotica deriva dall'antica *semeiotica* medica, vista non come lontano antenato della moderna disciplina, ma come sua prima branca, con Ippocrate e Galeno come suoi primi esponenti. Questa rivendicazione genealogica implica anche un ribaltamento di prospettiva rispetto alla semiotica *mainstream* europea, in cui lo strutturalismo ha avuto un'influenza considerevole. Infatti, il far risalire la semiotica alla *semeiotica* significa porre in primo piano una teoria del segno come *sintomo*, considerando la teoria strutturalista, saussuriana e “glottocentrica”⁽⁴⁾ come minoritaria e marginale rispetto a una tradizione storica molto più antica e importante nella cultura occidentale. Tale prospettiva non solo inquadra il segno in una concezione “olistica”, che considera l'«organismo come un tutto unitario» (*ibidem*, p. 30) e al centro di una rete di relazioni, ma mette anche l'accento sulla natura indicale del segno, nonché sull'intrinseca dialogicità che è alla base della vita.

Questa rivendicazione porta gli autori a enfatizzare «l'indissolubile connessione tra vita e semiosi» (*ibidem*, p. 15), che di fatto vengono

(4) Ossia che mette al centro dell'attenzione il linguaggio verbale (Petrilli e Ponzio 2024, p. 33).

identificate (*ibidem*, p. 22). Da qui deriva il programma della semioetica: «migliorare la semiosi, la comunicazione, in ultima analisi la vita» (*ibidem*, p. 15). La semioetica così concepita è una disciplina impegnata, che ha uno scopo pratico e si assume una grande responsabilità etica, in quanto è volta a promuovere pratiche comunicative “salutari” e a garantire una pacifica convivenza sociale a livello globale, sulla base di principi quali la ragionevolezza e la dialogicità. A tal fine, adotta una prospettiva straordinariamente ampia, dal momento che nessun discorso e nessun fenomeno le è estraneo: con l’approccio semioetico, la semiotica recupera la «sua antica vocazione a far stare bene la vita attraverso lo studio dei sintomi, che, dato l’impegno *globale* della semiotica, sono di ordine fisico–chimico, biologico, somatico, psichico, linguistico, ambientale, economico–sociale, politico ecc.» (*ibidem*, p. 22).

L’ampiezza del focus che questa idea di semioetica comporta è evidente anche in relazione al concetto di semiosfera. Se, come si è visto, per Volli (2015) l’obiettivo della semioetica è comprendere le condizioni per l’ecologia del senso all’interno della semiosfera intesa nell’accezione di Lotman (1984), quest’ultima appare un campo troppo ristretto a Ponzio e Petrilli: se la vita stessa è senso e se la comunicazione si trova ovunque vi sia vita, allora la semiosfera lotmaniana copre solo una parte del senso, quello legato all’uomo, ossia l’*antroposemosi*, mentre una visione più ampia dovrebbe tener conto della dimensione allargata della *semiobiosfera*: «La semiosfera nel senso di Lotman, limitata alla cultura umana e quindi ai segni verbali e non–verbali dei suoi linguaggi, cioè all’antroposemosi, è solo una porzione limitata della semiobiosfera che invece si estende per tutta la rete dei segni del mondo vivente» (Petrilli e Ponzio 2024, p. 28).

La semioetica di Ponzio e Petrilli si presenta così come ponte tra le diverse discipline scientifiche e filosofiche, ma anche come punto di osservazione privilegiato sulle diverse semiotiche applicate e sulla stessa teoria semiotica: «la *semioetica*, non è una branca dello studio dei segni, della semiotica, ma la ricerca dell’*orientamento*, del *senso*, della *massima di conduzione* della semiotica, sia nei suoi diversi settori o branche, ovvero nelle semiotiche speciali, sia a livello di scienza generale dei segni, di semiotica generale» (*ibidem*, p. 21). Se l’uomo è l’unico animale semiotico, cioè l’unico animale che, oltre a vivere di segni, è in grado

di riflettere su questo, avendo di conseguenza una grande responsabilità sulla vita non solo propria ma di tutto l'ecosistema planetario, allora la semiotica rappresenta il livello più alto di questa capacità "metasemiotica" tipicamente umana (Petrilli e Ponzio 2024: 23–24). L'assunzione di questa prospettiva è avvertita come particolarmente attuale nel presente, per via della globalizzazione: «Possiamo dunque dire che la semioetica è interessata ai sintomi della vita planetaria nell'attuale fase storico–sociale della globalizzazione, che ha sviluppato in maniera tale l'interrelazione di ogni singola porzione di vita sul pianeta con ogni altra, da segnare il livello più alto, in tale ambito, dell'implicazione fra parti e totalità» (*ibidem*, pp. 41–42).

3. Cura del senso

L'idea di una semiotica impegnata ricorre anche al di fuori degli orientamenti che fanno uso esplicito — sebbene con significati un po' diversi — del termine "semioetica". Negli anni del suo grande sviluppo (gli anni Sessanta e Settanta), la semiotica si presentava come forma di critica sociale o addirittura di "guerriglia" (Eco 2016, pp. 236, 442), volta allo smascheramento delle ideologie e delle mitologie che venivano proposte alle masse, cui la semiotica si proponeva di fornire indispensabili strumenti critici⁽⁵⁾. Questo tipo di approccio fu avvertito come superato al tramonto di quella seppur importante generazione di studi semiotici. Di conseguenza, il tipo di impegno proposto oggi tiene conto di quella lezione, ma allo stesso tempo assume caratteristiche proprie, lasciando da parte — o almeno attenuando o ripensando — l'idea dello "smascheramento" e la pretesa di un punto di vista oggettivo, specie alla luce dei cambiamenti enormi che i media digitali hanno apportato nel mondo della comunicazione, rendendo obsoleto lo stesso concetto di "massa".

(5) Eco propone l'espressione "guerrilla semiologica" per la prima volta durante un congresso a New York nel 1967 (il testo si trova in Eco 2012, pp. 418–431). V. al riguardo Desogus (2012), e, per una sua rielaborazione recente, Paolucci (2022). Un autore fondamentale per la proposta di una semiotica militante, impegnata a demistificare le ideologie, fu Ferruccio Rossi-Landi (v. ad es. Rossi-Landi 1972). Il pensiero di Rossi-Landi, la cui semiotica incorpora temi marxiani, ebbe anche un impatto sulla formulazione di Eco (2016) della semiotica come forma di critica sociale (su cui v. sotto, Cap. 1, Par. 1).

In questo contesto, tuttavia, permane il forte senso di urgenza di una maggiore comprensione critica della cultura contemporanea, con le sue nuove sfide tecnologiche e sociali, per cui la semiotica sente di non aver esaurito la propria missione non solo scientifica ma anche sociale.

Un esempio di questo tipo di sensibilità si trova nel concetto di “cura del senso”, che recentemente è stato usato da vari autori, tra cui Tiziana Migliore (2022)⁽⁶⁾. Similmente a Petrilli e Ponzio (2024), Migliore riconduce la semiotica attuale alla semeiotica medica, ricordando come il nesso tra semiotica e medicina fosse stato esplorato nel 2004 in occasione del XXXII Congresso dell’Associazione Italiana di Studi Semiotici (AISS)⁽⁷⁾. In tale occasione, secondo Migliore, la medicina, pur costituendo un oggetto di studio, non è stata presa seriamente come termine di paragone della semiotica, forse perché il contesto culturale non era ancora pronto. Eppure, già Greimas (1987) aveva intuito che la semiotica ha un potere terapeutico sulla società. Proprio raccogliendo questa eredità, Migliore (2022, p. 528) formula una teoria della semiotica come «arte della cura sociale, nell’accezione positiva dell’occuparsi con sollecitudine dei fenomeni, del cercare rimedi, del trattare per guarire».

Valorizzare il nesso tra semeiotica e semiotica significa mettere in risalto la corporeità, oggetto di studio comune, anche se considerato in maniera individuale dalla prima e in rapporto con la società dalla seconda. Entrambe le discipline, al contrario ad esempio della psicanalisi, partono dall’esterno, per guardare all’interno. Da questo punto di vista, osserva Migliore (*ibidem*, p. 529) sulla scia di Marrone (2001), il funzionamento del corpo individuale ha molti tratti in comune con quello del corpo sociale: così come il sintomo viene interpretato dal medico correlandolo ad altri che riscontra nello stesso corpo, così il semiologo studia ogni elemento comparandolo ad altri che compongono lo stesso testo, e più in generale ad altri elementi e testi che fanno

(6) Per una applicazione di questo approccio a specifici casi di studio, v. anche Costanzo e Migliore (2026). Altri esempi di discorsi semiotici sulla “cura del senso” e sul nesso tra semiotica e cura si trovano in Bondi (2022); De Luca e Cuin (2026); Stano (2026). In una direzione in parte simile si collocano studi che considerano la questione ecologica in prospettiva semiotica, ad esempio proponendo forme di vita e modi di esistenza “sostenibili”, v. Zinna e Darrault-Harris (2017).

(7) Gli atti sono stati pubblicati in Marrone (2005).

parte della stessa cultura⁽⁸⁾. Da questo punto di vista, Migliore (2022, p. 532) osserva quanto sia curioso che un insieme di testi sia chiamato proprio “corpus”, quasi ad avvalorare questa “metafora somatica” che accomuna corpo individuale e corpo testuale, ma anche sociale o culturale. Ne scaturisce un’idea di impegno profondo, per cui occorre «avere cura dell’altro, perché l’“egli”, “loro” sono più importanti dell’“io”. Abnegazione è la parola, di medici e semiologi in prima linea che rinunciano a sé per motivi di ordine sociale. Avvertono assurdità, stonature e durate malfatte, le mettono in chiaro e riannodano in un’altra maniera» (*ibidem*, p. 536).

4. Conciliazione

Gli approcci che mettono in luce il nesso tra semiotica e cura, che puntano sulla missione sociale della disciplina e sulla sua portata etica esprimono un’esigenza forte e sentita tra le semiologhe e i semiologi, che credono profondamente nelle potenzialità e nel valore del loro lavoro di analisi dei fenomeni di senso. Dopo la prima corrente della semiotica militante del secondo Novecento, seguita da un periodo in cui si rivendicava invece un maggiore distacco rispetto ai propri oggetti di studio, oggi assistiamo a un nuovo slancio verso una semiotica impegnata. Mentre per la semiotica della “guerrilla” il concetto chiave era smascherare le ideologie della classe dominante, per la semiotica contemporanea l’idea chiave è quella di contribuire a *curare* il senso, in un’epoca in cui una quantità mai vista di innovazioni sociali e tecnologiche sta scardinando le chiavi interpretative più consolidate, e aprendo vertiginosamente nuovi orizzonti.

Ma come raggiungere questo scopo, come mettere in pratica questo principio positivo? L’esperienza passata deve insegnare a evitare l’errore di assolutizzare la disciplina. Quando la semiotica ha preteso di — o è parso che abbia preteso di — essere lo strumento per eccellenza per smascherare il falso, quando si è arrogata — o ha dato l’idea di essersi arrogata — il potere di svelare qualunque meccanismo di senso con strumenti estesi oltre la loro effettiva portata, ha perso credibilità. Ora, nonostante

(8) A questo proposito, occorre menzionare anche l’idea della cultura come intelletto collettivo proposta da Lotman (1977).

l'indubbia crescita della disciplina e il grande progresso teorico–metodologico avvenuto da allora, permane il rischio di attribuire alla semiotica un potere euristico e curativo illimitato. Invece, proprio per preservare il grande potenziale della disciplina per la comprensione, e di conseguenza per l'azione, rispetto ai processi di senso alla base della cultura e del vivere insieme è necessario mantenere un giusto equilibrio, o meglio, per usare una metafora fotografica, adottare una apertura dell'obiettivo che non sia troppo ristretta, ma nemmeno eccessivamente ampia.

Per esempio, abbiamo visto che uno dei concetti trasversali rispetto alle teorie che abbiamo rapidamente percorso è quello di semiosfera. Ora, se guardiamo agli studi semiotici più empirici ci accorgiamo che si tratta di un concetto astratto: non ci sono ricerche di semiotica applicata, a meno a conoscenza di chi scrive⁽⁹⁾, che studino in maniera sistematica una certa semiosfera, analizzandola in ogni sua componente e ricostruendone tutte le relazioni interne ed esterne. Il concetto di semiosfera, dunque, serve come inquadramento teorico utile a mettere in evidenza determinati fenomeni o testi all'interno di una certa cultura, che di volta in volta costituiscono i concreti oggetti di studio di una ricerca semiotica. Allo stesso modo, se a livello teorico può risultare rilevante e perfino appassionante un'idea della semiotica come disciplina che si occupa della vita intera, intesa come insieme di segni, e della cura di ogni aspetto di tale vita, è poi necessario ancorare tale approccio a una metodologia ben definita, cioè a un metodo — o più precisamente un insieme di metodi, data la varietà dei campi applicativi della semiotica — per studiare determinati oggetti di analisi. Quest'ultimo costituisce un passaggio obbligato tra la teoria e una potenziale azione concreta e trasformatrice della semiotica sul mondo.

A questo scopo, risulta utile ad esempio la riflessione di Volli (2015) sulle sfere discorsive, perché inquadra una possibilità di azione più concreta: la semiotica può senz'altro studiare le singole sfere discorsive che convivono all'interno di una certa semiosfera, riflettendo su quali sono i valori sui quali ciascuna si basa, così come sulle regole implicite e esplicite che ne garantiscono la coerenza interna e il funzionamento, e sui

(9) Ma è in realtà un'opinione diffusa, come ho avuto modo di constatare ascoltando diversi/e colleghi/e, il primo dei quali a cui ho sentito fare questa considerazione è stato Ugo Volli, che ringrazio.

diversi ruoli presi in carico da coloro che le animano partecipandovi, assicurandone o minandone la sopravvivenza, e di conseguenza mettere in luce eventuali malfunzionamenti così come buone pratiche. Questo approccio ha il pregio di delineare dei campi di azione ben delimitati, mettendone a fuoco le specificità, senza assumere una prospettiva eccessivamente universalizzante, che minimizzi le differenze o si fermi su un piano puramente teorico.

In questa prospettiva, rimane centrale l'assunzione di un punto di vista orientato eticamente, cioè che assuma consapevolmente e apertamente una dimensione valutativa. E quali sono i valori alla base di tale valutazione? Per vivere insieme bisogna comunicare, e per comunicare servono reciprocità, condivisione, mediazione, pur nel rispetto delle differenze. Ecco i valori su cui si basa la postura, che si sta delineando, della *semiotica della conciliazione*.

Il Vocabolario Treccani online definisce "Conciliazione" come «il conciliare o il conciliarsi», cioè come «pacificazione», ma anche, nel diritto, come «composizione di una lite», o come «procedimento di soluzione pacifica delle controversie, che tende a raggiungere l'accordo fra le parti» grazie alla mediazione da parte di un'autorità competente⁽¹⁰⁾. Proprio queste idee chiave di *composizione pacifica di tensioni*, così come *l'istanza mediatrice* che il processo di conciliazione comporta rendono interessante questo termine per descrivere la prospettiva semiotica qui proposta.

Un simile approccio deve prestare particolare attenzione a tutti quei fenomeni semiosi di filtro, confine e frontiera che costituiscono il punto in cui confrontarsi con l'Altro, termine di paragone indispensabile per definire se stessi, ma possono essere anche ostacoli e fonti di conflittualità violenta. Per affrontare efficacemente lo studio di questi fenomeni, è necessario riflettere su alcuni punti chiave, quali i concetti di *valore*, di *persona* e *comunità*, di *adesione*, che nei prossimi capitoli riprenderò, mettendo in dialogo tra loro diverse prospettive semiotiche, integrandole anche con prospettive filosofiche e antropologiche, per poi inquadrarli più specificamente nella prospettiva della semiotica della conciliazione⁽¹¹⁾.

(10) <https://www.treccani.it/vocabolario/conciliazione/> (ultimo accesso: 21/04/2026).

(11) Sono consapevole della pervasività e vastità dei concetti qui considerati, che sono ampiamente utilizzati e discussi in diverse discipline umanistiche. Nella mia trattazione, non ho alcuna pretesa di esaustività, essendo piuttosto interessata a inquadrare in maniera coerente questi concetti nella prospettiva che qui definisco di semiotica della conciliazione. Sono anche

L'idea alla base della conciliazione non è tanto l'annullamento della conflittualità che, come in molti hanno osservato, è alla base stessa della comunicazione⁽¹²⁾. Si tratta piuttosto di gestire la conflittualità in forme *non violente*, cioè che riconoscano e rispettino la libertà e l'inviolabilità della soggettività propria e altrui, così come il principio della responsabilità individuale e collettiva. Possiamo ricavare una utile definizione della violenza⁽¹³⁾ dalla teoria dell'argomentazione di Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958, trad. it. 2013, pp. 60–61, 68): la violenza è il ricorso alla forza, la costrizione, il respingere la responsabilità dell'individuo; essa si oppone al «discorso che mira all'adesione degli spiriti», alla «libertà spirituale», alla capacità e volontà di «porsi dal punto di vista dell'interlocutore», di rispettare la sua libertà di giudizio, di cooperare per mantenere viva la comunicazione. Il principio del vivere insieme nell'ottica di una semiotica della conciliazione si basa dunque, per esprimerci ancora con i termini di Perelman e Olbrechts-Tyteca (*ibidem*, p. 61), sulla possibilità di instaurare o mantenere «una comunità di spiriti che per tutta la sua durata escluda l'uso della violenza», coltivando invece il rispetto, l'empatia e il dialogo⁽¹⁴⁾.

È indubbio che una semiotica che assume in modo esplicito e onesto tale prospettiva debba essere ispirata al principio della *parresia*, ossia rivendicare la propria libertà di parola, senza però dimenticare mai la profonda responsabilità che deve porsi a fondamento del far uso di questo diritto. Allo stesso tempo, la sua portata “globale” così definita le garantisce una certa imparzialità di fronte a specifiche ideologie o a interessi di comunità particolari.

Riprendendo la metafora biologica — alla base tanto del concetto lotmaniano di semiosfera quanto della rivendicazione della gemmazione della semiotica dalla semeiotica — e le successive formulazioni del concetto di “ecologia del senso”, la semiotica della conciliazione

consapevole che questa prima definizione di tale prospettiva apre una serie di problematiche importanti ed estremamente ampie, che qui non è possibile trattare in maniera completa e tantomeno risolvere arrivando a risposte definitive. Nonostante questi limiti, mi è parso comunque che questo primo passo andasse fatto, fermo restando che si tratta solo, appunto, di un primo passo.

(12) Sulla conflittualità come modello di base della comunicazione, della narratività, della cultura v. Fabbri e Montanari (2012); Galofaro e Sorrentino (2024, p. 12).

(13) Utile in quanto strettamente correlata alla dimensione semiotica e comunicativa.

(14) Questo punto sarà ripreso e approfondito sotto (v. Cap. 1, Par. 3; Cap. 3).

così delineata si configura come una semiotica *sostenibile*. Infatti, essa non solo studia le condizioni di sostenibilità intese come le condizioni necessarie per il mantenimento del fragile equilibrio che costituisce l'ecologia della sfera del senso, ma è pensata come sostenibile anche in quanto collega la teoria semiotica a una metodologia chiara, applicabile in maniera trasparente a una pluralità di testi, fenomeni e pratiche su cui la ricerca semiotica si concentra, contribuendo a una conoscenza più profonda, a una valutazione su una base euristica e valoriale dichiarata e di conseguenza ponendo le basi per un cambiamento attivo e concreto che su tali oggetti di studio possa realizzarsi davvero.

Come sosteneva Foucault (1971, trad. it. 2024, pp. 15–19), la disciplina può essere considerata come un principio di limitazione o controllo del discorso, una sorta di sistema definito da specifici oggetti, metodi, presupposizioni ritenute vere, regole e così via. Tale sistema non è vincolato a un autore in particolare, ma può essere impiegato da chiunque, non per ribadire un certo senso o una certa identità, ma per costruire nuovi enunciati, nuove proposizioni. Da un lato, dunque, la disciplina costituisce un vincolo nella libertà di costruire il discorso, ma dall'altro garantisce una sua affidabilità basata sul rispetto di una serie di condizioni enunciate esplicitamente. Allo stesso tempo, la riflessione sui principi alla base delle teorie deve essere, all'interno delle discipline stesse, estremamente critica e onesta: è facile che, in un certo sistema socio-politico, le discipline si inscrivano all'interno di specifiche politiche o, possiamo dire, ideologie dominanti, ma occorre che i loro cultori ne siano altamente consapevoli, perché non si verifichi la condizione per cui «le teorie non servono alla vita, ma la vita serve a confermare le teorie». Queste parole furono scritte da Franco Basaglia e sua moglie (Basaglia e Basaglia Ongaro 1971, p. 138) ormai più di cinquant'anni fa. Essi denunciavano il modo in cui la scienza, ma anche le discipline umanistiche, consideravano la devianza e la malattia mentale, secondo discorsi diversi ma che poi di fatto erano sempre volti a mantenere lo *status quo*, a rafforzare il sistema dominante e a farne rispettare le regole e il rispettivo concetto di normalità.

Da quel tempo, molte cose sono cambiate. Tra queste, probabilmente anche il ruolo dell'intellettuale, specie del cultore di discipline umanistiche. Oltre al permanere del rischio di confezionare teorie solo

apparentemente libere ma di fatto succubi del sistema e dell'ideologia dominante, oggi diventa più concreto anche il rischio che il discorso proposto dalle discipline umanistiche rimanga perlopiù confinato alla sfera accademica e non sia più ritenuto uno strumento per la comprensione e l'interpretazione dei fenomeni culturali e sociali che possa avere un effettivo impatto sociale. Pertanto, la riflessione critica a cui siamo chiamati in quanto semiologi e semiologhe è anche una riflessione sul nostro ruolo non solamente accademico, ma anche sociale. Una perdita di prestigio a livello istituzionale-politico può anche costituire una opportunità di libertà senza precedenti, la possibilità di essere più presenti e più incisivi sulla società, di reinventare un ruolo pubblico di primario valore e importanza, proprio per far sì che la disciplina possa avere più presa sulla realtà concreta, contribuendo a un suo miglioramento, a piccoli passi e *partendo dai margini*. Infatti, come insegna la teoria lotmaniana, mentre il centro della semiosfera, dove si pongono le idee e i discorsi dominanti, è tendenzialmente statico, le periferie sono le aree più vitali, innovative e dinamiche: è questo il punto di partenza apparentemente umile ma in realtà privilegiato da cui una semiotica della conciliazione può e deve ripartire.

Di conseguenza, l'approccio qui delineato propone, per così dire, due programmi d'uso per la realizzazione di un programma di base⁽¹⁵⁾. Il primo programma d'uso è la conciliazione delle diverse teorie semiotiche, per favorire la coesione della comunità scientifica della semiotica. Il secondo programma d'uso è la conciliazione tra la teoria semiotica e la sua portata applicativa, perché da un lato la teoria non sia sganciata dal piano concreto dell'analisi, e l'analisi a sua volta non sia sganciata dal piano teorico-metodologico che solo ne garantisce lo spessore e il fondamento. Questi programmi d'uso dovrebbero garantire la coesione di teoria e analisi per una semiotica compatta, in grado di preservare e anzi amplificare la sua vocazione impegnata. Il programma di base, infatti, è consolidare il ruolo della semiotica come *istanza di mediazione* in grado di incidere concretamente sulla comunità, per la conciliazione.

(15) La teoria greimasiana spiega che nelle storie si possono avere strutture narrative complesse, in cui si può distinguere un programma narrativo generale o principale, detto "di base" e dei programmi "d'uso", cioè dei programmi subordinati alla realizzazione del programma di base. Molto chiaro è l'esempio proposto da Greimas e Courtés (1979, trad. it. 2007, p. 257): «È il caso [...] della scimmia che per raggiungere la banana deve anzitutto cercare un bastone».

Non bisogna tuttavia pensare che una *semiotica della conciliazione* sia necessariamente una *semiotica conciliante*, almeno non nel senso dettato del termine. Conciliare non vuol dire infatti rinunciare alle differenze, alle specificità, al confronto aperto, e neppure alle tensioni. Un simile concetto è espresso da due importanti, anche se molto diverse, figure del nostro tempo, cioè l'antropologo Tim Ingold e Papa Francesco. Ingold problematizza il concetto di *armonia*, dimostrando che essa, similmente al nostro concetto di conciliazione, non va intesa come semplicistica e indistinta uniformazione, ma anzi come campo di tensioni costruttive:

Spesso vengo accusato di essermi inventato questa bella idea di un mondo in perfetta armonia, dove tutto è pace e luce. Devo spiegare che in realtà il concetto di armonia, *harmonia* in greco, implicava originariamente una tensione o un attrito intrinseco. Le cose restano unite solo grazie all'attrito tra le parti. La tensione è essenziale per l'armonia. Il suffisso *-ar* in *harmonia* è presente anche in parole come "arte" [art], "braccio" [arm] e "articolato" [articulate], e significa fondamentalmente "unire". Se si vogliono unire delle cose, ci deve essere attrito.⁽¹⁶⁾

A sua volta, Papa Francesco trasmette un modello di impegno condivisibile, a mio avviso, al di là delle idee e credenze religiose di ciascuno/a:

Oggi non c'è tempo per l'indifferenza. Non possiamo lavarcene le mani, con la distanza, con la non-cura, col disinteresse. O siamo fratelli — consentitemi —, o crolla tutto. È la frontiera. La frontiera sulla quale dobbiamo costruire; è la sfida del nostro secolo, è la sfida dei nostri tempi. Fratellanza vuol dire mano tesa; fratellanza vuol dire rispetto. Fratellanza vuol dire ascoltare con il cuore aperto. Fratellanza vuol dire fermezza nelle proprie convinzioni. Perché non c'è vera fratellanza se si negoziano le proprie convinzioni.⁽¹⁷⁾

(16) Ingold esprime questo concetto in un'intervista (disponibile qui: <https://www.artscabinet.org/encounters-issue-1/a-conversation-with-tim-ingold>, ultimo accesso: 21/04/2026, mia traduzione). Io stessa l'ho sentito ribadire in una conferenza da lui tenuta insieme a Nicola Perullo e Alessandro Bertinetto presso l'Università di Torino il 17/04/2026.

(17) https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210204_videomessaggio-giornata-fratellanza-umana.html (ultimo accesso: 16/04/2026).

Questa idea di una fratellanza basata su un ascolto che non annulla la differenza e la convivenza di punti di vista diversi appare del tutto compatibile con l'idea di conciliazione che qui si è delineata.

PRIMA PARTE

TEORIA

CAPITOLO I

VALORE

ABSTRACT: Lo studio dell'ecologia del senso all'interno di una semiosfera o di una sfera discorsiva deve necessariamente considerare i valori che la animano. I valori sono infatti il fondamento e il collante delle comunità, e giocano un ruolo essenziale nella determinazione dell'identità tanto dei gruppi quanto dei singoli. In questo capitolo, esploriamo quindi quali strumenti concettuali la semiotica ci mette a disposizione per ragionare sui valori e come possiamo inquadrarli nella prospettiva della semiotica della conciliazione delineata nel capitolo introduttivo.

1.1. Il valore come differenza e relazione

In un celebre passaggio, Saussure (1916, trad. it. 2017, p. 25) definisce la lingua come “una istituzione sociale”, che da una parte si relaziona a altre istituzioni, quali quelle politiche e giuridiche, e dall'altra ad altri sistemi di segni, di cui è il più importante. Poiché la linguistica si occupa specificamente della lingua, Saussure preconizza la nascita della *semiologia* come disciplina più generale, che si occupi di tutti i tipi di segni e delle loro leggi. Tale nuova disciplina non è pensata per occuparsi esclusivamente dei codici, ma è chiamata a concentrarsi anche sul rapporto tra la dimensione segnica e quella sociale: «Si può dunque concepire *una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale*» (*ibidem*, p. 26)⁽¹⁾. Anche la teoria saussuriana quindi esprime, sebbene ancora in forma embrionale, la vocazione della semiotica ad essere uno strumento diagnostico (e di conseguenza curativo) rispetto alla vita dei segni nella società.

(1) Per un commento di questo passaggio, v. Ferraro (2012, p. 14).

Pur riconoscendo l'importanza dei fattori esterni alla lingua, Saussure rivendica la possibilità e la validità dello studio della sola struttura interna del linguaggio, in prospettiva sincronica. Ed è proprio in base a questo approccio strutturalista che egli elabora la sua teoria del valore. Se la prospettiva è quella *intrasistemica*, allora anche la definizione del valore si gioca all'interno del sistema, o più precisamente nei rapporti tra le unità che lo compongono. Le unità si possono paragonare tra loro, secondo le categorie dell'identità e della differenza, in base al ruolo che hanno all'interno del sistema. Per illustrare questo concetto, Saussure si serve di vari esempi e paragoni, tra cui quello tra la lingua e una partita a scacchi: così come nella lingua ogni unità ha valore per opposizione con tutte le altre, il valore dei pezzi di scacchi dipende dalla loro posizione sulla scacchiera. Il valore è definito «da una convenzione immutabile, la regola del gioco, che esiste prima dell'inizio della partita e persiste dopo ogni mossa. Questa regola ammessa una volta per tutte esiste anche in materia di lingua: sono i principi costanti della semiologia» (*ibidem*, p. 108). Così, il singolo individuo non può modificare arbitrariamente la *langue*, pena l'impossibilità del gioco, o della comunicazione.

In alcuni casi, è molto evidente che le modifiche della *langue* derivano dal rapporto tra varie componenti della compagine socio-culturale, rapporto che può essere di negoziazione, di conflitto o di imposizione. Il Novecento e la nostra epoca ci forniscono molti esempi di questo tipo: si pensi al divieto fascista di usare nomi stranieri in Italia, o al dibattito nella cultura contemporanea sull'opportunità di rendere la lingua *gender neutral*. In questi casi, abbiamo una partecipazione attiva di vari gruppi che convivono nella stessa semiosfera, mossi dall'aperta intenzione di modificare il codice in una maniera che rispecchi in modo più significativo valori che sono di fatto esterni alla *langue*, essendo di ordine politico, religioso, etico, talvolta anche estetico. Questa considerazione ci spinge a ritornare all'affermazione con cui Saussure identifica la regola del gioco con "i principi costanti della semiologia", che sembra alludere ancora una volta alla vocazione della semiologia come disciplina che si occupa dei segni nella vita sociale, cioè di indagare le dinamiche e i contesti socio-culturali in cui i valori vengono definiti e poi continuamente rinegoziati dalle comunità che utilizzano i segni per comunicare e interagire.

Da questo punto di vista, il concetto di valore saussuriano risulta molto rilevante se spostato dal piano della lingua a quello della cultura: anch'essa può essere pensata come un sistema, in cui il valore di ciascuna unità si misura dal suo rapporto con le altre. Sulla stessa linea d'onda sembra collocarsi Umberto Eco (2016, p. 442) quando, pur non facendo riferimento specificamente a Saussure, afferma:

Il lavoro della produzione segnica scatena forze sociali e, anzi, rappresenta una forza sociale in se stesso. Può produrre ideologia e critica delle ideologie. Pertanto la semiotica (come teoria dei codici e della produzione segnica) costituisce anche una forma di CRITICA SOCIALE e quindi una delle forme della prassi.

Un'idea profondamente relazionale del valore si ritrova anche nella teoria della narrazione greimasiana: i valori vi sono rappresentati allo stadio neutro come una categoria semantica nel quadrato semiotico. A partire da un'opposizione (ad es. buono/cattivo, vita/morte...), i valori sono organizzati in un'assiologia solo quando vengono investiti anche dalla categoria timica. Quest'ultima designa una disposizione affettiva di base, una valenza positiva (euforica) o negativa (disforica) di ordine propriocettivo (Greimas e Courtés 1979, trad. it. 2007, p. 375). Ne consegue che i valori sono assiologizzati e attualizzati esclusivamente in rapporto a un soggetto (sono tali *per* un soggetto, in grado, appunto di attribuire loro una valenza timica) e dunque inseriti in una struttura narrativa, orientando un insieme logico di fatti ed eventi concatenati tra loro.

Greimas (1983, trad. it. 1985, pp. 19–26) interdefinisce soggetto e oggetto di valore: è al fatto di essere correlati l'uno all'altro che il soggetto e l'oggetto di valore devono la propria esistenza semiotica, l'uno senza l'altro non potrebbero esistere. D'altro canto, non bisogna confondere oggetto e valore: quest'ultimo non va ridotto a un elemento superficiale o concreto della storia. Greimas osserva come, per esempio, chi desidera acquistare un'automobile non mira solo o tanto all'oggetto in sé, ma probabilmente desidera un mezzo di trasporto efficace, forse prestigio sociale se acquista un'automobile lussuosa, o un senso di potenza se ne acquista una molto veloce e performante. L'oggetto

quindi non coincide con i valori, ma è solo un mezzo che consente la loro espressione, in vista di una loro rappresentazione figurativa. Ciò permette al soggetto di definire se stesso, mediante appunto il confronto con l'oggetto con cui si rapporta (su questo torneremo nel prossimo capitolo). Ne consegue che la narrativizzazione si può, per Greimas, interpretare come una operazione di organizzazione sintagmatica o discorsiva dei valori.

Il quadro è reso ancora più complesso se si prende in considerazione anche il ruolo attanziale del destinante, che stabilisce e comunica al destinatario-soggetto i valori in gioco, e al quale spetta la sanzione, cioè il giudizio. Il fatto che si possa distinguere tra un destinante individuale e uno sociale (Greimas e Courtés 1979, trad. it. 2007, pp. 80–81), dimostra che la definizione del soggetto non è del tutto individuale, ma passa attraverso forme di interazione sociale⁽²⁾.

Sempre riguardo all'organizzazione dei valori e al rapporto tra individuo e comunità, bisogna prendere in considerazione anche la nozione di ideologia. Greimas e Courtés (1979, trad. it. 2007, p. 151) sostengono che i valori possono essere articolati a livello paradigmatico, ossia classificati in assiologie in cui hanno un carattere virtuale e sono condivisi da una comunità, oppure a livello sintagmatico. Quest'ultima organizzazione, sintattica, caratterizza le "ideologie": se a livello paradigmatico, di assiologia, i valori sono virtuali e appartengono all'universo semantico collettivo, a livello sintattico i valori appaiono investiti in un modello ideologico assunto da un soggetto individuale o collettivo. L'ideologia greimasiana appartiene dunque a un livello testuale superficiale, funziona come una struttura narrativa che figurativizza i valori.

In questa prospettiva, i valori sono strettamente correlati al corpo del soggetto: non solo orientano secondo una consequenzialità razionale il suo modo di agire, ma sono profondamente connessi con la sfera affettiva, con la timia, come si è detto, ma anche con le emozioni, il gusto. Secondo Greimas e Fontanille (1991, trad. it. 1996, pp. 21–22), il soggetto sperimenta il valore a partire da una separazione, una mancanza, una disgiunzione con esso, e in seguito a questo strappo, da cui tuttavia trae la propria esistenza semiotica, tende verso l'unificazione. Questa spinta verso l'unità è propria dell'*esthesis*, dell'emozione estetica.

(2) Su questo punto, v. Bertetti (in pubblicazione).

Essa si può pensare anche come nostalgia verso uno stato di neutralità, indifferenziazione. Si vede quindi come valori etici ed estetici siano prossimi, come d'altronde dimostra, per Greimas e Fontanille, il fatto che, in mancanza di una assiologia definita o accettata, la valutazione del soggetto si basa su un criterio estetico, per cui male e brutto e bello e buono finiscono per sovrapporsi⁽³⁾.

1.2. Il valore come significanza e scopo

Un'altra formulazione dell'idea di valore deriva dalle teorie pragmatiste e comportamentiste, e si riscontra in particolare nell'opera di Charles Morris (1939, trad. it. 2012), il quale definisce il valore come l'interesse che un certo oggetto o una certa situazione hanno per la realizzazione di un determinato scopo⁽⁴⁾:

... un valore è una proprietà relativa a un interesse di un oggetto o situazione, vale a dire la proprietà di soddisfare o portare a termine un atto che richiede per il proprio compimento un oggetto con tale proprietà. [...] I valori sono proprietà soddisfattive di oggetti o situazioni che rispondono al compimento di atti interessati. (*ibidem*, pp. 86–87)

Gli interessi possono essere tanto individuali quanto collettivi: «... molti interessi (e quindi valori) sono costanti in alto grado e forse comuni a tutti gli esseri viventi» (*ibidem*, p. 88). Viene quindi qui delineata, sebbene solo di sfuggita, la possibilità di teorizzare interpreti collettivi, o comunità interpretative che si basano sugli stessi valori.

Questa prospettiva è coerente con la teoria del segno di Peirce, in cui, come è ben noto, l'interprete gioca un ruolo fondamentale, poiché il segno è sempre segno *per qualcuno*: non vi può essere semiosi se non c'è un interprete che coglie la relazione segnica tra il segno e l'oggetto, tramite un secondo segno (interpretante) che interpreta il primo. Nel delineare i fondamenti della teoria semiotica, Morris ne riassume

(3) V. anche Fontanille (2004; 1995).

(4) Morris si ispira ad esempio a Dewey, Mead e Perry, v. Morris (1939, trad. it. 2012, p. 86, nota 3) per alcuni riferimenti bibliografici essenziali. Sulla teoria del valore di Morris, v. Petrilli (2012) e Rossi-Landi (2012).

le tre dimensioni fondamentali: semantica (che studia la relazione tra i segni e ciò che denotano o designano), pragmatica (che studia la relazione tra i segni e gli interpreti) e sintattica (che studia la relazione tra i segni). Tuttavia, egli sottolinea anche che queste tre dimensioni proprie della semiotica vanno integrate con una teoria del valore. Sebbene Morris esprima questa esigenza riferendosi in particolare alla formulazione della sua teoria estetica, di fatto essa ha una portata molto più ampia e generale, che si può cogliere in particolare in un volume del 1964, dedicato ai concetti di “significazione” (*signification*) e “significatività” (*significance*)⁽⁵⁾. Entrambi i termini veicolano il concetto di “avere significato”, ma il primo indica l’avere un senso, il cogliere la relazione segnica in linea con la teoria del segno, mentre il secondo indica l’essere significativo, l’attribuire un valore a qualcosa. Secondo Morris (1964), tra significazione e significatività vi è un rapporto stretto. E proprio questo rapporto, che chiama in causa anche il legame tra segni e valori, ha un ruolo fondamentale nell’approccio semioetico, che approfondisce «la questione del rapporto segno–valore, quindi quella della dimensione etico–pragmatica del significare, del conoscere e dell’agire» (Petrilli e Ponzio 2024, p. 15).

Due teorie che hanno avuto un forte peso in questo tipo di prospettiva semiotica sui valori, pur senza presentarsi esplicitamente come “teorie del valore” sono l’etica di Peirce e l’idea di atto performativo di Austin (1962). Nell’organizzazione del sapere di Peirce, l’etica si colloca tra l’estetica e la logica, tra cui funziona come un punto di passaggio cruciale, come spiega Fadda (2013, p. 201): «l’estetica fornisce le condizioni dell’ammirabilità (e dunque, ci dice cosa è ammirabile), l’etica educa, attraverso il sentimento, ad ammirare l’ammirabile, e da ultima la logica trasforma questo sentimento in una disciplina del pensiero». La visione etica di Peirce si lega al valore fondamentale del *summum bonum*, o bene sommo: l’azione è allo stesso tempo logica ed etica quando è orientata a un fine, e questo fine ha un carattere comunitario, coincide cioè con il bene collettivo. L’etica quindi studia quali sono gli scopi dell’azione che gli esseri umani adottano, in relazione

(5) Il concetto di *significance* era già stato elaborato da Victoria Welby, la cui importanza è stata sottolineata da Susan Petrilli, che ha grandemente contribuito a diffondere, rielaborare e valorizzare la sua teoria, specie in Italia, v. Petrilli (1998).

al *summum bonum*. La guida verso tale scopo etico non è in prima istanza la razionalità: l'uomo agisce per il bene — identificato come bene comune — in maniera istintiva, similmente a quanto fanno gli altri animali spinti dall'istinto a sacrificare, quando necessario, l'individuo per salvaguardare la sopravvivenza del gruppo o della specie. Questo istinto, che interviene con forza specialmente nei momenti chiave dell'esistenza, non deriva, chiaramente, dal ragionamento logico, ma piuttosto è legato al *sentiment*. Quest'ultimo non si identifica con il "sentimento" come lo intendiamo comunemente nella lingua italiana, ma ha piuttosto a che fare con il concetto di *habit*, di abitudine interpretativa consolidata, che si è interiorizzata profondamente, al punto da entrare in funzione in maniera immediata, fornendo la prima e vera base per il giudizio e il comportamento. Spesso dunque, anche quando siamo convinti di agire razionalmente, in realtà agiamo in base all'attivazione istintiva del *sentiment* (Peirce 1998b). Tuttavia, il *sentiment* non è innato, ma è frutto di apprendimento, somigliando da questo punto di vista al senso comune. Altra somiglianza col concetto di senso comune si ha nel fatto che questo istinto non entra in collisione con la logica, ma al contrario è *ragionevole*. L'etica, dunque, da una parte ha una natura razionale nella misura in cui punta in maniera logica a un obiettivo, che è il bene di tutti, ma allo stesso tempo, per il raggiungimento di questo obiettivo comune si basa sull'istinto. Per questo, nella teoria peirciana si delinea una distinzione tra la razionalità, che se seguita in maniera rigida può portare a contrasti insanabili all'interno delle comunità, e la ragionevolezza, che non esclude la razionalità, ma la inquadra in una prospettiva volta alla preservazione della comunità stessa, cioè del vivere insieme.

Nella teoria di Austin (1962), il concetto di valore può essere messo in relazione con quello di "felicità". Nel suo celebre studio sui performativi, Austin rifiuta il criterio di verità nella valutazione degli atti linguistici, proponendo invece quello di felicità, che indica la capacità dell'atto linguistico di modificare la realtà extralinguistica, la sua efficienza e riuscita nella realizzazione effettiva dello scopo per il quale è stato performato. Questo criterio di valutazione della comunicazione si può estendere (come già proposto sopra, nel capitolo introduttivo, par. 1) al concetto di atto ed effetto perlocutorio: il "valore" della comunicazione

risulta da questo punto di vista misurabile nei termini degli effetti che essa sortisce sul suo contesto, a seconda della sua portata (ad es. effetti psicologici, cognitivi, emotivi, sociali sugli individui che vi sono coinvolti, effetti che impattano sulle caratteristiche e sul funzionamento della sfera discorsiva in cui l'atto linguistico avviene, effetti più ampi sulla società e la cultura in generale). Questo criterio di valutazione degli effetti pragmatici della comunicazione risulta centrale, come si è visto, nella formulazione della semioetica di Volli (2015).

Le teorie “pragmatiche” del valore, cioè le teorie che mettono il valore in relazione all'azione, hanno in comune con la teoria della narrazione strutturalista il fatto di correlare il valore agli scopi dell'azione, e dunque di porre, in maniera più o meno esplicita, il problema della *focalizzazione*, cioè del punto di vista che si adotta per valutare l'azione: l'azione ha senso *per qualcuno*, un *soggetto* — individuale o collettivo — che la compie in base a un proprio obiettivo, e che però allo stesso tempo si pone in relazione a una alterità, con cui l'azione stessa determina il rapporto. Così, lo studio dei sistemi di valori alla base delle azioni può portare alla definizione di schemi di azioni ricorrenti: in base ai valori che si prendono in carico, che si condividono e che si cerca di realizzare, si tenderà ad agire in un modo piuttosto che in un altro, ad adottare determinati comportamenti e ad evitarne altri.

Sulla base di questo principio, molto generale, sono state elaborate diverse formulazioni teoriche. Già Morris (1942; 1948) aveva identificato diversi *paths of life*, ossia “modelli di valore” o «maniere principali di vita che ci sono state raccomandate dalle religioni storiche e dai sistemi etici» (Morris 1948, trad. it. 2017, p. 154), ma un concetto simile è alla base anche della *forma di vita*, un'espressione con cui Jacques Fontanille (1993, 2015) indica un intero progetto di vita che incarna una valorizzazione che sta al suo fondamento, così come nei *modi di esistenza* di Bruno Latour⁽⁶⁾. La ricerca di Latour (2012) si basa sull'individuazione di una serie di valori che le persone moderne dicono di ritenere importanti, pur senza essere giunte a una loro definizione chiara e univoca, né sapendo con certezza come coltivarli conciliandoli tra loro. Nella metodologia latouriana, questi valori vengono fatti collidere tra loro, e ciascuno è misurato secondo criteri che sono

(6) Sul rapporto tra Latour e la semiotica, v. Peverini (2019, 2023).

alla base di un altro. Questo esperimento mostra come, nella cultura moderna, convivono tipi di veridizione incommensurabili, che caratterizzano diversi modi di esistenza:

Quando parliamo nel linguaggio quotidiano del modo di esistenza di un gruppo o di un individuo, ci riferiamo ai suoi costumi, al suo modo di essere, alla sua etologia [...]. In questa indagine, il termine conserva tutte le sue connotazioni, ma ai due termini “modo” ed “esistenza” viene attribuito un significato più forte che non dirige l’attenzione ai gruppi umani o agli individui, ma agli esseri su cui gli esseri umani si interrogano. La parola “essere” non deve essere motivo di preoccupazione: è un altro modo per rispondere alla domanda “che cos’è, per esempio, la legge o la religione o la scienza?”, “che cosa ti interessa?” e “come possiamo parlarne con te?”.⁽⁷⁾

In Ponzo (2012; 2015) ho proposto anche il concetto di “stile” per esprimere l’idea che il sistema di valori che si adotta influenza sia le pratiche interpretative (stile interpretativo) sia il modo di agire, dando origine a programmi d’azione e ruoli tematici ricorrenti (stile d’azione) che caratterizzano diverse comunità che si identificano in un certo sistema di valori.

1.3. Il valore come fattore di costruzione della comunità

Tutte le teorie del valore menzionate fin qui concordano sul fatto di collocare il valore all’interno di un contesto comunitario: questo è senz’altro un punto cruciale. Proprio per approfondire questo nucleo concettuale, è particolarmente rilevante integrare queste teorie con la riflessione sui valori proposta nell’ambito della teoria dell’argomentazione, in particolare nella sua rielaborazione da parte di Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, fondatori della *nouvelle rhétorique*.

Nel loro celebre *Trattato dell’argomentazione* (Perelman e Olbrechts-Tyteca 1958, trad. it. 2013), i due autori prendono le distanze dalla logica, o meglio da un’idea di razionalità cartesiana che si basa sul criterio della verità, così come è definita dal metodo scientifico, e che rifiuta tutto quanto ricade nella categoria del verosimile. Una logica formale,

(7) <http://modesofexistence.org> (mia traduzione, ultimo accesso: 23/07/2026).

basata sullo studio matematico dei mezzi di prova, tende a svincolare arbitrariamente la razionalità dalle altre facoltà umane, come le passioni, e di conseguenza non riesce a rendere conto di come pensiamo, di come argomentiamo, e di come aderiamo a una tesi o una convinzione. Il concetto di adesione (su cui torneremo ampiamente, v. Cap. 3) risulta centrale nella teoria dell'argomentazione, che studia proprio le «tecniche discorsive atte a *provocare o accresce l'adesione delle menti alle tesi che vengono presentate al loro assenso*» (*ibidem*, p. 6). L'adesione può avvenire secondo diversi gradi di intensità, che però non necessariamente sono proporzionali alla probabilità della tesi, alla sua razionalità o verità, ma che interessano tutti in egual modo la *nouvelle rhétorique*. Infatti, ciò che conta maggiormente in questo approccio è l'idea del rivolgersi a *qualcuno*, l'uditorio. E questa idea spiega non solo la centralità del concetto di adesione (per cui non bisogna mai perdere di vista il fatto fondamentale che l'argomentazione è rivolta a un uditorio), ma anche il suo riferimento alla dialettica e alla retorica antica:

Il ragionamento dialettico è considerato parallelo a quello analitico, ma tratta del verosimile, e non già di proposizioni necessarie. [...] la dialettica s'occupa di opinioni, cioè di tesi cui si aderisce con intensità variabile [...] Quest'idea d'adesione, questo riferimento ai soggetti cui il discorso si rivolge, è essenziale in tutte le teorie antiche di retorica. Il nostro richiamo a quest'ultima mira a sottolineare il fatto che ogni argomentazione si sviluppa in funzione di un uditorio. (*ibidem*, pp. 7–8)

Perelman e Olbrechts-Tyteca, contrariamente alla retorica antica, non limitano la propria attenzione alle strategie argomentative legate al parlare in pubblico, ma considerano parte integrante della teoria dell'argomentazione anche la discussione con un unico interlocutore e addirittura la deliberazione intima. D'altra parte, restringono la loro attenzione ai mezzi persuasivi che fanno uso del linguaggio, trascurando altre strategie come ad esempio la persuasione mediante l'azione, l'esemplarità.

L'adesione cui mira l'argomentazione richiede come condizione necessaria e preliminare che vi sia un "contatto intellettuale", una "comunanza spirituale". Deve insomma esserci una "comunità intellettuale". Il fatto di appartenere alla stessa comunità è la prima cosa su cui vi deve essere

un accordo tra gli interlocutori, prima che tra loro possa innescarsi una discussione (*ibidem*, p. 16). La dinamica, aggiungono gli autori, è identica anche riguardo alla deliberazione interiore, in cui «occorre [...] considerarsi quasi sdoppiati in almeno due interlocutori che prendano parte alla deliberazione» (*ibidem*).

La formazione della comunità intellettuale richiede alcune condizioni. In primo luogo, richiede un linguaggio comune. Estendendo un poco questo concetto possiamo dire che oltre al linguaggio serve una condivisione di tempo ed esperienze, un rapporto più o meno strutturato e costruito nel tempo. Per questo, secondo i due autori, anche le chiacchiere informali e apparentemente futili possono essere importanti per costruire la comunità. Possiamo qui allacciare la teoria di Perelman e Olbrechts-Tyteca alla teoria della comunicazione di Jakobson (1960), il quale chiama “funzione fatica” la funzione svolta dalla comunicazione quando non mira tanto a trasmettere informazioni o significati, ma ad aprire e garantire un contatto (o canale comunicativo) tra gli interlocutori. Questa idea di Jakobson si può far risalire al concetto di “comunione fatica” proposto da Malinowski (1923, trad. it. 1966, p. 355)⁽⁸⁾ per indicare l’uso del linguaggio volto non a veicolare il pensiero ma a creare coesione sociale. Malinowski osserva infatti che il semplice atto del parlare insieme, anche del più e del meno, senza uno scopo preciso, crea una atmosfera di socialità, di comunione, di convivialità, stringendo legami interpersonali.

Perelman e Olbrechts-Tyteca osservano che la funzione di rafforzare la “comunanza spirituale” è espletata anche dal discorso epidittico, uno dei tre generi dell’argomentazione insieme al genere deliberativo (l’argomentazione finalizzata ad orientare una decisione) e giudiziario (l’argomentazione volta a un giudizio, una sentenza). Il genere epidittico racchiude discorsi che si pronunciano in occasioni cerimoniali e non conflittuali, non implicano un avversario, e si concentrano spesso sull’esaltazione delle virtù o il biasimo di vizi e difetti. La valenza estetica del discorso epidittico non deve però oscurare un’altra sua valenza fondamentale, vale a dire rafforzare i valori alla base della coesione sociale, aumentando l’adesione della comunità a tali valori:

(8) Malinowski è infatti citato in Jakobson (1960). Invece né Jakobson né Malinowski sono citati da Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958).

I discorsi epidittici hanno lo scopo di accrescere l'intensità di adesione ai valori che sono comuni all'uditorio e all'oratore; la loro funzione è importante perché, senza questi valori comuni, su che cosa potrebbero appoggiarsi i discorsi deliberativi e giudiziari? Mentre gli ultimi due generi nominati si servono di disposizioni preesistenti presso l'uditorio, mentre i valori sono per essi dei mezzi atti a determinare un'azione, nell'epidittica la concordanza attorno ad alcuni valori costituisce un fine, perseguito indipendentemente dalle circostanze precise nelle quali essa sarà messa alla prova. (Perelman e Olbrechts-Tyteca 1958, trad. it. 2013, pp. 57-58)

Il discorso epidittico ha così lo scopo di formulare esplicitamente valori cui magari la comunità aderisce a priori senza piena consapevolezza. Proprio grazie all'esplicitazione e alla conseguente presa di coscienza, l'adesione a tali valori risulta molto rinforzata.

Inoltre, perché vi sia la comunità delle menti occorre dare valore all'adesione del proprio interlocutore. Ciò equivale a una forma di considerazione nei confronti dell'Altro e della sua opinione, alla capacità di prendere le distanze dalla propria posizione, riconoscendo che è indispensabile studiare e comprendere in profondità altri punti di vista, al fine di proporre una visione alternativa. La conoscenza approfondita del proprio uditorio è in effetti una condizione indispensabile all'efficacia dell'argomentazione, la quale deve essere attentamente calibrata proprio sulla base dei suoi destinatari.

D'altro canto, è necessario che anche l'uditorio dimostri apertura, prima di tutto sotto forma di disponibilità all'ascolto. Questo reciproco rispetto e questo atteggiamento di dialogo sono in contrasto con la violenza: «L'uso dell'argomentazione presuppone che si stabilisca una comunità di spiriti che per tutta la sua durata escluda l'uso della violenza. Acconsentire alla discussione significa accettare di porsi dal punto di vista dell'interlocutore, significa [...] non servirsi delle proprie idee se non nella misura in cui colui che noi cerchiamo di persuadere è disposto ad accordare loro il suo consenso» (*ibidem*, pp. 60-61).

La dimensione della violenza risulta propria di due atteggiamenti opposti, ossia lo scetticismo e il fanatismo. Il primo consiste nel negare qualunque argomentazione in quanto essa non può arrivare a una prova necessaria, a una verità assoluta. Il secondo consiste al contrario

nell'assolutizzare una tesi, ignorando o negando che vi possano legittimamente essere punti di vista diversi. Entrambi questi atteggiamenti interpretativi, «in mancanza di una ragione di valore assoluto, tendono a lasciare libero campo alla violenza, respingendo l'impegno dell'individuo» (*ibidem*, p. 68). Posta nel giusto mezzo tra questi due poli estremi, l'adesione a una verità non assoluta (quale appunto quella proposta dall'argomentazione) implica invece una dimensione etica di responsabilità e impegno: «Dal momento che la prova retorica non è mai del tutto necessaria, lo spirito che concede la sua adesione alle conclusioni di una argomentazione, lo fa con un atto che lo impegna e del quale è responsabile» (*ibidem*).

La teoria dei valori di Perelman e Olbrechts-Tyteca si basa sulla distinzione tra uditorio universale e uditorio particolare. Chi prepara un'argomentazione deve sempre immaginare il proprio uditorio e, come abbiamo accennato, adattare ad esso il suo testo. Si tratta di un'idea molto simile a quella di Lettore Modello proposta da Eco (1979). Quando si pensa di rivolgersi a un uditorio universale, si pensa che la propria argomentazione possa apparire convincente e persuasiva per tutti, cioè per tutte le persone adulte e in grado di ragionare; quando invece ci si rivolge a un uditorio particolare, si farà riferimento a gruppi più piccoli, accomunati da certe idee, valori ed esperienze che li caratterizzano. Ora, l'uditorio universale concorda su fatti e verità che ritiene oggettivi e condivide una serie di presupposizioni: questi tre fattori (fatti, verità e presunzioni, intendendo per queste ultime cose che sono ritenute normali o verosimili) sono generalmente accettati da tutti, sono oggetto di un'adesione che raramente viene messa in questione e di conseguenza di solito non c'è bisogno di sottoporli all'argomentazione. Invece, i valori, insieme alle gerarchie e ai luoghi del preferibile, appartengono alla sfera delle opinioni.

Tuttavia, ci sono anche valori che possono essere trattati come fatti o verità, quindi essere ritenuti oggetto di accordo e adesione per l'uditorio universale, come ad esempio il Vero, il Bene e il Bello. Perelman e Olbrechts-Tyteca chiamano questo tipo di valori *universali* o *assoluti*. Questa loro caratteristica dipende dal fatto che si tratta di valori generici: «non si possono considerare vevoli per un uditorio universale, che a condizione di non specificarne il contenuto. Non appena tentiamo

di precisarli, troviamo soltanto l'adesione di uditori particolari. [...] Quanto più sono vaghi, dunque, questi valori si presentano come universali e pretendono uno statuto simile a quello dei fatti. Quanto più sono precisi, tanto più si presentano semplicemente come conformi alle aspirazioni di alcuni gruppi particolari» (Perelman e Olbrechts-Tyteca 1958, trad. it. 2013, p. 83). I valori assoluti hanno una funzione argomentativa molto importante, per varie ragioni: possono essere utilizzati davanti a tutti gli uditori; possono essere correlati a valori particolari, che così risultano maggiormente precisati; possono aiutare a orientare le scelte quando non vi è accordo nell'uditorio, inquadrando le diverse posizioni in una prospettiva più ampia, che possa, almeno nelle intenzioni, trascendere gli interessi e gli accordi particolari.

Oltre alla distinzione tra valori assoluti e particolari, i due autori propongono anche una distinzione tra valori astratti e concreti. Il concetto di valore astratto, di fatto, si sovrappone a quello di valore universale, perché riguarda principi come la giustizia, che valgono per tutti e ogni contesto. Il valore concreto è attribuito a un oggetto specifico, o a una persona, un gruppo, un'istituzione (ad esempio la Chiesa, la Francia), valorizzati nella loro unicità. Questi valori sono alla base di comportamenti e "virtù" che vi sono strettamente correlati: «Le nozioni di impegno, di fedeltà, di lealtà, di solidarietà, di disciplina, sono appunto di questa specie» (*ibidem*, p. 84).

Parafrasando questa teoria nei termini della semiotica greimasiana, possiamo dire che i valori concreti appartengono a un livello superficiale perché sono già tematizzati (si identificano con un oggetto, una persona ecc. specifici) e che si pongono nel ruolo attanziale di oggetti, determinando specifici schemi di azione (ad esempio di lealtà, di fedeltà, di disciplina ecc. verso o nel rispetto di tale oggetto). Tuttavia, la distinzione tra valori astratti e concreti non va pensata come una dicotomia, poiché, sebbene diverse persone e gruppi culturali prediligono maggiormente gli uni o gli altri, di fatto essi sono sempre compresenti: «Valori concreti sono spesso utilizzati per costituire un fondamento di valori astratti, e viceversa. Per sapere quale condotta sia virtuosa, ci rivolgiamo spesso a un modello che ci sforziamo di imitare» (*ibidem*, p. 86). I due autori ipotizzano che una preminenza dei valori concreti caratterizza i contesti culturali più conservatori, mentre una preminenza

dei valori astratti caratterizza i contesti culturali più dinamici, perché i valori astratti sono utili alla critica, non si prestano a compromessi e forniscono criteri sulla base dei quali ripensare il sistema. Allo stesso tempo, tuttavia, i valori concreti si possono sempre armonizzare, mentre i valori astratti, se «spinti all'estremo sono inconciliabili: è impossibile conciliare in astratto virtù quali la giustizia e la carità» (*ibidem*).

I valori servono anche come basi per giustificare le gerarchie concrete (ad esempio la superiorità degli uomini sugli animali) e astratte (la superiorità del giusto sull'utile). Spesso questa giustificazione rimane implicita, così come i suoi principi. Tra questi, oltre alla preferenza accordata a un valore piuttosto che a un altro, vi sono spesso la quantità e l'intensità per cui le gerarchie si possono basare sulla quantità o l'intensità di un certo valore. Le gerarchie, nell'argomentazione, sono più importanti dei valori stessi:

Effettivamente la maggior parte di questi ultimi è comune a un gran numero di uditori, mentre ciò che caratterizza ciascuno di essi, non è tanto il riconoscimento di tali valori, quanto il modo in cui vengono gerarchizzati. I valori, anche se ammessi da diversi uditori particolari, sono ammessi con forza maggiore o minore. L'intensità di adesione a un valore in rapporto all'intensità con la quale si aderisce ad un altro, determina tra i valori stessi una gerarchia della quale bisogna tener conto. (*ibidem*, p. 89)

Allo stesso tempo, le gerarchie sono generalmente piuttosto flessibili, i principi alla loro base possono variare, e così la loro organizzazione interna. Un'organizzazione gerarchica dei valori è funzionale a fare delle scelte, a evitare che valori compresenti ma incompatibili rendano difficile l'azione. Quando i valori e le gerarchie sono esplicitati e giustificati, spesso ciò avviene in base ai luoghi (o *topoi*), che sono premesse molto generali che ci guidano nelle nostre decisioni, anche se spesso rimangono implicite. Perelman e Olbrechts-Tyteca indicano vari tipi di luoghi, ad esempio quello della quantità (per cui una cosa vale più di un'altra per ragioni quantitative, ad esempio è meglio il molto del poco, il tutto della parte), della qualità e dell'ordine, ma un luogo di particolare interesse è quello dell'essenza, che riguarda il ritenere un valore superiore agli individui considerati come campioni,

esemplari che rappresentano questa essenza. Il riconoscimento della superiorità di ciò che rappresenta o incarna nel modo migliore un certo valore e sull'obbligo di raggiungere tale modello potrebbe essere per i due autori il fondamento di un'etica o di un'estetica.

1.4. Teorie del valore per la semiotica della conciliazione

La semiotica ci mette a disposizione più prospettive e più approcci per studiare i valori. Possiamo riflettere su come si organizzano in categorie in base al criterio delle differenze e delle relazioni reciproche sul piano paradigmatico, e poi in catene sintagmatiche a formare specifiche ideologie. Possiamo considerarli nei termini della significanza (valore *per* qualcuno) e come scopi che orientano l'azione di soggetti individuali o collettivi. Possiamo capire come funzionano da basi identitarie, e come possono essere veicolati nei discorsi per costruire comunità.

A tal proposito, la teoria dei valori proposta dalla nuova retorica costituisce un contributo di grande importanza per una semiotica della conciliazione, in quanto può fornire una cerniera tra le principali teorie sul valore di portata o interesse semiotico. Infatti, come abbiamo visto, essa mette una forte enfasi sia sulla correlazione tra il valore e l'azione che sulla dimensione comunitaria, cioè su come lo studio dei valori debba essere intrinsecamente correlato alla considerazione delle dinamiche di costruzione dei gruppi, del *vivere insieme*, del rapportarsi al simile e all'alterità. Inoltre, fornisce anche un'ottima base per una metodologia applicativa, non solo come strumento utile a chi deve comunicare e argomentare, ma anche come strumento analitico, per studiare come i valori si costruiscono nel discorso e nel dialogo.

L'integrazione di questi diversi approcci consente quindi di acquisire una maggiore coesione e profondità a livello teorico–metodologico e, di conseguenza, maggior presa sui fenomeni culturali, specialmente quelli del nostro tempo che, proprio per la loro vicinanza, risultano talvolta più difficili da inquadrare e analizzare. Può inoltre essere utile a una riflessione meta–teorica, perché può aiutarci a mettere a fuoco e a riflettere criticamente sui valori alla base dello stesso discorso semiotico.

Per fare un esempio, dialogando con diversi colleghi e colleghe, è emersa con una certa frequenza la preoccupazione, senz'altro condivisibile, che una semiotica impegnata possa esporsi al concreto rischio di perorare i valori e gli interessi di questa o quella parte. Se lo scopo di tale semiotica è studiare i testi e i fenomeni di senso, e pronunciarsi su quali sono le condizioni migliori per favorire il vivere insieme, cioè la circolazione di senso e la comunicazione, essa di certo tuttavia non deve ridursi in pratica a argomentare, mediante l'applicazione di una metodologia e l'uso di un lessico specialistico, a favore di questa o quella comunità, a discapito di altre. Si tratta di un problema molto serio e ampio, che non si può liquidare semplicisticamente, ma un primo passo verso la soluzione può essere il riprendere in considerazione la teoria dei valori.

Se adottiamo come criterio fondamentale, sul piano paradigmatico, l'opposizione tra il vivere insieme e la violenza, allora possiamo considerarlo un valore universale, e applicarlo in maniera ampia e coerente quando adottiamo una prospettiva valutativa sui fenomeni di senso: se lo scopo è quello di favorire il *vivere insieme* al di sopra delle fazioni comunitarie, non dovrebbe esserci uno iato tra il modo di gestire la conflittualità interna (rifiutando la violenza tra i membri della stessa comunità) ed esterna (ammettendo la violenza nel rapporto con chi sta al di fuori della comunità), ma la violenza andrebbe contrastata *in toto*. Allo stesso tempo, come si è visto, Perelman e Olbrechts-Tyteca ci insegnano che un irrigidimento dei valori universali può portare a posizioni inconciliabili. Da questo punto di vista risulta utile correlare i valori all'azione: se lo scopo è favorire il vivere insieme, ecco che i valori non sono solo principi astratti, ma li troviamo incarnati e imbricati nei fenomeni di senso che studiamo, nella vita delle persone e delle comunità, e dunque in continuo divenire, in configurazioni infinite. Per dipanarci in questo panorama così vario e mutevole, occorre essere non solo razionali, ma anche *ragionevoli*, nel senso delineato da Peirce e riproposto dalla semioetica.

La conciliazione è un concetto molto pragmatico; non è un'azione puntuale, ma durativa, e nel suo farsi continuo deve essere adattabile. Come scrive Bertetti (2024b, p. 84), «La conciliazione non è mai compiuta, né forse compibile, ma sempre in divenire, dinamica, vissuta

nell'agire quotidiano». La dimensione conflittuale propria delle comunità non si può estinguere, ma occorre un impegno costante per incanalarla verso forme di confronto costruttivo, non violento. Il progresso in questa competenza di mediazione, che è anche una competenza semiotica in quanto concernente la comunicazione e, più in generale, i processi semiotici, rappresenta un passo fondamentale nello sviluppo della nostra civiltà. A questo scopo, risulta importante una riflessione sui meccanismi semiotici mediante i quali siamo portati a rifletterci nell'Altro, e ad aderire a un certo sistema di valori, gruppo o visione del mondo.

CAPITOLO II

PERSONA E COMUNITÀ

ABSTRACT: Come si è visto nel capitolo precedente, i valori sono imprescindibilmente legati a persone e comunità, costituendo potenti basi identitarie, determinando stili interpretativi e di azione, modi di relazionarsi e così via. Una teoria del valore è dunque indispensabile per affrontare la questione della persona e quella correlata della comunità. Tuttavia, oltre alle teorie del valore, la semiotica, spesso in dialogo con le altre discipline umanistiche, ci mette anche a disposizione strumenti concettuali e analitici ancora più specifici per provare a rispondere alla domanda: come definire e studiare la persona e la comunità? Si tratta di concetti ampiamente discussi: in questo capitolo verranno presentati i punti principali, cercando, pur nella sintesi, di rendere conto della pluralità delle posizioni e dei punti di vista semiotici su questi concetti fondamentali, e di inquadrarli nella prospettiva della semiotica della conciliazione.

2.1. La persona nasce da un *distacco*

Il concetto fondamentale alla base della prospettiva semiotica sulla persona è che la persona emerge a partire da un distacco da sé: non è un'entità unica, omogenea, racchiusa in sé, ma invece deriva dalla capacità di osservare sé stessa, quindi di prendere le distanze da sé per guardarsi e pensare e parlare di sé.

Le teorie del segno di matrice strutturalista insegnano che, per far questo, l'individuo si serve di codici (la lingua, la cultura) che condivide con la propria comunità. In tal modo, però, non può esprimere in maniera diretta il proprio pensiero: per comunicare, il parlante deve di volta in volta scegliere i segni (che appartengono alla *langue*, dunque sono convenzionali, condivisi socialmente, v. Saussure 1916) che più si

avvicinano al suo pensiero, senza però pretendere che vi sia una corrispondenza perfetta tra il contenuto convenzionale e il proprio — personale, contingente — contenuto mentale. L'uso dei segni ci costringe dunque a scelte continue tra diverse opzioni nel tentativo di avvicinarci il più possibile a una comunicazione che esprima il nostro pensiero in maniera precisa e fedele, ma sapendo che una perfetta adesione tra ciò che siamo e pensiamo e ciò che comunichiamo non è possibile. Comunicare è dunque una delicata operazione di *mediazione*⁽¹⁾.

Un concetto simile è poi sviluppato nella teoria dell'enunciazione, che studia come la *langue* venga usata per *enunciare*, cioè compiere atti individuali di *parole* producendo enunciati. Nell'assumere il ruolo di enunciatore, cioè nell'impiegare la lingua per formulare enunciati, subito ci si pone di fronte a un Altro, un enunciatario, in un rapporto che, implicitamente o esplicitamente, è dialogico (Benveniste 1966–1974)⁽²⁾. Proprio nell'ambito della teoria dell'enunciazione viene introdotto il concetto di *istanza*, utile per inquadrare il fatto che ciascuno degli interlocutori coinvolti nella comunicazione costruisce, nell'enunciato, una rappresentazione di sé, del proprio pensiero, e del mondo dal suo punto di vista: un po' come se gli enunciati fossero un palcoscenico in cui chi enuncia mette in scena se stesso, o meglio un proprio *avatar* (Leone 2015a). Come osservano Greimas e Courtés (1979, trad. it. 2007, pp. 69–71), perché questo accada è necessario un distacco iniziale, che essi chiamano *débrayage*, tra la persona empirica dell'enunciatore e l'enunciato stesso. Dal momento in cui viene prodotto, l'enunciato si stacca dall'enunciatore e dalla situazione materiale, empirica dell'enunciazione, e ha una propria autonomia. Così, la rappresentazione di sé tramite l'enunciato si gioca attraverso l'uso di una serie di marche⁽³⁾ della soggettività, che però possono essere più o meno aderenti e fedeli alla situazione empirica: il distacco iniziale è imprescindibile, ma poi è l'enunciatore a misurare e decidere

(1) Per una riflessione sul carattere di mediazione del segno e della comunicazione, con un focus sulle peculiarità della mediazione nelle culture religiose, v. Ponzo, Yelle e Leone (2021, pp. 1–8).

(2) Per una ricostruzione della teoria dell'enunciazione e dei suoi sviluppi, v. Manetti (1998; 2008).

(3) Per “marca” si intende un segno di riconoscimento, un tratto distintivo, un elemento caratterizzante che permette l'individuazione di un'unità rispetto alle altre (v. Greimas e Courtés 1979, trad. it. 2007, p. 193).

la distanza tra sé e il contenuto del proprio enunciato, ossia fra sé e la propria istanza.

Questo margine di libertà dell'enunciatore è però delimitato dalle risorse e dai vincoli forniti dalla sua lingua e dalla sua cultura. Se il sistema linguistico mette a disposizione una serie di forme espressive, la cultura fornisce agli individui e ai gruppi che la compongono e la abitano una serie di regole, abitudini, schemi e conoscenze condivise, oltre che un "senso comune"⁽⁴⁾ e una pluralità di stili d'azione e interpretativi. Nel momento in cui si comunica ci si confronta con tutto questo patrimonio culturale, compiendo delle scelte rispetto ad esso. Questa considerazione ci riporta alla questione del funzionamento delle sfere discorsive, che richiedono che chi comunica al loro interno ne rispetti le regole, e della responsabilità nella comunicazione (v. sopra, capitolo introduttivo). La dimensione sociale e culturale della mediazione propria dell'enunciazione è strettamente correlata alla dialogicità, per cui — come si è detto nel capitolo precedente riprendendo la teoria dell'argomentazione — la costruzione dell'istanza tiene (o almeno dovrebbe tenere) conto non solo del sé e della sua prospettiva, ma anche dell'interlocutore. L'enunciato (o testo o discorso) deve adattarsi il più possibile all'interlocutore al fine di garantire la migliore efficacia comunicativa: questo aggiunge un ulteriore livello di mediazione tra il sé e la sua istanza nel discorso.

L'idea del distacco da sé e del confronto rimane centrale anche nelle rielaborazioni e negli sviluppi più recenti della teoria dell'enunciazione. In particolare, Claudio Paolucci (2020), in un libro intitolato *Persona*, sottolinea come la soggettività dipenda dalla capacità di pensare se stessi non solo alla prima persona, ma anche alla terza, e cioè di fare di se stessi l'oggetto della propria riflessione:

... la soggettività passa infatti attraverso lo sdoppiamento delle "voci", una alla prima persona che riflette ("io") e l'altra alla terza persona che è oggetto della riflessione ("egli"). La soggettività consiste infatti nella consapevolezza che queste due voci appartengono alla stessa persona: ciò che chiamiamo *io*, o soggetto, è sempre un "io" (prima persona) congiunto a un "egli" (terza persona). [...] Essere "soggetti" significa

(4) Per un recente approccio semiotico al senso comune, v. Lorusso (2022).

sapere che la voce di “egli”, terza persona, che parla a “io”, prima persona, è la voce di “io” stesso. (*ibidem*, pp. 16–17)

Per Paolucci, l'enunciazione è un atto, con cui inviamo un “nunzio”, ossia «*un messaggero terzo che parla per noi*» (*ibidem*, p. 358). Questo atto è mediato sotto molti punti di vista (regole, usi, ecc.), ma in particolare Paolucci mette l'accento sul fatto che l'individuo si confronta con una generica e collettiva terza persona che si esprime nell'impersonale “si”, che indica appunto un senso comune, una comunità di pensiero, credenze e pratiche. Questo confronto implica di per sé una adesione profonda: è solo facendo proprio quanto abbiamo in comune (la lingua, la cultura...) che affermiamo la nostra soggettività, e per quanto vogliamo prendere le distanze da questo sostrato condiviso, da questo tutto, esso rimane parte costitutiva di noi: «L'enunciazione [...] definisce la modulazione di un già detto che concatena un punto di vista personale con una serie di punti di vista impersonali e proietta così nell'enunciato precetti, cognizioni e narrazioni che modulano ciò che *si* vede da un certo punto di vista, ciò che *si* sa da un certo punto di vista e ciò che *si* racconta da un certo punto di vista» (*ibidem*, p. 359).

Dunque, la persona — almeno nel suo pieno sviluppo — nasce con la comunicazione, quando è in grado di prendere le distanze da se stessa, di guardarsi dal di fuori. La persona è quindi, possiamo dire, un dispositivo “meta”. Questo scarto da se stessa avviene nel momento in cui si confronta con l'Altro. Seguendo questa linea di pensiero, si può applicare anche a una definizione della persona il concetto di *autodescrizione* che Lotman (1984) propone per la cultura: per Lotman, una cultura sviluppata è una cultura che ha raggiunto il livello dell'autodescrizione, ossia è in grado di riconoscere e definire le proprie caratteristiche, ciò che la rende quello che è. Ma per raggiungere questo livello ha bisogno di confrontarsi con l'esterno, solo così può arrivare a comprendere le sue specificità. Lo stesso si può dire per la persona, il cui pieno sviluppo coincide con un alto grado di autoconsapevolezza, che si può ottenere solo mediante l'interazione con l'Altro. Sembra allora particolarmente pertinente l'osservazione di Lotman sullo specchio, come meccanismo di grande importanza nelle culture: un rispecchiamento non pienamente simmetrico, ma che spinge al confronto con l'alterità è

una dinamica di conoscenza e autoconsapevolezza fondamentale, tanto per le culture, quanto per le persone⁽⁵⁾.

2.2. La persona implica un *congiungimento*

L'idea della persona come un'entità complessa, composita, si trova anche in Peirce, il quale considera la persona come un *segno*. Ora, noi sappiamo che Peirce interpreta il segno in termini triadici, quindi sicuramente non come un'unità omogenea. Inoltre, il segno–persona non si può cogliere come un'unità esistente e definita in un certo momento, cioè non si può “fotografare” in un'istantanea. Infatti, l'interpretazione di questo segno è profondamente legata alla dimensione temporale, al suo sviluppo, che può essere virtualmente senza limite (proprio come una catena di interpretanti): la persona–segno si interpreta sulla base della coerenza e della coordinazione delle sue idee e dei suoi comportamenti nel corso del tempo, secondo un percorso che non si determina in maniera rigida, meccanica, prestabilita, ma che si snoda in modo fluido, in traiettorie anche imprevedibili nel loro scorrere. La personalità quindi è una «coordinazione o connessione di idee» in divenire, nel senso che non è vincolata deterministicamente alla realizzazione di determinati obiettivi — pensare questo vuol dire averne un'idea troppo limitata, sminuente e meccanica —, ma è una «teleologia in evoluzione», va «vissuta nel tempo, e nessun tempo finito può contenerla in tutta la sua pienezza» (Peirce 1931–1958, CP 6.156).

Oltre alla coerenza nel tempo, un altro tratto fondamentale dell'idea di persona di Peirce è che essa non coincide necessariamente con l'individuo, in quanto questo è sempre interdefinito sulla base di altri segni nel corso del tempo. Il fatto di coincidere eventualmente con un individuo ne rappresenta semmai un limite, una debolezza. Per Peirce, infatti, l'individualità costituisce una forma di negazione, di separazione, di ignoranza, che va colmata attraverso l'unione con i propri simili e con il mondo. L'io individuale è insignificante, la sua identità è contraddistinta solo dai suoi errori e dai suoi limiti, unica differenza

(5) Sullo specchio e la specularità nel pensiero di Lotman, ma anche di Eco, v. Gramigna (2023).

rilevante rispetto all'Altro, la sua volontà è cieca, è qualcosa che l'individuo deve lottare per superare, annullare⁽⁶⁾.

La comunità è per Peirce un organismo in cui ciascuna cellula collabora con le altre, è posta in un rapporto di diretta continuità, di non-separazione (*continuum*) rispetto alle altre (Peirce 1998a, p. 1). Questa idea di continuità e unione di ogni parte con il tutto è nota come *sinechismo*. In questo senso, si può rilevare in Peirce un'idea collettiva della persona:

Ci deve essere qualcosa come una coscienza personale nei gruppi di uomini che sono in comunione intima e intensamente simpatetica. [...] L'*esprits de corps*, il sentimento nazionale, la simpatia, non sono pure metafore. Nessuno di noi può pienamente comprendere che cosa siano le menti delle corporazioni, non più di quanto una delle mie cellule cerebrali possa sapere ciò che l'intero cervello stia pensando. (*ibidem*, CP 6.127)

La mente individuale, che interpreta i segni, si colloca in un rapporto di interdipendenza con la mente del gruppo, per cui il pensiero necessita di una dimensione di comunione:

Né nessun sinechista deve dire: "Sono completamente me stesso, e per niente te". Se abbracci il sinechismo, devi abbandonare questa metafisica della malvagità. In primo luogo, i tuoi vicini sono, in una certa misura, te stesso [...]. Davvero, il sé che ti piace attribuire a te stesso è, per la maggior parte, l'illusione volgare della vanità. In secondo luogo, tutti gli uomini che ti somigliano e si trovano in circostanze analoghe sono, in una certa misura, te stesso... (Peirce 1998a, p. 2, mia traduzione)

Questo è valido anche per il progresso della scienza, che richiede necessariamente la collaborazione tra le menti, le quali devono aiutarsi a vicenda, pur mantenendo la più pura libertà di pensiero (Peirce 1998c, p. 263).

Allo stesso tempo, per Peirce il mondo stesso ha una "mente" che funziona in maniera analoga a quella dell'individuo con cui appunto

(6) Sui concetti di persona e personalità in Peirce, v. Fadda (2013, pp. 210-214), da cui traggio anche la traduzione italiana dei brani tratti dai *Collected Papers* (CP, Peirce 1931-58).

è in un rapporto sinechistico, cioè di unione e continuità. Ogni individuo ha il proprio ruolo, per quanto umile, nel «dramma della creazione», ponendosi dunque in continuità col suo Autore (Peirce 1998a, p. 3, mia traduzione). Allo stesso modo, il sinechismo implica che la morte dell'individuo coincida con una rapida cessazione della sua coscienza carnale. Inoltre, questa costituisce solo una piccola parte dell'essere umano, che ha anche una «coscienza sociale, per cui lo spirito di un uomo è incarnato in quello degli altri» e che continua a vivere più a lungo di quanto si potrebbe pensare di primo acchito, e una coscienza spirituale, «che è incarnata nell'universo come un tutto» (*ibidem*, mia traduzione). Come si vede, l'idea di persona di Peirce sconfina nella trascendenza, in una dimensione religiosa che ipotizza l'immortalità dell'anima. Da questo punto di vista, Peirce postula che il sinechismo possa portare alla conciliazione di scienza e religione.

Anche l'idea di Paolucci, che abbiamo ripreso nel paragrafo precedente, del «concatenarsi» del punto di vista personale con i punti di vista impersonali del «si» collettivo implica un superamento dell'idea dell'io individuale. Per Paolucci (2020, pp. 360–361) la soggettività nel linguaggio è:

... un concatenamento enunciativo in cui più voci si fondono insieme, pur rimanendo al contempo distinte. Attraverso questa polifonia noi enunciamo per 'differenziarci come tutti', per affermare la nostra unicità rispetto a qualcosa da cui ci distinguiamo, ma da cui ci distinguiamo come qualcosa da cui non ci possiamo distinguere, dal momento che questo 'altro' costituisce la nostra stessa identità. [...] Sappiamo bene che non è l'io a definire la nostra soggettività, bensì quello strano sfondo impersonale e pre-individuale in cui non ha più nessuna importanza dire "io" e che è dato a ciascuno come qualcosa di esclusivamente suo.

Per questo motivo, Paolucci (*ibidem*, p. 360) decide di non citarsi nella bibliografia del suo libro, in quanto «sarebbe come citare un altro; mentre citare gli altri è sempre un po' come citare noi stessi, quello che siamo divenuti concatenando la loro parola alla nostra».

Tra Peirce e Paolucci si colloca una ricca tradizione culturale che attraversa il Novecento e che giunge fino a noi. Tale tradizione è composta dalle riflessioni — numerose anche in semiotica, oltre che in

filosofia e in altre discipline umanistiche — sulla natura relazionale della persona. Tale prospettiva enfatizza il valore dell'apertura verso l'Altro, che serve da specchio all'io permettendogli di vedere “sé come un altro”, per citare il titolo di una celebre opera di Ricoeur (1990), di crescere e di superare la propria individualità. Lo stesso Ricoeur propone una visione che supera il “personalismo” e che si configura in una attitudine di apertura e rispetto delle differenze:

... il raccogliersi della durata in una interiorità, il riconoscimento e l'amore per le differenze, richiedono l'orizzonte di una visione storica globale. Da parte mia, non credo sia possibile avere un impegno per un ordine astratto di valori, se non posso pensare quest'ordine come un compito per tutti gli uomini. Il che implica una formidabile scommessa. La scommessa che il meglio di tutte le differenze converga. La scommessa che i successi del bene si accumulino, e che le interruzioni del male non facciano sistema. Cosa che non posso provare. Non lo posso verificare: lo posso attestare solo se la crisi della storia è divenuta per me l'intollerabile, e se la pace — tranquillità dell'ordine — è diventata mia convinzione. Muore il personalismo: ciò che sono venuto affermando non costituisce una filosofia, ma l'articolazione di una “attitudine”. (Ricoeur 1983, trad. it. 1997, pp. 34–35)

La relazione con l'Altro si può instaurare anche in maniera mediata da testi. In altre parole, come ho argomentato in Ponzo (2022), una persona può confrontarsi e interdefinirsi non soltanto con il suo prossimo in termini spazio-temporali, ma anche con persone distanti nel tempo e nello spazio, tramite i testi da queste prodotte. Così, ad esempio, il semiologo francese Roland Barthes descrive l'esperienza per cui a volte accade che gli autori dei testi che leggiamo entrino a far parte della nostra stessa vita, *convivendo* con noi:

... il testo “letterario” (il Libro) trasmigra nella nostra vita, quando un'altra scrittura (la scrittura dell'Altro) arriva a scrivere dei frammenti della nostra quotidianità, in una parola quando si produce una *coesistenza*. [...] Vivere con un autore non vuol dire necessariamente attuare nella nostra vita il programma tracciato nei suoi libri da questo autore [...], si tratta di far passare nella nostra quotidianità dei frammenti d'intelligibile [...] usciti dal testo ammirato [...]; si tratta di parlare

questo testo, non di agirlo, lasciandogli la distanza di una citazione, la forza d'irruzione di una parola coniata, di una verità di linguaggio... (Barthes 1971, trad. it. 1977, p. XIII)

Quanto sarei felice se potessi attribuirmi l'espressione di Brecht: "Pensava in altre teste; e nella sua pensavano altri. È il vero pensiero". (Barthes 1981, trad. it. 1986, p. 191)

Similmente, la semiologa e psicanalista Julia Kristeva, che ha studiato l'opera di Teresa D'Avila per lungo tempo, in un romanzo, nascondendosi dietro al personaggio della protagonista e narratrice, definisce Teresa "la mia coinquilina" (Kristeva 2008, trad. it. 2009, p. 9) e racconta un processo di assorbimento reciproco, per cui la profonda conoscenza e interiorizzazione del pensiero della mistica spagnola finisce per incidere profondamente sull'io della narratrice, entrando a farne parte.

L'altra faccia della medaglia di questa idea di fusione con l'Altro è una frammentazione del sé, ulteriore elemento altamente ricorrente nella cultura novecentesca e contemporanea. Per rimanere agli esempi di Kristeva e Barthes, si può osservare che la prima esprima se stessa tessendo una fitta rete intertestuale che attraversa diversi generi, incluso quello narrativo, per cui la rappresentazione del sé non solo appare frammentaria ma anche resa opaca in quanto si scherma talvolta in maniera più o meno esplicita dietro personaggi finzionali. A sua volta, Barthes pratica una scrittura autobiografica frammentata e ibrida. Nel suo "libro dell'io" (Barthes 1975, trad. it. 1980, p. 136) scrive:

Tutto questo deve essere considerato come detto da un personaggio di romanzo — o meglio da molti. Perché l'immaginario, materia fatale del romanzo a labirinto di merletti nei quali è fuorviato chi parla di se stesso, l'immaginario è preso a carico da svariate maschere (*personae*), scaglionate secondo la profondità della scena (e però *nessuna persona* dietro). Il libro non sceglie, funziona per alternanza [...]. La sostanza di questo libro, in fondo, è quindi totalmente romanzesca. L'intrusione, nel discorso saggistico, di una terza persona che però non rimanda ad alcuna natura fittizia segna la necessità di rimodellare i generi: che il saggio si confessi *quasi* un romanzo, un romanzo senza nomi propri. (*ibidem*, p. 137)

Questi esempi permettono di mettere in evidenza una sorta di tensione propria di questa prospettiva che supera la tradizionale dicotomia tra soggettività e oggettività. A un'idea di profonda apertura e confronto con l'Altro fa spesso da contraltare la rappresentazione di un sé “*diffratto*” (Ponzo 2022, p. 169), ossia che si definisce per rispecchiamento e che si frammenta in una pluralità di espressioni e rappresentazioni eterogenee⁽⁷⁾. Queste ultime non hanno la pretesa di restituire fedelmente l'io, nella sua indicibile complessità, molteplicità e fluidità, ma sono paragonabili a “maschere”. Questo ci conduce all'idea etimologica della persona e alla complessa nozione di “personaggio”, che esploreremo nel prossimo paragrafo.

2.3. Persona–personaggio

Nel capitolo precedente, riprendendo la prospettiva strutturalista, si è evidenziato come il soggetto si definisca in base ai valori che intende realizzare: questo può essere considerato il livello profondo anche della persona, considerata da un punto di vista narratologico. Le persone, da questo punto di vista, agiscono dunque in un sistema, insieme ad altre persone, ciascuna delle quali occupa il proprio posto e agisce secondo un proprio programma narrativo. Per illustrare questo concetto risulta utile una rapida ripresa di due studi “classici”, l'uno nel campo dell'etno–antropologia Mauss (1938) e l'altro nel campo della sociologia (Goffman 1967).

Facendo riferimento a studi etnografici, Marcel Mauss (1938) dimostra come l'idea di persona, trasversale a molte culture, non è innata, ma si sviluppa nel corso del tempo ed è soggetta a un continuo cambiamento. In diverse civiltà tradizionali le persone coincidono di fatto con un gruppo circoscritto di personaggi che hanno una certa posizione sociale, possiedono determinati beni, hanno caratteristiche specifiche — a partire dal nome — che si incarnano negli individui di

(7) In certi casi estremi, questo tipo di formulazioni arriva a postulare l'annientamento dell'io, in nome di una fusione con l'Altro. Si apre qui la questione dell'*identificazione* con l'Altro, che sarà ripresa nel par. 4 di questo capitolo, e nel Cap. 3, dove sarà messa in contrasto con un'idea di *empatia* che implica anch'essa apertura verso l'Altro, ma senza perdita della propria soggettività.

generazione in generazione. Gli individui, quindi, si identificano col loro “personaggio”, che “mettono in scena” come maschere, specialmente durante le cerimonie rituali. Questa identificazione da un lato conferisce ai singoli un ruolo prefissato all’interno del gruppo e dall’altro garantisce la sopravvivenza del “personaggio” e la continuità del gruppo, inclusa la continuità tra vivi e morti. Nelle culture greca, etrusca e romana, vi è proprio una sovrapposizione lessicale e semantica tra persona e maschera. Proprio i Romani, tuttavia, determinano uno sviluppo importante del concetto, correlandolo al diritto: la persona non è solo più ruolo, maschera, ma è anche un principio giuridico che ne riconosce la libertà, l’autonomia, la responsabilità, la consapevolezza. In altre parole, si afferma un’idea giuridica ed etica di persona. L’influenza del pensiero greco, soprattutto della filosofia stoica, conferisce alla persona anche il senso della caratterizzazione individuale e personale di ciascuno, la sua natura autentica. Così, diventa evidente la doppia valenza della persona: da un lato, individuo unico, nella sua autenticità e intimità, dall’altra personaggio interpretato sulla scena sociale. Alla sua connotazione morale, il cristianesimo aggiunge poi alla persona anche una natura metafisica, che si rapporta alla unità e trascendenza della divinità.

L’idea di persona come personaggio riecheggia anche nella celebre teoria di Erving Goffman (1967, trad. it. 1988), secondo la quale tutti tendiamo a costruire per noi stessi una certa *faccia*, ossia un’immagine coerente di noi, che adottiamo nelle interazioni con gli altri, per comunicare loro come valutiamo noi stessi e le situazioni in cui o di cui parliamo (*ibidem*, p. 7). In quest’ottica, “perdere la faccia” indica perdere la propria credibilità, perché il personaggio che abbiamo costruito perde coerenza, ci dimostriamo diversi da quelli che diciamo di essere, e questo compromette il nostro ruolo e la nostra immagine rispetto al prossimo con cui stiamo interagendo. La teoria della “faccia” ci riporta dunque alla questione della costruzione del nostro “nuncio” (Paolucci 2020) mediante l’enunciazione, ma ci spinge anche a tornare sulla teoria dei valori affrontata nel capitolo precedente, a partire, ancora una volta, dalla teoria dell’argomentazione, questa volta però in relazione alla nozione di *ethos*. Possiamo infatti notare che l’idea di persona come personaggio si avvicina molto all’idea di *ethos* così come è stata sviluppata nella teoria dell’argomentazione a partire dall’antichità:

L'ethos oratorio è [...] l'impressione che l'oratore produce di sé per mezzo di ciò che dice: la parola detta deve essere in sintonia con la personalità di chi la enuncia, la deve veicolare. Più che l'individualità e la personalità reale dell'oratore, esso costituisce il 'personaggio' che l'oratore viene a rappresentare nel suo discorso, che deve rispettare certe caratteristiche e certi clichés, che deve assumere atteggiamenti e comportamenti in linea con un sistema di valori facilmente riconoscibile e condiviso. (Parodi Scotti 1996, p. 4)

Come questa definizione evidenzia, l'ethos è dunque correlato ai valori. Possiamo dire che l'ethos si costruisce tramite l'enunciazione, appartiene dunque al livello superficiale della messa in discorso. Quel che viene messo in discorso è un personaggio, ossia, per usare la terminologia greimasiana, un *attore*, che al livello profondo è un *soggetto*, ossia un *attente* che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, si definisce in base a un dato sistema di valori. Una caratteristica specifica per il buon funzionamento di questo personaggio è che esso deve essere coerente non soltanto *nell'enunciato*, ma anche nella situazione dell'enunciazione. In altre parole, la persona come personaggio che si delinea nel discorso deve essere coerente con la persona così come essa agisce concretamente e, di conseguenza, con la sua *reputazione* (torna qui rilevante la nozione, discussa sempre nel capitolo precedente, di destinante sociale, come istanza di giudizio collettiva sull'operato del soggetto–destinatario).

Tuttavia, la congruenza tra la persona come personaggio creato nel discorso e la persona come agente nel mondo reale, così importante per l'oratore che vuole persuadere il suo uditorio, non è un parametro universalmente valido. Come si è detto, la dinamica del rispecchiamento è fondamentale per la costruzione della persona, ma tale rispecchiamento non avviene solo in modo diretto. Non solo ci sono casi in cui ci si confronta con un Altro distante nello spazio e nel tempo, ad esempio tramite i suoi testi, ma ci sono anche casi, comunissimi, in cui ci si confronta con un Altro ipotetico, immaginario, fittizio. Su questo punto sono chiarissimi gli studi letterari sul personaggio.

Come è ben noto, la semiotica strutturalista, sulla scia delle avanguardie artistiche e del formalismo, rifiutò il concetto di personaggio come superato, non interessante, impreciso. Greimas e Courtés (1979,

trad. it. 2007, p. 240) così lo liquidano: «Impiegato, fra l'altro, in letteratura e riservato agli esseri umani, il termine personaggio è stato progressivamente rimpiazzato dai due concetti — più rigorosamente definiti in semiotica — di attante e di attore». La teoria letteraria, invece, rivendica l'importanza del personaggio come un Altro in cui ci si può rispecchiare, migliorando la nostra autoconsapevolezza e imparando a conoscere più profondamente i nostri simili. Solo per fare qualche esempio, Milan Kundera (1986, trad. it. 1988, p. 18) definì i personaggi come degli "io immaginari" in cui si incarnano delle verità relative. Commentando questa prospettiva, Enrico Testa (2009) osserva che il personaggio si può pensare come un io possibile che ci permette di fare esperienze che vanno oltre il nostro qui e ora, ampliando quindi i nostri orizzonti euristici, interpretativi ed etici sulla vita e sul mondo⁽⁸⁾.

Questo tipo di approccio sembra porsi in una linea di continuità con la teoria semiotica che ha ragionato sugli universi narrativi e sui mondi possibili (Eco 1979; Volli 1978), concetti che sono molto compatibili con l'idea di includere i personaggi — indipendentemente dalla loro esistenza, realtà, verità o natura fittizia — in meccanismi di rispecchiamento che, indipendentemente dal loro statuto esistenziale, non perdono il loro valore euristico, cioè il loro potenziale di funzionare come specchi mediante il quale possiamo confrontarci con un'alterità per conoscerci meglio.

Di fatto, la narrazione non esaurisce la sua importanza solo nel *rap-presentare* se stessi in modo più o meno fedele, né nel fornire occasioni per *confrontarsi* con alterità reali, ipotetiche o fittizie, ma ha un ruolo fondamentale proprio nella *costruzione* delle persone e delle comunità. Se la persona nasce da un distacco da sé, allora nasce nel momento in cui è in grado di comunicare con se stessa come interlocutore, e di conseguenza di rappresentare se stessa a se stessa, di *narrarsi*. Questo fenomeno si vede bene ad esempio nei momenti di profondo cambiamento personale, di crisi, di conversione. Come osserva Leone (2007), in questi casi l'esperienza è inscindibile dalla narrazione: solo la narrazione dell'esperienza permette di conferirle un senso: la narrazione, in un

(8) Per ulteriori concisi esempi sulle diverse posizioni sul personaggio nel corso del Novecento, v. Ponzo (2019). Accurate ricostruzioni della storia della nozione di personaggio si trovano invece in Bottiroli (2001) e Stara (2004).

certo senso, costruisce l'esperienza stessa conferendole un significato, mentre senza la narrazione l'esperienza resterebbe fuori dal dominio della semiosi e non potrebbe avere un ruolo costitutivo del sé, non inserendosi nel discorso che esso fa prima di tutto con se stesso, costituendosi attraverso la storia del suo vissuto, già organizzata in una logica narrativa.

Questa dinamica è osservabile non solo a livello di persone individuali, ma anche di soggetti collettivi. Infatti, il ruolo della narrazione è fondamentale anche nella costituzione delle comunità. Da questo punto di vista, l'aderenza del racconto della propria storia con la realtà dei fatti è una questione che passa relativamente in secondo piano. Come sottolinea uno studio classico di Benedict Anderson (1983) su quel particolare tipo di comunità relativamente recente che è la nazione, *l'immaginazione di sé come comunità* è fondamentale per l'esistenza stessa della comunità. Da qui deriva l'importanza del racconto della propria storia, che assume spesso una portata mitologica⁽⁹⁾. Si pensi ad esempio alla rilevanza che, in ogni cultura, hanno i miti delle origini, ma anche i personaggi esemplari (eroi, leader, santi, grandi maestri ecc...), che forniscono una rappresentazione figurativa dei valori fondamentali su cui la comunità si basa e che funzionano come cardini per l'identificazione dei singoli e del gruppo. La corrente nota come "memory studies", che fin dai suoi esordi ha dialogato proficuamente con la semiotica, si basa precisamente sulla distinzione tra la storia, intesa come insieme di fatti documentati e realmente accaduti, e la memoria, che è invece un insieme di fatti così come sono ricordati e interpretati — narrati — da una comunità, la quale proprio sulla sua memoria culturale basa la propria identità (A. Assmann 1999; J. Assmann 2008)⁽¹⁰⁾.

(9) Sull'invenzione della tradizione e sulla portata mitologica del racconto delle origini, v. Hobsbawm e Ranger (1983); Perrot, Rist e Sabelli (1992); Ponzo (2015, pp. 27–36).

(10) Va osservato in proposito che gli stessi fondatori dei *memory studies* riprendono la teoria lotmaniana della cultura come memoria collettiva, cfr. su questo punto Bertetti (2024a, pp. 59–61). A sua volta, la semiotica ha fatto riferimento ai memory studies ad esempio in ricerche riguardo all'interpretazione e alla narrazione di eventi traumatici come i genocidi perpetrati nel Novecento), la cui memoria collettiva è appunto di difficile gestione e richiede, specie da parte delle istituzioni, oculate strategie rappresentative e narrative, in quanto la cancellazione risulta problematica, la memoria dolorosa e controversa, e la costruzione dell'identità deve avvenire per contrasto, prendendo un distacco dal passato (Violi 2014; Demaria 2006; Lorusso 2021; Mazzucchelli 2022).

Il fatto di considerare la persona in rapporto alla narratività conduce anche a considerarla in relazione al/la sua “fine”. Come ho argomentato in Ponzo (2021), la parola “fine” è contraddistinta da una polisemia che aiuta a mettere a fuoco tre caratteristiche della nozione di persona. In primo luogo essa tende ad essere orientata verso un fine, ossia verso il raggiungimento di uno scopo, la realizzazione di determinati valori. Questa, come si è detto, è la condizione di esistenza del soggetto, che coincide con il suo collocarsi all’interno di una dinamica narrativa, in una storia: la persona ha una storia ed è inserita in una dinamica di continuo movimento, che non esclude, come fa notare Peirce, una buona dose di imprevedibilità, di cambiamento anche di scopi e fini durante il percorso. Essa si può quindi definire solo nel suo perpetuo mutare. Almeno fino alla sua fine: questa parola evoca anche l’aspettualità⁽¹¹⁾ terminativa della persona, che è mortale, destinata a finire. Infine, se si riprende l’etimologia latina del termine, si nota che “finis” indica anche il confine, il limite. Ciò ci porta ad osservare che la persona è delimitata da un confine tra sé e l’Altro, con cui essa si impegna in un continuo atto di confronto e negoziazione, e ad essere in questione sono proprio i suoi confini.

L’inquadramento della persona in una dinamica di tipo narrativo sta alla base anche dell’idea semiotica di persona proposta da Ugo Volli (2021), di cui vorrei mettere in luce due punti. Il primo riguarda la rivalutazione dell’idea di personaggio e di ruolo tematico⁽¹²⁾: secondo Volli, la narratologia tende a concentrarsi sui livelli profondi, come le strutture attanziali, mentre maggiore attenzione dovrebbe essere riservata anche ai livelli superficiali, anch’essi importanti nella definizione delle specificità delle singole persone. Il riconoscimento dell’importanza delle specificità avvicina il pensiero di Volli a quello semiotico-comportamentista di Charles Morris che, circa settant’anni prima di Volli, osservava:

... sono gli uomini e le donne individuali, ciascuno unico, ciascuno differente, a costruire la loro vita. E la storia umana è la storia dei loro

(11) Sullo studio semiotico dell’aspettualità temporale, v. Leone (2017).

(12) Quest’ultimo si riferisce alle «caratteristiche concrete, come il sesso, l’età, la professione», ponendosi a un livello più concreto rispetto all’attante, ma più astratto rispetto all’attore (Volli 2021, p. 23).

molteplici e diversificati percorsi. In questa storia individui differenti svolgono ruoli differenti di eroe, villano, personaggio minore, coro. La ricchezza dello spettacolo umano consiste in questa molteplicità degli attori. Solo ora cominciamo a vedere quanto differenti le varie persone realmente sono. Comprendere queste differenze sarà uno dei nostri compiti centrali. Sotto questo riguardo il fatto della differenza come pure la sua importanza sono semplicemente sottovalutati. (Morris 1948, trad. it. 2017, p. 57)

Il secondo punto riguarda invece l'osservazione per cui noi ci confrontiamo con gli altri attribuendo loro una progettualità, un programma narrativo, che ci serve come base per interpretare le loro azioni:

Vi è un profondo senso etico in questa attribuzione, che in qualche modo sembra generalizzare a tutta la vita il “principio di carità”, cioè la massima che chiede all'interprete di attribuire il massimo di senso possibile a ogni atto linguistico o comunicativo. [...] Riconoscere gli altri come persone, cioè come personaggi di una storia di vita che perseguono progetti (che io possa capirlo o meno) vuol dire distinguerli dalle cose del mondo, e riconoscere loro diritti, doveri, coscienza. (Volli 2021, p. 26)

Ciò conduce Volli (*ibidem*, p. 27) a formulare un'idea di persona come “agente vero delle sue azioni”, cosa che è la base imprescindibile per un discorso etico sulla sua libertà e responsabilità.

La persona, dunque, si definisce in base ai propri valori, al proprio programma narrativo, alle caratteristiche del suo “personaggio”. Si definisce anche in termini relazionali, per meccanismi di rispecchiamento, così come pure per la capacità di definire se stessa e di descriversi nel confronto con l'Altro, nonché di rappresentarsi mediante l'enunciazione. In generale, se questo concetto pare chiaro e condiviso nelle sue componenti centrali — nei suoi sèmi nucleari — i suoi limiti sono invece più difficili da definire. Così, i dibattiti di bioetica ci insegnano quanto sia problematico nella nostra cultura definire i limiti temporali del concetto di persona, tanto l'inizio (ad esempio nel grembo materno), quanto la fine (si pensi alle problematiche legate al fine vita, o alla persistenza delle tracce della persona nel mondo digitale e virtuale

dopo la morte). Anche l'ampiezza della categoria risulta controversa, come dimostrano ad esempio i dibattiti (religiosi, etici, politici, legislativi) sullo status degli animali, o di altri agenti non-umani (la fantascienza ci offre un ampio ventaglio di storie che problematizzano lo status di robot, androidi e forme di intelligenza artificiale)⁽¹³⁾.

2.4. **L'approccio della semiotica della conciliazione alla persona e alla comunità**

L'approccio della semiotica della conciliazione contribuisce allo sviluppo del ricco patrimonio teorico — che qui si è esposto per sommi capi⁽¹⁴⁾ — sui concetti di persona e comunità, adottando un punto di vista equilibrato, che eviti un atteggiamento di estremizzazione o irrigidimento, in due diverse direzioni. La prima è quella della definizione eccessivamente deterministica della persona come soggetto inteso in senso narratologico: come insegna Peirce, identificare una persona solo come soggetto che agisce sulla base di un sistema stabile di valori e secondo uno scopo ben definito rischia di trascurarne la continua mutevolezza, che può essere colta, come appunto Peirce ci insegna, solo “al futuro”, e nel suo rapporto dinamico con l'Altro. La seconda è quella di negare del tutto la soggettività della persona individuale, secondo un'idea di fusione totale con l'Altro, come dissoluzione dell'identità. Questo porta a un *continuum* in cui non vi sono più punti fermi, in cui non vi sono più differenze, e in cui dunque anche la comunicazione diventa impossibile o superflua, e non si vedono prospettive di crescita. La prospettiva della semiotica della conciliazione si mantiene dunque in equilibrio tra questi estremi, respingendoli entrambi, proprio per rendere ragione al contempo della natura soggettiva della persona, del suo stretto e anzi intrinseco rapporto con la comunità e dell'irriducibile — ma vitale — confronto con l'Alterità. La semiotica ci insegna che la

(13) Solo per fare qualche esempio di studi su queste macro-tematiche, v. Sisto (2021), una riflessione filosofica sulla *digital death* che si iscrive in un più ampio dialogo con la semiotica e le scienze umane sulla definizione di persona, e Santangelo e Robiati (2024), su cui torneremo ampiamente sotto (Cap. 6).

(14) Per avere un'idea della quantità e varietà di riflessioni semiotiche su questi concetti, v. ad es. i contributi raccolti in Leone e Pezzini (2013) e in Ponzo e Vissio (2021).

soggettività può senz'altro essere sia collettiva che individuale⁽¹⁵⁾, ma il riconoscimento dell'importanza della soggettività collettiva, così come la constatazione dell'influenza della collettività sulla formazione e sull'espressione della soggettività individuale, non implicano o non validano di per sé, a mio parere, una radicale svalutazione di quest'ultima⁽¹⁶⁾, né una sua totale deresponsabilizzazione⁽¹⁷⁾. In altri termini, individualità e collettività devono essere parimenti riconosciute, e devono essere a loro volta conciliate, non solo nella prassi della vita sociale e culturale, ma nella stessa teoria semiotica.

Di conseguenza, la semiotica della conciliazione enfatizza il concetto di responsabilità della persona e della comunità umana, rispetto prima di tutto al prossimo e all'umanità, ma anche verso tutte le altre forme di vita e all'ambiente, intesi come una forma di comunità estesa⁽¹⁸⁾. Proprio per questo, pone particolare attenzione allo studio delle aree liminali, dei confini dei concetti di persona e comunità, così come sono tracciati in discorsi e pratiche. Campi ancora largamente inesplorati si aprono allora per uno studio di diversi tipi e forme di *conciliazione*, che spingono l'approccio qui delineato a dialogare con diverse correnti della semiotica, dalla zoosemiotica alla biosemiotica, dalla semiotica dell'intelligenza artificiale alla semiotica delle culture religiose.

(15) Questo è d'altronde coerente con molte posizioni filosofiche e giuridiche, si pensi ad esempio al riconoscimento di diritti, doveri e responsabilità non solo alle persone fisiche, ma anche a quelle giuridiche.

(16) Vi sono invece approcci che ritengono l'individualità come qualcosa di superfluo, superficiale, o addirittura negativo o nocivo, come qualcosa da superare o addirittura annientare.

(17) Possiamo rifarci in tal senso a Simone Weil (1949), secondo la quale l'essere umano, inteso come persona individuale, deve essere posto al centro di un atteggiamento di rispetto, inteso come cura e attenzione.

(18) Su questi concetti v. anche Deely (2015); Ponzio e Petrilli (2024).

CAPITOLO III

ADESIONE

ABSTRACT: Nei capitoli precedenti abbiamo osservato che la definizione della persona implica sempre un confronto con un'alterità, e di conseguenza un confine che appunto distingue e delimita il sé e l'Altro. Abbiamo inoltre sottolineato l'importanza della scelta: la persona nasce non solo grazie al confronto con l'Altro, che mette in luce le sue specificità per differenza, ma anche grazie a un margine di decisione. Perciò, in questo capitolo ci occuperemo esattamente di questo fattore cardine nella definizione della persona, vale a dire l'adesione. Questo concetto apre immediatamente uno scenario etico, una scelta valoriale, un'idea di impegno e di responsabilità, una presa di posizione che ha un risvolto identitario e comunitario.

3.1. Presa in carico, interlocuzione e cooperazione

La maggior parte delle persone svolgono un ruolo più umile [rispetto a coloro che aprono strade nuove], adottando le idee, le invenzioni, le maniere di vita che altri hanno realizzato. Eppure la differenza è solo di grado, perché anche adottare come proprio qualcosa che è stato costruito dagli altri è pur sempre compiere la scelta di ammetterlo dentro al proprio io; e tale ammissione implica un certo grado, sia pur minimo, di esame e valutazione e quindi una componente di determinazione dell'io circa ciò che dev'essere. Senza tale consenso le innovazioni di coloro che maggiormente si sono realizzati resterebbero soltanto risultati di ordine personale. La storia dell'umanità è una storia del farsi, a un grado maggiore o minore, dell'io di tutti gli uomini. (Morris 1948, trad. it. 2017, pp. 57–58)

Questo brano ci pone immediatamente di fronte alla portata etica dell'adesione. Morris ci insegna che l'atto di adottare una certa traiettoria, anche quando questa è già tracciata e poco originale o innovativa, non

è affatto banale come potrebbe apparire a prima vista, ma è di grande valore, perché richiede una apertura dell'io, un suo impegno profondo, potremmo dire. Di conseguenza, l'adesione è un atto fondamentale, o meglio fondante, sia per l'individuo che per la collettività, per la stessa umanità nel suo farsi.

Anche nella prospettiva della teoria della narrazione strutturalista, come abbiamo già notato (v. sopra, Cap. 2), la nascita del soggetto avviene nel momento in cui questi *prende in carico* un sistema di valori e di conseguenza un programma narrativo e uno stile di azione, cioè in quella fase dello schema narrativo canonico chiamato *contratto*. Ma, come evoca la stessa nozione di *contratto*, questo atto di adesione avviene in una dimensione in cui interagiscono più interlocutori, una dimensione dialogica, comunitaria, con più parti, ciascuna con i propri scopi e valori (che possono essere più o meno condivisi). A questa dimensione abbiamo già dedicato molta attenzione riprendendo la teoria di Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958), i quali da una parte sottolineano con forza l'importanza del riconoscimento dell'Altro come interlocutore, e dall'altra distinguono i valori in base all'ampiezza dell'adesione che possono ottenere (v. sopra, Cap. 1).

Sempre in termini di interlocuzione si può parafrasare anche il pensiero di Umberto Eco (1979), che propone un rapporto appunto di *cooperazione* tra il testo e il lettore, presentandosi così come un'etica della comunicazione⁽¹⁾. Tuttavia, la teoria di Eco, per via della sua enfasi sull'*intentio operis*, non sembra fornire una chiave di lettura del tutto coerente da applicare a quelle testimonianze, riportate nel capitolo precedente, per cui dei lettori giungono a un rapporto di comunione (o addirittura di "convivenza") con altre persone vissute in tempi e luoghi molto diversi, ma che divengono familiari grazie alla mediazione testuale. Questo tipo di rapporto va oltre la cooperazione testuale: almeno nelle intenzioni del lettore, vi è l'idea di recuperare un rapporto personale con un autore o un'autrice di un altro tempo o di un altro luogo, mediante l'opera, certamente, ma che recuperi una dimensione umana che porta a una adesione più profonda al pensiero dell'Altro,

(1) Sono debitrice, per questa lettura della teoria echiana come etica della comunicazione, a Paolo Bertetti, il quale proprio a questo argomento ha dedicato nel 2025 una conferenza all'interno dell'insegnamento di Semiotica da me tenuto presso l'Università di Torino.

che non si può ridurre a una corretta interpretazione dell'opera avvicinandosi il più possibile al Lettore Modello da essa prevista, ma che chiama in causa la persona del lettore, il quale impegna se stesso nella lettura, e al contempo cerca dentro al testo le marche dell'autore come persona, al di là dell'autore modello come strategia testuale.

Riguardo alla cooperazione, occorre citare anche la teoria dei regimi di senso di Eric Landowski, in particolare il "regime dell'aggiustamento". Landowski descrive questo regime come basato sulla capacità di adattarsi all'Altro nell'interazione, in modo di esprimere se stessi non a discapito dell'Altro, ma invece valorizzandolo. Particolarmente efficace è l'esempio del ballo, per cui quando si balla in coppia non basta che si condivida un obiettivo e che ciascun partner esegua correttamente una serie di mosse prestabilite (ossia, usi correttamente un codice condiviso, applichi una tecnica), ma deve sentire l'Altro, adattandovisi ed esprimendosi (ballando), appunto, *insieme* (Landowski 2004, p. 28).

Dunque, dalle teorie di Morris, Perelman e Olbrechts-Tyteca, Eco e Landowski apprendiamo che, affinché l'adesione sia possibile, è necessaria un'apertura, una disponibilità di base, che si esplicita nei termini dell'interlocuzione e della cooperazione. Conseguenza dell'adesione è la definizione del sé, che quindi passa attraverso il confronto con l'Altro. L'adesione va iscritta in un processo di continuo cambiamento, nel quale si esprime come impegno di costanza, esercitandosi in un continuo negoziare. Proprio in questa perpetua trasformazione, l'adesione implica un'aspettualità durativa che impegna il soggetto, vincolandolo (almeno in parte), ma allo stesso tempo conferendogli una identità, e dunque fornendogli un elemento di stabilità e riconoscibilità.

3.2. Unione e corrispondenza

Landowski (2012, trad. it 2014) riprende la teoria dei regimi di senso⁽²⁾ e propone il regime dell'aggiustamento come una possibile, nuova e alternativa postura etica sulla base della quale ripensare la semiotica. La rielaborazione del regime dell'aggiustamento trae ispirazione dalla cultura tradizionale giapponese, in particolare dall'espressione "*shikata ga nai*"

(2) Sulla teoria dei regimi di senso, v. Landowski (2004; 2006).

(che si può tradurre approssimativamente come “così va la vita”), divenuta nota in Europa dopo lo tsunami del 2011 e che indica l’idea di adattarsi al continuo fluire della vita. Secondo Landowski, questa espressione e il concetto che esprime suggeriscono un regime di senso che non è limitato e vincolato a un’assiologia predeterminata e statica, ma che invece considera la vita come un processo continuo, un flusso inarrestabile, immanente e mutevole, non controllato da un destinante trascendente. Tale regime di senso implica un’idea di unità, che si contrappone nettamente alla postura dominante in semiotica, disciplina che tende ad adottare un approccio analitico. Fin dalla sua etimologia, “analisi” indica lo scomporre un oggetto complesso, un tutto, in unità semplici. Per via di tale impostazione, che caratterizza non solo la semiotica ma più in generale la cultura occidentale, noi tendiamo a guardare il mondo riconoscendovi unità discrete che sono fatte oggetto del nostro sguardo, e rispetto a cui quindi ci poniamo in una relazione di separazione e di possesso. In altre parole, secondo Landowski, il nostro sguardo oggettivante e analitico scinde la complessità del mondo in oggetti discreti, di cui tentiamo di prendere possesso mediante la comprensione, ossia osservandoli e conoscendoli. Invece, il regime dell’aggiustamento, così come è formulato da Landowski alla luce della cultura orientale, postula un soggetto che non compie l’operazione di separare e possedere, ma che invece si definisce come parte integrante di un tutto in continuo divenire, di un processo dinamico:

Tutta la nostra cultura ci ha insegnato a vedere il mondo come composto di elementi discreti offerti al nostro sguardo oggettivante, e più precisamente di oggetti che hanno ai nostri occhi, in sé o in ragione delle loro relazioni, un significato e un valore determinati. Guidati come siamo da tale ottica, “vivere”, per noi, si riconduce, più o meno, a cercare indefinitamente di congiungerci con quegli oggetti di valore che consideriamo dotati di un valore positivo nell’ordine del bene, del bello o del vero, tentando di evitare gli altri o di disgiungerci da essi. [si tratta di] Una logica della *giunzione* [...]. Al contrario, lo sguardo sul mondo con il quale abbiamo a che fare non è più quello di un soggetto conoscente, distante dalle cose e che le congela nel loro essere in vista di prenderne cognitivamente o pragmaticamente possesso, ma quello di un soggetto in *unione* con il divenire di ciò che lo circonda, colto come totalità in movimento. (*ibidem*, pp. 43–44)

Questa diversa prospettiva può per Landowski cambiare radicalmente sia l'etica della semiotica, sia quella che anima la nostra vita. In effetti, Landowski preferisce al termine "etica" il termine *ecologia*, intesa come "ecologia del senso" (*ibidem*, p. 49)⁽³⁾. Si tratta di fondare in termini semiotici «un'altra pratica del senso: piuttosto che ridurre il mondo alle nostre categorie con la speranza di piegarlo alle nostre mire unilaterali, lasciar venire l'altro» (*ibidem*). Enfatizzando la distinzione tra *giunzione* e *unione*, Landowski mette in questione e scardina la definizione del soggetto tipica della teoria della narrazione greimasiana, proponendo un'idea di soggettività che potremmo definire *olistica*. Il concetto di *adesione*, in questa prospettiva, non si identifica con la *presa in carico*, da parte del soggetto che così ne risulta costituito, di un oggetto di valore, ma invece con un'idea di partecipazione al tutto, per cui il soggetto esiste solo in quanto parte di una realtà più ampia, con cui condivide una natura fluida e immanente. Questa prospettiva è coerente con la missione critica e liberatoria che Landowski (2025) attribuisce alla semiotica, che deve essere volta a individuare e promuovere regimi di senso e di interazione alternativi, che si distaccano da quelli dominanti a livello socio-politico.

Un concetto simile a quello landowskiano di *unione* è quello di *corrispondenza* così come lo propone l'antropologo sociale Tim Ingold, negli ultimi anni impegnato anche in un dialogo con la semiotica italiana⁽⁴⁾. Ingold (2021, trad. it. 2021) pensa la corrispondenza come modo di rapportarsi al mondo alternativo all'interazione e base per un cambiamento indispensabile a una vita *sostenibile*:

Se oggi il nostro mondo è in crisi è perché abbiamo dimenticato come corrispondervi, impegnandoci, invece, in campagne di interazione. Le fazioni pro interazione si confrontano tra loro, con identità e obiettivi già predisposti, trattando secondo modi che sono utili ai loro separati interessi, senza fare nulla per trasformarli. L'interazione è perciò una relazione *tra*, mentre la corrispondenza *procede in accordo* (*goes along*). Il problema è che ci siamo così fasciati nelle nostre interazioni con gli altri che non ci siamo più accorti di quanto, sia noi sia loro, procediamo insieme nella corrente del tempo. Come ho cercato di dimostrare, la corrispondenza riguarda i tracciati lungo i quali le vite, nel loro perpetuo

(3) Su questo concetto, v. sopra, capitolo introduttivo.

(4) V. ad es. Costanzo e Migliore (2026); Marrone (2024, pp. 188–192, 205–207).

dispiegarsi e divenire, si uniscono e al contempo si differenziano le une dalle altre. Questo passaggio dall'interazione alla corrispondenza comporta un fondamentale riorientamento: dall'*essere-tra* (*between-ness*) all'*essere-in-tra* (*in-between-ness*) di enti e cose. [...] In breve, tale cambio è condizione per un vivere sostenibile. (*ibidem*, pp. 9–10)

Da questa prospettiva, la vita sociale appare come una fitta e aggrovigliata rete di corrispondenze, ciascuna delle quali ha tre proprietà: è un processo (cioè è in divenire), ha un finale aperto (cioè non ha una conclusione prefissata) ed è dialogica (cioè richiede più partecipanti) (*ibidem*, pp. 11–12).

L'idea del dialogo non come semplice interlocuzione tra soggetti dotati di valori e scopi diversi ma come più profonda corrispondenza tra soggetti che sono parte di un tutto è un'idea centrale nell'approccio semioetico⁽⁵⁾. L'idea del dialogo che supera l'interlocuzione per diventare una corrispondenza più profonda si trova ad esempio in Volli (2008, p. 53), che sembra proporre a un'idea di *in-between-ness* (per certi versi simile a quella proposta da Ingold), formulata come *condivisione*:

... il significato originario [di “dialogo”] non va riferito in maniera semplicistica a un *logos* duale, a un raddoppiamento della parola: non duo–logo, ma piuttosto, seguendo l'etimologia corretta, *dia*–logos. È un *logos* “in mezzo”; [...] diviso o che separa. Il che è forse un ossimoro, dato che *legein* è mettere assieme. Unire dividendo, legare separando, un dire che sta in mezzo fra i parlanti, senza essere la parola di alcuno. L'ossimoro opposto (sul piano espressivo) e simile (su quello del contenuto) che ci permette di tentare una prima spiegazione in italiano è *condividere*. Si condivide qualcosa che non è di nessuno ma di tutti, che viene sì divisa e riferita alle “parti” in gioco, ma non è distribuita fra loro, resta a disposizione di tutti. Il parlare, la comunicazione, ha sempre questa natura di essere esposta a una pluralità, di prodursi *fra* parti.

Questa prospettiva può ricordare, almeno sotto certi aspetti, l'idea di sinechismo di Peirce, che postula una continuità, un'unione profonda tra gli esseri umani e tra questi e il mondo, cui abbiamo accennato nel capitolo precedente e su cui torneremo nel prossimo paragrafo.

(5) Cui la semiotica giunge anche grazie a uno stretto dialogo con la filosofia (cfr. ad es. Petrilli e Ponzio 2024; Ponzio 2009; Volli 2008).

3.3. *Empatia e eudaimonia*

Un ulteriore tipo di adesione è quello che si riscontra a livello affettivo, patemico. Da questo punto di vista, l'adesione si può interpretare in termini di empatia, di partecipazione a livello passionale. Questo tipo di prospettiva chiama in causa in maniera diretta il corpo, cui la semiotica, specialmente negli ultimi due decenni, ha riconosciuto un ruolo centrale in tutti i processi e fenomeni semiosi⁽⁶⁾.

Una formulazione rilevante in questo senso si trova in Landowski (2004). Mentre l'approccio generativo greimasiano alle passioni le interpreta sostanzialmente come condensazioni di programmi narrativi, Landowski, in contrasto con questa prospettiva, propone invece l'idea per cui le passioni si propaghino per contagio:

Come tutto ciò che può rientrare nel campo di un regime semiotico in cui l'emergere del senso non procede più dal riconoscimento di segni già repertoriati e che rinviano ad altro che se stessi, questo "sentire" impegna il corpo in un rapporto reciproco tra presenze immediatamente sensibili, aprendo allo stesso tempo la possibilità di rapporti di senso in cui l'intelligibilità passerà attraverso una intersomaticità così come attraverso una intersoggettività. Ciò suppone, tra l'altro, la possibilità di riconoscere al corpo il potere di significare, nella opacità che gli è propria, quello che il soggetto sta precisamente sentendo — e di significarlo non, come precedentemente, alla maniera di un contenuto cui corrisponderebbe qualche espressione codificata, ma facendolo sentire direttamente, senza mediazione esterna né rinvio ad alcun altro piano che se stesso — in una parola, per contagio. Così, ancor prima della minima interpretazione, accade che, di per se stesso, il rossore dell'altro ci faccia arrossire, o che il suo improvviso pallore ci faccia impallidire, d'angoscia per esempio, o di paura. Il lettore, in casi simili, non decodifica affatto i segni (che d'altronde nessuno ha voluto emettere) di questo o quello stato d'animo: al contrario, prova egli stesso

(6) Per quanto riguarda la semiotica strutturalista e post-strutturalista, il testo spartiacque in questo senso è di solito considerato Greimas e Fontanille (1991), da cui poi si sviluppa una corrente di pensiero che appare ancora molto vivace nel primo quarto del nostro secolo. Riguardo alla tradizione più vicina al pragmatismo, invece, si è notato nel capitolo introduttivo come la semiotica, già decenni fa, si sia posta in relazione diretta con la semeiotica, affermando con forza il legame tra corpo e semiosi, v. al proposito Petrilli e Ponzio (2024). Alcuni studi recenti e rilevanti su questo argomento sono Fontanille (2004); Violi (2008); Stano (2019).

questi stati, li sposa, li condivide almeno fino a un certo punto, nella misura in cui è dall'interno che giunge a conoscerli sentendo il sentire del corpo che ha di fronte. (*ibidem*, p. 91, mia traduzione)

Una idea simile è espressa da Gianfranco Marrone (2001, p. XXX) riguardo a passioni e valori collettivi: «alcune logiche di tipo macrosociale — da cui derivano i grandi sentimenti politici, le passioni collettive, i valori condivisi — sono omologabili a quelle preindividuali legate al corpo e alle sue procedure di percezione e di propriocezione». Da questo punto di vista, la comunità stessa, in certi suoi meccanismi, funziona come un corpo. Questa idea di una trasmissione delle passioni, che si propagano senza che vi sia in questo passaggio un vero e proprio meccanismo semiotico basato su funzioni segniche, ma invece una dinamica di tipo pre-semiotico, ci spinge a riflettere sul problema (semio-)etico che riguarda un tipo di soggettività che perde il suo carattere proprio per via di una profonda identificazione, innanzitutto corporea e sensoriale.

Riguardo a quest'ultima, hanno discusso ad esempio Patrizia Violi (2014, cap. 6) e Valentina Pisanty (2023) in relazione a siti e musei che hanno lo scopo di fare identificare i visitatori con le vittime di stragi e genocidi. A questo fine, tali enti mettono in atto strategie volte a dissimulare i dispositivi della rappresentazione per simulare un'esperienza il più possibile immediata dei traumi che intendono commemorare, allo scopo (ideologico) di manipolare il visitatore, che, proprio per via di un'esperienza che entra nella sua vita in maniera per così dire *diretta*, dovrebbe rifuggire da idee e comportamenti che potrebbero condurre al ripetersi degli eventi storici in questione. Per indicare questi ricordi che si innestano nell'io, pur non appartenendo in maniera diretta alla sua storia personale, si usa l'espressione *memorie protesiche*. Pisanty critica le strategie volte a creare memorie protesiche perché l'identificazione emotiva con le vittime può provocare danni e traumi vicari, senza per questo condurre necessariamente alla creazione o al rinforzarsi di una positiva postura etica e consapevolezza politica. Il problema principale, in questi casi, è dato proprio dal carattere (almeno apparentemente e fino a un certo punto) immediato, perché appunto corporeo e sensibile, dell'identificazione, che mira a annullare completamente la distanza fra sé e l'Altro (viviamo un'esperienza come se fossimo nei

panni, nella pelle, di qualcun altro). In questa situazione viene meno la capacità di guardare criticamente sia all'Altro che al dispositivo comunicativo (con tutte le sue premesse valoriali, i suoi scopi, il suo inevitabile veicolare un punto di vista particolare) che, come si diceva, fa di tutto per scomparire, per passare inosservato. Dunque, da una parte le premesse, le implicazioni etico-politiche e la componente discorsiva del dispositivo comunicativo vengono taciute, veicolando una trasmissione non trasparente e dunque eticamente questionabile di una certa ideologia, mentre dall'altra il soggetto dell'esperienza è spinto a una identificazione che non gli consente (o quanto meno gli rende difficile) l'adozione di una prospettiva critica, la quale implica necessariamente una distanza, una distinzione tra sé e l'Altro. Tuttavia, ci ricorda Pisanty, solo la prospettiva critica garantisce una posizione etica.

Il problema di questo tipo di identificazione è che essa va al di là dell'empatia, che invece, nella formulazione di diversi semiologi e semiologhe, costituisce un modello positivo di adesione nel senso di compartecipazione alla soggettività dell'Altro. Patrizia Violi (2014, p. 152) definisce con estrema chiarezza la differenza tra identificazione ed empatia: «mentre il coinvolgimento empatico si basa su una separazione dall'oggetto, che continua a essere percepito come diverso e distinto, nell'identificazione si assimila l'altro, annullandone l'alterità. Nelle dinamiche identificative si realizza una "appropriazione" dell'altro, si "diventa" l'altro in qualche misura».

Un'altra riflessione semiotica su questo tema si deve alla lettura di Francesco Galofaro (2022a) della filosofia di Edith Stein, in cui l'empatia ha un ruolo centrale, in quanto è posta alla base di un modello di interazione tra persone che si oppone ad altri modelli (fondati sulla strumentalità, sulla programmazione o sul contagio). Galofaro, appunto sulla base dell'etica steiniana, e più in particolare sul suo risvolto giuridico, letta anche alla luce della teoria landowskiana dei regimi di senso, mette in evidenza come l'empatia dà luogo a relazioni intersoggettive che poggiano sul riconoscimento dell'Altro come persona, con diritti e doveri. In questa prospettiva non vi è fusione tra il sé e l'Altro, ma appunto riconoscimento e soprattutto *reciprocità*. La persona, per essere tale, deve riconoscere empaticamente altre persone ed essere a propria volta riconosciuta, e questo fornisce una base per la comunità.

Anche la teoria landowskiana dell'unione si può interpretare come una teoria dell'empatia: mentre la giunzione implica un'oggettificazione, addirittura una reificazione dell'Altro, e mentre nel contagio vi è, almeno in qualche misura, una forma di identificazione (per cui partecipo al rossore dell'Altro pur non conoscendone o esperandone direttamente le cause), l'unione non è una forma di fusione con l'Altro, che implica la dispersione del soggetto, ma piuttosto una unione *tra* soggetti, basata sul loro riconoscimento reciproco. Per spiegare il rapporto di unione, Landowski (2004, p. 30) afferma che si tratta di una prospettiva che "animizza" l'Altro, anche quando questo non è una persona ma una cosa, cioè gli attribuisce un'"anima". L'anima è proprio ciò che rende l'Altro (qualunque esso sia) un soggetto. Nel rapporto di unione, i due soggetti non sono definiti a priori, ma il loro senso e valore scaturisce dalla loro interazione, in maniera dinamica, mai definitiva. Non vi è dunque una assiologia predeterminata che spinge all'azione, come suggerisce l'approccio generativo, ma piuttosto un processo continuo in cui l'azione e la significazione coincidono, in un perpetuo fluire, non dei programmi narrativi prestabiliti e poi eseguiti, ma piuttosto l'attualizzazione di potenzialità, la realizzazione di effetti che prima esistevano solo in potenza. Di conseguenza, la costruzione del senso implica un impegno profondo del soggetto rispetto all'Altro⁽⁷⁾.

Da questo punto di vista, risulta rilevante anche la riflessione di Richard Sherwin (2024), il quale osserva che la comunità neoliberista è caratterizzata dall'oggettificazione di sé e dell'Altro in un'ottica consumista, che si fonda sul desiderio e sulla scarsità dei beni. Questa tendenza ha la sua apoteosi nelle dinamiche della realtà di Internet: online la logica di mercato domina, ma il prodotto siamo noi, la nostra attenzione, e siamo spinti a agire sulla base della realizzazione dei nostri desideri e dei nostri interessi. A questa realtà, Sherwin oppone un modello di comunità etica che egli basa sull'*eudaimonia*. Le fonti di questo concetto vengono dalla cultura greca. Platone, nel *Simposio*, spiega che la persona amata interiorizza lo sguardo amorevole dell'amante e così arriva a comprendere il proprio valore infinito. E questo valore infinito è per Sherwin il corollario del senso di responsabilità e obbligo infinito che abbiamo nei confronti dell'Altro. Vi è dunque una continuità tra il soggetto e

(7) V. Ponzo e Galofaro (2026).

l'Altro, e, nell'antichità, tale continuità veniva chiamata "Eros" o "*daimon*". Sherwin afferma che il *daimon* è qualcosa che allo stesso tempo separa e unisce il sé etico e l'Altro, come un ponte sull'infinito. La comunità eudaimonica si fonda sull'amore, sul fatto di dividerlo: «Chi o cosa amiamo? Quale dio o *daimon*, quale personaggio esemplare o ideale emotivo riteniamo più sacro?» (*ibidem*, p. 106, mia traduzione). Questa condivisione deve essere la base per la costruzione di una comunità in cui le relazioni non siano impennate sulla scarsità dei beni, visti come oggetti di desiderio e contesi tra individui o gruppi in competizione, ma su una sovrabbondanza (di senso, di amore). Il *daimon*, dunque, lega il soggetto a qualcosa che lo trascende, che è infinito. Il soggetto si definisce in base al proprio *daimon*, che lo caratterizza proprio mettendolo in rapporto con questa dimensione trascendente, formulata in termini diversi attraverso diverse culture; in tutte le sue forme, però, «L'*eros* ci spinge e ci lega a ciò che è più sacro, a un eccesso perturbante e irriducibile che suscita meraviglia dentro e fuori» (*ibidem*, p. 110, mia traduzione).

Ciò conduce a un'idea del senso che scaturisce in maniera *epifanica*, termine usato da Sherwin, ma che in anni recenti è stato ripreso anche in altri contesti in semiotica, per definire un modello semiotico alternativo a quello tradizionale, in cui il senso emerge appunto in maniera improvvisa, inaspettata, apparentemente immediata, chiamando in causa il soggetto, che ne risulta profondamente investito. L'epifania del senso è stata studiata ad esempio in studi semiotici sulle culture religiose, nelle quali si riscontra con frequenza in testimonianze di conversione, ma anche in relazione alla riflessione semiotica sulla presa estetica, a partire da Greimas (1987). Questa idea di un tutto che si può soltanto intuire, o che si può cogliere in maniera fuggevole in rari momenti epifanici, si può correlare anche a un ulteriore concetto che proviene dalla cultura greca e che è stato rielaborato in ambito semiotico, vale a dire la *Khora*. Nel *Timeo*, Platone definisce la *Khora* come una matrice, un ricettacolo di ogni cosa, origine e fine, che qualunque tentativo di descrizione, sistematizzazione e specificazione tradisce, non potendola contenere. Kristeva (1974; 1980) e Derrida (1993) hanno ripreso questo concetto. Se quest'ultimo ha messo l'accento sull'ineffabilità di *Khora*, Kristeva l'ha associata alla dimensione *semiotica*, che precede la dimensione segnica e discorsiva (che Kristeva chiama *simbolica*),

in cui la totalità di *Khora* viene ordinata in categorie, in segni convenzionali, in sistemi sintattici⁽⁸⁾.

Le teorie di Landowski e Sherwin (così come le varie formulazioni su *Khora* e l'epifania del senso) hanno in comune il fatto di evocare una dimensione trascendente. Landowski parla di *anima*, Sherwin parla di *daimon* e di sacralità. Da questo punto di vista, l'adesione si può definire come l'atto di un soggetto che interagisce con l'Altro e, attraverso questa interazione, coglie una dimensione superiore, cioè è in grado di rapportarsi anche a una forma di infinito, di trascendenza. Proprio il senso di adesione a questo tutto, che si acquisisce grazie all'interlocuzione con l'Altro, definisce il soggetto.

Questo tipo di pensiero non può non richiamare alla mente il sinechismo di Peirce. Come si è notato nel capitolo precedente, questa dottrina della continuità non è esente dal postulare una dimensione vicina al sacro, nel senso di chiamare in causa categorie come quelle di immortalità dello spirito e perfino di divinità. Lo stesso Peirce, d'altronde, scrisse un saggio per dimostrare l'esistenza di Dio, e lo fece a partire dal concetto di *usement*, cioè una pratica di contemplazione, puro gioco in libertà, *rêverie* simile al fantasticare o alla presa estetica, una forma di meditazione che conduce a intuizioni a volte di grande rilievo per una successiva rielaborazione in termini scientifici o filosofici (Peirce 1998d). Da questo punto di vista, l'adesione prende la forma di un atto di abbandono all'esperienza epifanica che connette l'individuo con il Tutto, regalandogli bagliori di conoscenza.

3.4. Adesione e trasparenza nella semiotica della conciliazione

Il concetto di adesione è strettamente correlato alle questioni già trattate in precedenza, relative ai valori e alla soggettività. Si può infatti pensare come scelta, come presa in carico di valori, modelli o stili di vita, ma anche nei termini della modalità con cui ci si rapporta all'Altro, ci si identifica in una comunità, si condividono idee, significati, valori ed anche emozioni.

(8) Sul concetto di *Khora* e sull'epifania del senso, v. Ponzo (2020a; 2024a; in pubblicazione a). Sulla ripresa del concetto di *Khora* in prospettiva semiotica, v. anche Heritier (2023).

La riflessione sull'adesione chiama in causa anche il problema della postura del/la semiologo/a. La semiotica, si sa, ha una doppia anima. Da una parte, si configura come filosofia, dall'altra come disciplina applicativa e impegnata che, come si è visto nel capitolo introduttivo, si propone di svolgere un'azione "curativa". Questo però comporta una difficoltà, per esprimere la quale ci rifaremo a Peirce. Egli sostiene che la filosofia tocca questioni fondamentali ("sacre"), ma proprio per questo il pensiero filosofico deve elevarsi al di sopra di qualunque scopo pratico (Peirce 1998b, p. 29). Per Peirce (*ibidem*, p. 34), la filosofia del suo tempo si trova in uno stadio infantile proprio per la pretesa di trovare un'utilità concreta, di rendere migliore l'umanità. A tal proposito, occorre fare una scelta chiara e coerente: non si possono servire contemporaneamente due padroni, la teoria e la pratica, e ogni volta che intervengono i nostri desideri, anche i più nobili, perdiamo la giusta distanza che ci consente di far avanzare la conoscenza. Questa posizione di Peirce va compresa nel quadro della sua idea per cui la continuità non implica la transitorietà: i desideri appartengono al dominio del transitorio, delle cose che passano, mentre il risultato della pura scienza arriva alla verità, che non è transitoria. Ecco allora che anche la pura scienza finisce con l'avere delle ricadute pratiche e morali, ma lo fa con tempi e modi diversi. Da questa prospettiva, il ruolo di chi fa scienza assume allo stesso tempo un carattere di umiltà e un valore altissimo, di verità (*ibidem*, p. 41).

Questa idea contrasta con la prospettiva tracciata nel capitolo introduttivo di questo libro, che si vuole invece impegnata, rivestita di utilità in termini di ricadute sociali della ricerca. Una semiotica della conciliazione nel contesto culturale di questo primo quarto del ventunesimo secolo elabora e fa uso di una metodologia comune, che garantisce una condivisibilità dei risultati raggiunti. Il rigore metodologico dovrebbe costituire la prima garanzia del fatto di mantenere una distanza critica, un confine, rispetto al nostro oggetto di studio. Allo stesso tempo, tale approccio semiotico si deve basare su sincerità e trasparenza: non dobbiamo tacere al nostro interlocutore la nostra posizione. Essa naturalmente sarà anche opinabile, ma proprio la condivisione di una *langue* comune permetterà uno scambio onesto e sincero (nel rispetto del principio della parresia⁽⁹⁾), responsabile e aperto al confronto.

(9) Su cui v. capitolo introduttivo.

Questa esigenza di onestà e trasparenza, unita al principio dell'impegno, chiama in causa la stessa persona dello studioso o della studiosa. Da questo punto di vista risulta molto importante anche la costruzione del suo *ethos*, la quale non avviene in o mediante un singolo saggio, ma si costruisce nel nostro modo di fare il nostro lavoro (ricerca, didattica, *public engagement*), per cui l'integrità deve essere un principio fondamentale. Inoltre, a tal proposito, vorrei perorare la causa dell'uso della prima persona nella scrittura accademica, che, in nome di una convenzione ampiamente diffusa per un ideale positivista di oggettività, per molto tempo è stata bandita dal genere testuale del saggio scientifico. Questo recupero della prima persona dovrebbe essere interpretato non come un atto di egocentrismo o superbia, ma al contrario come atto allo stesso tempo di umiltà e di coraggio: esprimendoci in prima persona noi riconosciamo che non abbiamo la pretesa di dire qualcosa di universale o puramente obiettivo, ma che forniamo una lettura che corrisponde al nostro punto di vista, con tutti i suoi limiti, e di cui ci assumiamo la responsabilità, senza trincerarci dietro una terza persona che ci scherma. A mio parere, tra le pagine più belle tra quelle che hanno segnato la storia della nostra disciplina, ve ne sono proprio alcune scritte in prima persona, tra cui l'introduzione di *The Open Self* di Charles Morris (1948). Forse non è un caso che Petrilli e Ponzio (2024, pp. 42–43) citino proprio un lungo brano di questo testo come esempio dell'approccio che definiscono come *semioetica*⁽¹⁰⁾.

Una ricerca improntata alla semiotica della conciliazione, quindi, da una parte sposa la prospettiva della corrispondenza, cioè l'idea di una comunione profonda, illuminata dall'empatia verso l'Altro e verso il mondo, ma dall'altra rifiuta un'idea di adesione che coincida con l'identificazione, la fusione indistinta con l'Altro. Non può infatti rinunciare all'adozione di una prospettiva critica. Supportata da una metodologia rigorosa, tale ricerca individua con chiarezza il proprio punto di vista, e lo enuncia in maniera trasparente. Proprio il rigore metodologico rimane, almeno in questa fase dello sviluppo della nostra cultura, in cui di fatto corrispondenza e conciliazione — come purtroppo dimostrano anche i fatti di cronaca — sembrano piuttosto lontane dal sentire comune, la garanzia di avere un terreno comune su cui discutere, al

(10) Su questo punto, cfr. Ponzio (in pubblicazione b).

di là degli orientamenti, dei valori, delle credenze e degli interessi personali. Questo è un fattore importante nella costruzione e nel rinforzarsi non solo della comunità scientifica, ma anche dell'*ethos* di tale comunità di fronte al pubblico più ampio, costituendo il pilastro portante della sua credibilità.

SECONDA PARTE

CASI DI STUDIO

CAPITOLO IV

IL VALORE DELLA RESILIENZA E LA RISCOPERTA DEL *KINTSUGI*

ABSTRACT: Il *kintsugi* è un'antica tecnica giapponese che consiste nella riparazione di ceramiche rotte con lacca *urushi* (una preziosa resina estratta da un albero) e polvere d'oro. Nel periodo pandemico, il *kintsugi* è diventato molto celebre, entrando nella cultura di massa mediante innumerevoli rappresentazioni, descrizioni e reinterpretazioni che hanno attraversato diversi ambiti e media. Questo capitolo è dedicato allo studio della reinterpretazione del *kintsugi* in diversi generi testuali della nostra cultura. L'analisi semiotica sarà applicata per spiegare l'ampio successo del *kintsugi* specialmente negli ultimi anni, in relazione al valore della *resilienza*.

4.1. Il *kintsugi* nella cultura contemporanea

Si dice che in Giappone, alla fine del quindicesimo secolo, uno *shogun* ruppe una ciotola del tè che gli piaceva particolarmente e, per non doverla buttare, la inviò in Cina perché venisse riparata. La ciotola fu riassemblata con delle graffette metalliche, che lo *shogun* trovò brutte; così fece un secondo tentativo. Il nuovo restauro rese visibili le fratture e le crepe, valorizzandole con il colore e lo splendore dell'oro. Lo *shogun* era rapito dalla bellezza di quell'oggetto, aumentata invece che diminuita a causa della rottura. Ebbe così origine il *kintsugi*, una tecnica collegata alla filosofia *wabi-sabi*, la quale si basa sulla valorizzazione estetica dell'imperfezione, dell'incompletezza, dell'impermanenza e della naturalità (Wilkinson 2022; Orgad 2017, pp. 53–55)⁽¹⁾.

Negli anni 2000, il *kintsugi* è stato progressivamente riscoperto dalla cosiddetta cultura occidentale. La popolarità di quest'arte e della filosofia ad essa sottostante ha avuto un picco durante il periodo della

(1) Per ulteriori riflessioni sul *kintsugi*, cfr. Ponzo (2025).

pandemia da Covid-19, quando la parola *kintsugi* e le immagini correlate hanno raggiunto il grande pubblico e i media *mainstream*. La ragione principale di questo ampio successo risiede nel fatto che il *kintsugi* ha fornito una figura particolarmente efficace per esprimere il valore della *resilienza*. La parola *resilienza* era in quel periodo usata con grande frequenza nel discorso politico e culturale, con l'obiettivo di contribuire a gestire e superare la crisi. Così, il *kintsugi* è stato evocato in una pluralità di testi che, attraverso svariati media e generi testuali, condividevano l'idea che il trauma non potesse essere negato o cancellato, ma andasse superato mediante l'affermazione di un'identità rinnovata, che interpretasse le ferite, il dolore e la fragilità non come fattori di debolezza, ma come risorse per rafforzarsi e per giungere a una rinnovata autoconsapevolezza⁽²⁾.

Un'utile chiave di lettura dei discorsi sul *kintsugi* proviene dal loro confronto con i discorsi sulle catastrofi, ai quali la semiotica, così come numerose altre discipline umanistiche, ha dedicato molta attenzione in anni recenti⁽³⁾. Da questo confronto emerge subito una differenza: la caratteristica ricorrente del discorso sul *kintsugi* è di incitare alla speranza e alla positività, evitando di assumere un tono catastrofista. Un'altra differenza rilevante tra questi discorsi ottimisti e quello catastrofistico risiede nella loro rispettiva aspettualità temporale, cioè nel loro rapporto con il tempo. Infatti, la maggior parte dei discorsi catastrofisti sono basati sulla percezione dell'imminenza del disastro, che è visto come inevitabile e di conseguenza suscita timore, panico, disperazione e senso di impotenza di fronte a un pericolo che ancora deve manifestarsi in tutta la sua potenza e a cui non si può sfuggire. Al contrario, i discorsi che fanno uso della figura del *kintsugi* presentano una diversa aspettualità: cominciano dalla constatazione che la catastrofe è già in essere, e quindi sottolineano la necessità di reagire per superare tale situazione critica, che minaccia anche il futuro. Forse è proprio questo avere a che fare con un presente catastrofico che impedisce a questi discorsi di assumere un atteggiamento pessimistico (come invece fanno di solito i discorsi catastrofisti): ricorrendo al valore della resilienza, essi

(2) Sui concetti semiotici di figura e figurativizzazione, v. il lemma "figura" in Greimas e Courtès (1979) e Bertetti (2013).

(3) V. ad es. Idone Cassone, Surace e Thibault (2018); Chang (2006).

propongono, invece della rassegnazione e del terrore, un atteggiamento ispirato al coraggio e al desiderio di rinascita e rinnovamento.

In quanto segue, presenterò una breve analisi di un piccolo corpus di testi in cui il *kintsugi* funziona come una figura del valore della resilienza. Gli esempi coprono tre diversi generi testuali, per ciascuno dei quali tre campioni vengono presentati e discussi brevemente: la letteratura accademica e para-accademica⁽⁴⁾; la letteratura di self-help; testi narrativi multimodali (che integrano narrazione verbale e visiva). L'analisi è seguita da alcune riflessioni su come questa operazione di appropriazione e trasformazione della pratica tradizionale giapponese si possa interpretare, da un lato, come una mossa retorica e, dall'altro, come una forma di traduzione culturale, in cui il *kintsugi* entra a far parte di una semiosfera (Lotman 1984) che è diversa da quella in cui ha avuto origine, e assume così un significato specifico, legato al nuovo contesto. In questo senso, il *kintsugi* si può interpretare come la figurativizzazione del valore della resilienza, proposto come base di una forma di vita che dovrebbe permeare il comportamento sociale e culturale, specie nei momenti di crisi⁽⁵⁾. La specificità di questa forma è che, invece di proporre una regola rigida e stabile, promuove un'idea di flessibilità.

Agli inizi del Novecento, la filosofa Maria Zambrano sosteneva che la sua epoca era particolarmente povera di *metafore vive*, intendendo con questa espressione le metafore in grado di imprimersi nell'animo delle persone al punto di influenzarne e addirittura modellarne la vita (Zambrano 1987, p. 59). Da questo punto di vista, possiamo dire che la figura del *kintsugi* funziona come il tipo di metafora pensato da Zambrano, svolgendo proprio la funzione di fornire una base valoriale che possa incidere sul modo in cui le persone interpretano la propria vita, orientandone la prospettiva e le azioni.

(4) Con questo termine mi riferisco a testi i cui autori o autrici sono figure accademiche, a volte pubblicati su riviste scientifiche, ma in ogni caso destinati alla divulgazione della ricerca presso un pubblico più ampio, e dunque dotati di un linguaggio chiaro e comprensibile, non gravato da eccessivi tecnicismi, oppure ancora strutturati come commenti o interventi brevi invece che come saggi accademici con una struttura articolata.

(5) Fontanille (2015) definisce la forma di vita come un sistema di identificazione duratura, come un insieme di valori incarnati che strutturano e orientano tutto un progetto di vita.

4.2. La figura del *kintsugi* nei testi

4.2.1. Letteratura accademica

Può essere piuttosto sorprendente notare che il *kintsugi* è menzionato in un numero alquanto elevato di saggi accademici e para-accademici, dove viene evocato per descrivere metaforicamente situazioni critiche (ad esempio di discriminazione o difficoltà o disagio sociali, ecc.) e per promuovere cambiamenti sociali, politici o disciplinari. Ad esempio, è menzionato per parlare del riconoscimento sociale della sofferenza e del compito dello psicoterapeuta, dell'osservazione etnografica del problema della discriminazione delle persone con disabilità all'università, delle minoranze sessuali, ecc. In generale, il *kintsugi* è usato come figura della cura, della terapia e dell'inclusione.

De Bucquois, Depasse e Goldschmidt (2024, p. 16), ad esempio, sostengono che il *kintsugi* è «una metafora della resilienza». Più specificamente, propongono un confronto sistematico tra le fasi del processo di riparazione e quelle del processo psicoterapeutico di cura. La descrizione di ogni fase della tecnica del *kintsugi* è quindi parallela alla descrizione, sotto forma di testimonianza in prima persona, di un doppio processo terapeutico: uno riguarda la supervisione del terapeuta, sotto forma di formazione terapeutica, l'altro il lavoro del terapeuta con i pazienti, in particolare con le famiglie. Questi processi prevedono il riconoscimento di cicatrici, ferite e rotture, specialmente nelle relazioni interpersonali, e poi un lungo e paziente lavoro di ricostruzione. Il breve articolo di Patricia Lynn Dobkin (2022) si concentra invece sul problema della diffusione globale dei disturbi da stress post-traumatico tra i professionisti sanitari durante e dopo la pandemia. L'ampiezza di questo fenomeno lo rende una seconda epidemia che accompagna quella causata dal Covid-19, aggravando ulteriormente la catastrofe. Per descrivere la situazione e le sue possibili soluzioni, l'autrice utilizza la figura del *kintsugi*, seppur in modo meno esteso e sistematico rispetto a De Bucquois, Depasse e Goldschmidt (2024):

Sebbene i pregiudizi e le perdite dovuti alla pandemia siano deplorabili, è possibile raccogliere ciò che è rotto e uscire dall'esperienza integri.

Questa è la filosofia dietro l'antica arte giapponese chiamata *kintsugi*. Quando un pezzo di ceramica viene rotto, l'artista lo ripara con oro o argento. Di conseguenza, la ceramica diventa più bella rispetto alla versione originale. Possiamo adottare uno spirito *kintsugi* e così uscire più forti dalla pandemia? (Dobkin 2022, p. 255, mia traduzione)

Un terzo esempio è significativo perché collega la figura del *kintsugi* non solo con i concetti di cura e resilienza, ma anche con la proposta di cambiare l'idea corrente di normalità. Landy e Machado Gutierrez presentano infatti un progetto realizzato presso l'Università di Cuenca (Ecuador), con l'obiettivo di evidenziare la discriminazione delle persone con disabilità nella vita accademica e promuovere buone pratiche di coscienza, apertura e integrazione. “*Kintsugi*” è il nome di una performance artistica audiovisiva, in cui la tecnica giapponese viene evocata non solo come figura verbale, ma anche visiva, ad esempio attraverso la rappresentazione di volti frammentati. Nel discorso che presenta quest'opera, il *kintsugi* funziona esplicitamente come metafora ed è collegato al valore della resilienza:

Metaforicamente, facciamo appello all'apprezzamento delle cicatrici e così iniziamo a suturare legami fratturati tra istituzioni e persone. L'intervento include un video in cui si vede un piatto restaurato mentre si raccolgono testimonianze e riflessioni in contesti di violenza e discriminazione dovute alla condizione di diversità funzionale. Questo gesto rappresenta la resilienza e la rivendicazione di ciò che è stato considerato spezzato o sacrificabile. In un secondo momento, due studenti con disabilità installano una targa incisa con statistiche su disabilità e istruzione nella sala principale del museo dell'Università di Cuenca, mettendo così in luce le assenze e i limiti narrativi dell'istituzione... (Landy e Machado Gutierrez 2023, p. 26, mia traduzione)

L'opera “*Kintsugi*” si basa su teorie sociologiche e filosofiche, e in particolare sui concetti di normalizzazione e di “corpo docile” di Michel Foucault (1975). Ancora una volta, il *kintsugi* è una figura usata per rappresentare una prospettiva alternativa che valorizza la differenza e rifiuta le categorie rigide (come quella di “normalità”):

Il gesto artistico di “*Kintsugi*” ci invita a riflettere criticamente sulla “normalità” come nozione arbitraria, come un discorso storico–culturale costruito, in cui istituzioni (famiglia, Stato, Chiesa, università...), conoscenza (medica, legale, psichiatrica...) e pratiche convergono, con lo scopo di erigere corpi utili e disciplinati, omogeneizzare le differenze ed escludere coloro che, con i loro corpi, pratiche, idee o aspettative di vita, non rientrano in un canone. (Landy e Machado Gutierrez 2023, p. 27, mia traduzione)

Come mostrano questi esempi, nei saggi accademici e para–accademici degli ultimi anni, il *kintsugi* funziona con una certa frequenza come figura utile a mettere in questione idee e valori consolidati, come *normalità*, *perfezione* e *salute*, e così promuovere una prospettiva alternativa. Il ricorso alla figura del *kintsugi* fa quindi parte di un discorso accademico *impegnato*, cioè interessato non solo a questioni teoriche e metodologiche, ma anche (o principalmente) volto a ottenere risultati concreti per migliorare una situazione percepita come critica. Tale tipo di discorso rappresenta a pieno titolo quella postura positiva e anticatastrofista che, come si è detto, caratterizza l’interpretazione del *kintsugi* nella nostra cultura.

4.2.2. Letteratura di self–help

Nell’ampio e variegato panorama dei testi dedicati al benessere psico–fisico, alla *mindfulness* e all’auto–aiuto, c’è una produzione piuttosto ricca di libri, opuscoli, blog, siti web, ecc. in cui il *kintsugi* è proposto come pratica curativa. In questi testi, autori ed autrici che si definiscono psicologi, *life coach*, guide esoteriche e spirituali, esperti di culture orientali e così via, si rivolgono a un lettore modello oppresso dal peso del passato e da eventi traumatici che non è ancora in grado di elaborare. Questi esperti propongono così narrazioni, istruzioni, prescrizioni, consigli ed esercizi pratici per raggiungere una nuova soggettività, caratterizzata dall’unità, o più precisamente da una riunificazione armoniosa del sé, un’integrità che è il risultato di una composizione positiva di fratture precedenti. In questo discorso, le ferite del passato non sono viste come qualcosa da nascondere o cancellare, ma sono

invece valorizzate e mostrate come parte di un'identità rinnovata e più forte. In questa letteratura, il *kintsugi* è presentato in modi diversi. La sua storia culturale e le caratteristiche tecniche possono essere esposte e spiegate secondo diversi gradi di precisione: può essere suggerito come una pratica, come una tecnica descritta nei suoi diversi passaggi; oppure può semplicemente essere trattato come l'argomento di una storia leggendaria che fornisce un corollario figurativo alla parte più prescrittiva di un percorso di cura. Tuttavia, che il *kintsugi* sia proposto come un'azione materiale da compiere o semplicemente serva come punto di appoggio narrativo o iconico per spiegare o innescare un percorso prettamente interiore⁽⁶⁾, la sua funzione consiste in ogni caso nel favorire o accompagnare un processo di riparazione.

Il libro di Céline Santini⁽⁷⁾ (2018, trad. it. 2022) connette il *kintsugi* con il valore della resilienza fin dal titolo, rafforzando poi questa correlazione nelle prime pagine, in cui il *kintsugi* è presentato come una tecnica basata su una "filosofia":

Il libro che tenete tra le mani vi invita a scoprire e esplorare l'arte del *kintsugi* in tutte le sue sfaccettature. Questa antica tecnica, sviluppata in Giappone nel quindicesimo secolo, consiste nel riparare un oggetto rotto con l'oro, evidenziandone le crepe anziché nasconderle. La sua filosofia profonda, però, va ben al di là di una semplice pratica artistica: il suo simbolismo ci parla di guarigione e resilienza. (*ibidem*, p. 10)

Secondo Santini, il *kintsugi* può essere considerato come una forma di arte-terapia: in tal senso, quindi, non funziona soltanto come figura, ma anche come prassi, parte di una azione curativa concreta. Tuttavia, nella maggior parte della trattazione, il *kintsugi* viene usato come figura. Il libro è organizzato secondo una strategia simile a quella applicata da De Bucquois, Depasse e Goldschmidt (2024), per cui ciascun capitolo evoca una fase del processo del *kintsugi* (rottura, assemblaggio, attesa, riparazione, ecc.) e dedica un paragrafo iniziale alla descrizione della

(6) Sulla problematizzazione della distinzione tra azione materiale e immateriale nei discorsi e nelle pratiche che reinterpretano il *kintsugi*, v. Ponzio (2025).

(7) Céline Santini è una scrittrice francese, autrice di libri per bambini e di un blog intitolato "Esprit Kintsugi" (<https://esprit-kintsugi.com/>, ultimo accesso: 28/05/2026), esperta di *self-help* e *parenting*.

relativa fase della tecnica giapponese, per poi rivolgersi direttamente ai lettori (ad esempio con la formula ricorrente: “E voi?”, o con un ampio uso di verbi all'imperativo, specie nei titoli) prescrivendo una serie di esercizi per la guarigione interiore. Per esempio, i lettori sono invitati a svolgere esercizi di autoconsapevolezza, mettendo a fuoco le proprie qualità e i propri desideri, a praticare attività artistiche, fisiche o ricreative. Nonostante questo spiccato approccio pragmatico, è quindi evidente come, anche in questo caso, il *kintsugi* funzioni soprattutto come figura, più che come un fare: l'azione prende solo spunto dalla tecnica giapponese, ma poi si sposta verso diversi tipi di attività.

Il libro di Selene Calloni Williams⁽⁸⁾ (2023) enfatizza ulteriormente questo tipo di rappresentazione del *kintsugi*. Nella parte iniziale c'è la descrizione della tecnica tradizionale, che è riportata in quanto figura utile a comprendere la successiva proposta di un cammino di cura interiore che si articola a più voci, che si alternano nel corso della trattazione: quella dell'autrice che parla in prima persona e quella di un personaggio finzionale, Tomoe, la cui storia rappresenta la resilienza e la capacità di crescere e guarire. Il testo integra la narrazione con la presentazione di una serie di attività di meditazione e introspezione ispirate a varie tradizioni spirituali ed esoteriche, come l'alchimia, il buddismo, lo yoga, ecc.

Oltre a dichiarare a quali tradizioni spirituali ed esoteriche fa riferimento, l'autrice è anche esplicita nel descrivere la propria tecnica come una strategia di *storytelling*, che avvicina le pratiche tradizionali — legate ad esempio allo sciamanesimo e al racconto mitologico — alle tecniche di marketing usate nella cultura contemporanea:

Oggi lo storytelling è una strategia della comunicazione d'impresa attraverso la quale si crea una storia per un marchio che lo renda simpatico e indimenticabile ai consumatori. [...] Ma dove nasce lo storytelling e perché? L'arte dello storytelling prende avvio dalla consapevolezza che noi siamo narrazione e che la nostra sconfitta o il nostro successo dipendono strettamente da come raccontiamo noi stessi, la nostra storia. Il nostro futuro deriva dal nostro passato: costruiamo il domani sull'esempio di ciò che ci è già accaduto, reagiamo agli eventi sulla scorta delle emozioni

(8) Selene Calloni Williams è un'autrice italiana, sul suo sito web si definisce come esperta in psicologia, sciamanesimo, buddismo esoterico e yoga (<https://selenecalloniwilliams.com/>, ultimo accesso: 28/05/2026).

già vissute. E tutto questo passato, in verità, non è mai accaduto, non è oggettivo, è unicamente nella nostra narrazione. Modificare la narrazione è trasformare il passato e aprirsi a un nuovo futuro. Ogni nostra narrazione è costruita su di un modello narrativo e una struttura narrativa che chiamiamo “mito”. I miti raccolgono le forme originarie delle nostre esperienze sulla base delle quali modelliamo ogni nostro comportamento. Ciascuno di noi, vivendo, mette sulla scena della vita un mito e ciascuno di noi si riscatta, si libera, si risolve quando “vede” esattamente quel mito. [...] Lo storytelling, in origine, è certamente un’arte sciamanica. Gli sciamani di tutte le etnie e tradizioni del mondo fanno riferimento al mito per compiere i loro rituali. (*ibidem*, pp. 8–9)

L’autrice attribuisce quindi alla narrazione una natura fortemente poetica, cioè la capacità di costruire la realtà, sia quella passata, sia, di conseguenza, quella presente e futura, sulla base di modelli “mitici”. Questa prospettiva esalta la funzione della figura del *kintsugi* come uno degli elementi narrativi che innescano *un’azione* interiore orientata alla guarigione e alla crescita spirituale.

Anche il libro di Tomàs Navarro⁽⁹⁾ (2017, trad. it. 2018) comincia con una narrativa di finzione (“Il sogno di Sokei”, *ibidem*, pp. 7–10, la storia di un giovane ceramista giapponese che rompe il proprio capolavoro e poi supera la disperazione riparandolo con il *kintsugi* sotto la supervisione del suo maestro). Ciascun capitolo inizia poi con un breve richiamo alle diverse parti della storia, aggiungendo dettagli specie riguardo ai pensieri e alle emozioni di Sokei nelle differenti fasi della sua vicenda. La parte principale del testo è tuttavia un trattato o manuale sul dolore e su come superarlo, ispirato a un approccio psicologico descritto in termini chiari e comprensibili. Anche in questo caso, ci sono brani autobiografici in cui l’autore racconta le proprie esperienze in prima persona, che si alternano con parti più teoriche e con esortazioni all’azione mediante verbi all’imperativo.

Questi esempi hanno in comune l’uso del *kintsugi* come figura che serve a illustrare per metafora o similitudine un processo di guarigione interiore, ed è spesso inclusa in o accompagnata da narrative di finzione

(9) Psicologo, personal coach e scrittore spagnolo, v. ad es.: <https://giunti.it/blogs/in-primo-piano/intervista-a-tomas-navarro-lo-psicologo-che-parla-d-amore-e-cura-le-ferite-dell-anima?srsId=AfmBOop77AJ3AcCWK5uoUVBlaKp529eEU4FGEf3CY3RQOdxOLrpuKc-j> (ultimo accesso: 28/05/2026).

che aggiungono ulteriori livelli figurativi che, tutti insieme e combinati con frasi prescrittive e con l'esposizione di basi teoriche (filosofiche, spirituali, psicologiche, ecc.), cooperano strategicamente a persuadere il lettore a intraprendere specifiche azioni e ad adottare il valore di base della resilienza.

4.2.3. *Testi narrativi visivi*

Il *kintsugi* è presente anche nella letteratura per bambini e giovani, dove è per lo più integrato in testi narrativi, in cui il linguaggio visivo accompagna o addirittura sostituisce quello verbale scritto. Il messaggio di base trasmesso attraverso questi testi è sempre lo stesso e veicola il valore chiave della resilienza.

Un primo esempio è tratto dai fumetti. L'autrice italiana Federica Manfredi realizzò nel 2020 un fumetto intitolato "Kintsugi-heart" per partecipare al concorso europeo per la lotta contro la violenza contro le donne, nell'ambito della campagna europea "Step up!", coordinata da "Wave Network – Donne contro la violenza Europa", rete europea dei centri anti-violenza, realizzata in Italia dalla D.i.Re ("Rete Donne contro la violenza"), che riunisce numerose organizzazioni femminili che gestiscono centri e rifugi anti-violenza⁽¹⁰⁾. Il concorso richiedeva la «creazione di una eroina — Shero — che incarni i valori e le azioni della Convenzione di Istanbul sulla prevenzione della violenza contro le donne, raccontando una storia che possa ispirare altri/e a impegnarsi per trasformare la società e contrastare questo persistente fenomeno»⁽¹¹⁾. Manfredi, che si è classificata seconda, ha creato il personaggio di un'eroina il cui corpo mostra le tracce di ferite dorate, come se fosse stato riparato con il *kintsugi*, e il cui superpotere consiste nel saper guarire le anime delle donne vittime di violenza⁽¹²⁾.

Un secondo esempio è costituito da una storia illustrata per bambini, *L'ours Kintsugi* (de Changy e Schneider 2019). Il libro dà rilievo

(10) Traggo queste informazioni dal sito <https://www.kintsugimoderno.it/2020/05/07/federica-manfredi-il-kintsugi-nel-fumetto/> (ultimo accesso: 28/05/2026).

(11) <https://www.direcontrolaviolenza.it/step-up-concorso-crea-la-tua-s-hero-le-vincitrici/> (ultimo accesso: 28/05/2026).

(12) Alcune parti dell'opera di Manfredi si possono vedere qui: <https://squarcidisilenzio.wordpress.com/2020/05/18/federica-manfredi-art/> (ultimo accesso: 28/05/2026).

all'apparato visivo, riservando uno spazio piuttosto ristretto alle parole scritte che narrano la storia. Racconta la disavventura di un orso di nome Kintsugi, che un giorno, a causa della sua spavalderia, cade dall'alto di una montagna in un cespuglio di rose. Le sue numerose ferite iniziano a sanguinare, e il sangue raggiunge un ruscello, e quindi un lago, dove la bambina Kaori lo nota e risale il ruscello seguendo la rossa traccia, fino a raggiungere l'orso sofferente. Kaori usa i capelli dorati della sua bambola per ricucire la pelle dell'orso (dandogli così quello che potremmo chiamare un tipico "aspetto *kintsugi*"), ma questi è triste perché si sente brutto. Così, la bambina prende un po' di peli dal manto dell'orso e li cuce sul suo kimono, a sua volta macchiato con le gocce di sangue dell'orso. Vedendo la bambina con il suo kimono decorato, l'orso comprende la bellezza del rinnovato aspetto sia di sé che di Kaori. Una pagina conclusiva, priva della ricca componente visiva che accompagna la storia, spiega brevemente cos'è il *kintsugi*.

Un terzo esempio è fornito dall'albo *Kintsugi* di Issa Watanabe (2024), che utilizza esclusivamente il linguaggio visivo per narrare la storia di un coniglio, che perde qualcuno che ama (un uccellino, che progressivamente diventa incolore e poi vola via) e che vede il suo mondo crollare. Dopo un viaggio che lo conduce nell'abisso del mare, il coniglio torna a casa e inizia a ricostruire i suoi averi rotti, assemblandoli fantasiosamente in uno stile simile al *kintsugi*, finché non riporta in vita il suo piccolo mondo, sotto forma di un albero che vive in una tazza di tè derivata dalle parti della sua tazza e da quella del suo amico scomparso, di cui l'albero prende il posto. Nell'ultima pagina, viene citata una poesia di Emily Dickinson sulla speranza, e le parole scritte sono sormontate dall'uccellino, di nuovo colorato.

Questi tre esempi, se considerati nella sequenza proposta, rappresentano un'astrazione progressiva del *kintsugi*. Il ruolo dell'arte tradizionale giapponese è ovviamente figurativo, perché anche in questo genere testuale essa evoca il valore della resilienza che abbiamo identificato negli altri generi analizzati, ma allo stesso tempo il riferimento al *kintsugi* diventa meno articolato, meno argomentato. Il messaggio sottostante è piuttosto canalizzato attraverso l'esperienza estetica ed affettiva, che viene fortemente stimolata dalla componente visiva di questi testi.

4.3. Il *kintsugi* e il valore della resilienza

Il successo del *kintsugi* nella cultura contemporanea è dovuto al fatto di fornire una rappresentazione efficace di un valore ampiamente condiviso, la resilienza, che si correla a sua volta con il concetto di catastrofe. Massimo Leone (2018) osserva che nella cultura occidentale, a partire dai Greci e dai Romani, tale concetto è simboleggiato per eccellenza dall'immaginario del vetro rotto. Quest'ultimo fornisce una figura efficace per comunicare il senso della catastrofe come evento inevitabile e irreversibile su un asse temporale lineare. Tale prospettiva è tuttavia rovesciata dal Cristianesimo. In questa tradizione religiosa si trovano ad esempio alcuni santi, come Santa Brigida, cui è attribuito il potere di aggiustare i cocci di vetro o ceramica riportando gli oggetti rotti alla loro integrità. La dimensione del miracolo introdotta dal Cristianesimo attenua l'idea dell'ineluttabilità della catastrofe ereditata dalla cultura antica e consente un margine di speranza, per mezzo di una soluzione che tuttavia si pone al di là della possibilità di controllo dell'essere umano e dipende invece dall'intervento di un'entità soprannaturale. L'immaginario e l'iconografia della riparazione prodigiosa sono frequenti nel Medioevo⁽¹³⁾, mentre, secondo Leone (2025), l'età moderna tende a rappresentare questo processo dal punto di vista di una continua precarietà, in cui la grazia, invece di ripristinare la forma precedente, rivela la possibilità del significato proprio nei frammenti e nella loro scomposizione. In effetti, il frammento e la complessità irriducibile del reale sono temi molto frequenti in tanti settori della nostra cultura, anche nelle sue declinazioni secolarizzate: li si riscontra per esempio facilmente nel discorso filosofico, artistico, poetico, ecc.

Questo immaginario che arriva a noi dalla cultura antica e dal Cristianesimo è sicuramente un fattore importante da tenere in considerazione nello studio della reinterpretazione del *kintsugi*. Da questo punto di vista, i testi che qui sono stati analizzati sembrano essere del tutto coerenti con la sensibilità moderna. Né la catastrofe della rottura né il

(13) Questo non significa che l'idea dell'aiuto miracoloso in caso di crisi o catastrofe sia stato superato durante l'età moderna, si pensi ad esempio all'importanza e alla persistenza e pervasività della tradizione dell'offerta di ex voto come richieste di grazie o ringraziamento per grazie ricevute. Per un'analisi semiotica della cultura degli ex voto, cfr. Ponzo (2020b); Ponzo, Kubas e Papasidero (2022).

processo di ricostruzione assumono toni apocalittici o prodigiosi, ma sono descritti come parti di un flusso continuo, una catena infinita di cambiamenti continui che caratterizza la vita. Affrontare e accettare questo stato di cambiamento continuo e sapersi adattare è il cuore del valore della resilienza, un principio di vita che appare fondamentale nei discorsi che circolano nella semiosfera in cui viviamo. Per inquadrare questo valore risultano particolarmente calzanti i concetti di *aggiustamento* e *unione* proposti da Landowski (2012, trad. it. 2014). Come abbiamo già osservato, entrambi questi principi si legano da una parte alla presa di coscienza dell'impermanenza e della finitezza degli esseri e del mondo, e dall'altra all'adozione di una prospettiva flessibile che tuttavia non perde il senso della «persistenza dell'essere attraverso i suoi cambiamenti» (*ibidem*, p. 45). Da questa prospettiva, la catastrofe, intesa come momento di discontinuità, non implica un momento di cesura o una perdita di senso, ma è parte di un divenire e dunque non distrugge né mette in questione il significato della vita.

Il *kintsugi*, evocato in innumerevoli testi della cultura contemporanea, propone esattamente questa prospettiva (non stupisce d'altronde che lo stesso Landowski trovi ispirazione nella cultura giapponese, riferendosi all'espressione "*shikata ga nai*"). In effetti, questa tecnica tradizionale fornisce proprio un esempio, pragmatico ma anche figurativo, di questa attitudine all'aggiustamento, all'adattarsi attivamente al corso della vita. Il *kintsugi* dimostra che, lungi dall'essere un processo di accettazione passiva, questo regime di senso implica un lavoro che è attivo, tenace, costante e delicato. Questo tipo di prospettiva del divenire è particolarmente vicino a una sensibilità che rifugge ciò che appare come eccessivamente statico, rigido, fisso. Per questo, come si è detto, la figura del *kintsugi* risulta particolarmente efficace in discorsi che mettono in questione l'idea di normalità.

Allo stesso tempo, l'aspetto normativo è rilevante specialmente quando il *kintsugi* è presentato come una pratica che implica un insieme di regole, che vanno apprese e poi applicate in maniera rigorosa per ottenere un certo risultato. Come ho argomentato altrove (Ponzo 2025), le azioni proposte dai discorsi sul *kintsugi* si possono inquadrare sia come una *tecnica*, vale a dire come un insieme di azioni materiali, ben regolamentate e consolidate in una tradizione (Mauss 1936), sia

come un insieme di azioni immateriali, connesse soprattutto all'idea della *contemplazione*. Quest'ultima si lega da un lato alla *presa estetica*, un'esperienza di ammirazione e meraviglia di fronte al bello, e dall'altro alla *meditazione*, un'azione di tipo spirituale o mentale che generalmente si basa sul *raccoglimento* (Ponzo 2023a), per ottenere effetti positivi di consapevolezza e guarigione interiore. Di conseguenza, nel caso del *kintsugi* non è possibile ritenere azione e contemplazione come due termini dicotomici, ma piuttosto come i poli di un *continuum*. Il successo del *kintsugi* nei discorsi contemporanei è dato proprio dal fatto che riesce a concretizzare, materializzare qualcosa di astratto, come un valore — quello della resilienza —, che viene incarnato in una struttura narrativa, orientandola moralmente e proponendo così un modello di pensiero e comportamento imitabile. Inoltre, la figura del *kintsugi* è particolarmente efficace perché permette di correlare azioni immateriali (come ad esempio la presa di coscienza o la cura interiore) a una tecnica materiale che ha per oggetto qualcosa di concreto (un artefatto di ceramica, ad esempio). Poco importa, in fondo, ai fini dell'efficacia di questo discorso, se questo oggetto materiale esiste, è davvero presente e manipolato, o è solo raffigurato o addirittura soltanto immaginato.

In altre parole, il *kintsugi*, così come è presentato nei testi considerati, è una figura che rende il dolore narrabile, che gli conferisce un senso. Allo stesso tempo connette la guarigione interiore a una *tecnica*, e questa concretizzazione la rende più facile da affrontare (Ponzo 2025). Da questo punto di vista, il *kintsugi* può essere definito come una *semi-tecnica*, ossia un fare che determina gli effetti di senso per i quali è compiuto. Il termine *semi-tecnica* è stato introdotto da Francesco Galofaro (2017), che prende spunto dalla nozione di *fenomenotecnica* di Bachelard (1934) e la sviluppa poi in un saggio dedicato al tema della preghiera:

... il corpo è l'elemento fondamentale di una semi-tecnica [...] Come nota Bachelard, le scienze di laboratorio non si limitano a osservare, ma producono i fenomeni che intendono studiare; il discorso scientifico non si presenta quindi come una fenomenologia, ma come una fenomenotecnica. Allo stesso modo, osservo che nella vita sociale si danno un insieme di pratiche che non si limitano a osservare, ma producono il senso cui aspira chi le compie e che permettono a costui di costituirsi in quanto soggetto. A rigore, dunque, non si tratta solo di semiotiche,

ma di semiotecniche [...]. In particolare, nel caso della preghiera e della meditazione, operando sul corpo, sulla propriocezione e sulla postura, è possibile produrre significati spirituali ai quali l'orante, il mistico e l'asceta aspirano. (Galofaro 2022b, p. 135)

In definitiva, quindi, una delle ragioni dell'attrattiva del *kintsugi* risiede nel suo stretto rapporto con la materia e con il corpo, ossia nel fatto che propone di ricorrere a qualcosa di incarnato per spiegare e superare non solo ferite fisiche, ma anche quelle ferite invisibili e immateriali, che, proprio per la loro natura inafferrabile, possono essere ancora più difficili da affrontare. In questo modo, il *kintsugi* fornisce un supporto figurativo ben codificato che può coinvolgere o meno azioni materiali, ma che porta comunque a un effetto positivo sul soggetto e sulla sua integrità.

Nella semiotecnica specifica del *kintsugi* come pratica di guarigione interiore, una caratteristica fondamentale è la *visualizzazione*. In effetti, non solo il *kintsugi* ha caratteristiche visive molto riconoscibili, ma dimostra di avere il potere di innescare il cambiamento principalmente come figura, cioè funzionando come una similitudine o una metafora che aiuta a concentrarsi — cioè a visualizzare — la situazione critica che porta alla rottura, lo stato attuale della persona e il processo di riparazione da eseguire. Quest'ultima riguarda principalmente azioni immateriali, come esercizi di meditazione o visualizzazione interiore, o azioni curative che non hanno nulla a che fare con la tecnica tradizionale del *kintsugi* (come scrivere elenchi dei propri punti di forza e debolezza, o svolgere esercizi fisici). In ogni caso, l'evocazione di un oggetto materiale, o l'elemento visivo caratteristico delle linee dorate delle ferite riparate, si rivela molto efficace, specie perché aiuta a superare la dicotomia tra corpo e spirito, anch'essa antico retaggio ancora presente nella nostra cultura, postulando e favorendo invece la loro unione armonica.

Una dinamica piuttosto simile può essere rilevata in altre tecniche. Bianca Terracciano (2020), ad esempio, propone uno studio semiotico del karate, anch'esso basato su un'unione indissolubile tra corpo e spirito: il karateka deve essere come un bastone di bambù, «forte e nodoso all'esterno, vuoto e imperturbabile all'interno» (*ibidem*, p. 163). Anche

Terracciano, quindi, prende in considerazione un caso di traduzione interculturale di una tecnica giapponese, e lo fa considerando il karate come una specifica forma di vita, in cui si incarna un sistema complesso di valori. Sottolinea inoltre con forza l'importanza del corpo, del processo di incarnazione, che è fondamentale per la manifestazione e la trasmissione di questa forma di vita e dei relativi valori.

La riflessione sulla contemporanea reinterpretazione del *kintsugi* ha messo in luce un insieme di tensioni. Tale reinterpretazione colloca infatti il *kintsugi* tra etica ed estetica, correlandolo a un'idea specifica di bellezza (basata su imperfezione e cambiamento), ma allo stesso tempo anche a un modello di comportamento (basato sulla flessibilità, l'adattabilità e l'accettazione serena dell'imprevedibilità della vita). Questo carattere estetico ed etico insieme è evidente se si considera la centralità del ruolo del corpo nei discorsi e nelle pratiche considerati.

Dal punto di vista etico, si nota una tensione tra la necessità di una regola, di una struttura (narrativa e quindi teleologica), e l'ideale dell'adattamento al cambiamento permanente, alla flessibilità. Questa tensione probabilmente è legata al valore della resilienza nella nostra cultura. In effetti, il discorso del *kintsugi* fa parte di un insieme più ampio di discorsi sulla resilienza che sono pensati per affrontare una catastrofe avvenuta, una crisi che si sta vivendo e quindi deve essere superata. La resilienza implica sapersi servire di tutte le risorse disponibili, combinarle e usarle nel momento in cui sono più necessarie alla ripresa. Non sorprende, quindi, che l'accettazione serena dell'impermanenza e la pianificazione di un percorso di recupero lungo, costante e ben strutturato si integrino in questi discorsi basati su un bisogno concreto di stimolare la resilienza.

Il problema, tuttavia, è che, come sottolinea Leone (2025), la situazione di precarietà, della possibilità dell'imminente catastrofe, diventa un tratto endemico della cultura contemporanea. Questo richiede nuove risorse concettuali per favorire la resilienza. Ciò è reso evidente dalla pluralità di visioni del mondo filosofiche, spirituali, religiose, alternative, ecc. che vengono proposte al vasto pubblico per far fronte a questo senso di precarietà e frammentazione. Il senso di frammentazione è la chiave principale per comprendere il recente successo del *kintsugi* nei discorsi occidentali: il tema del sé frammentato ha

attraversato il ventesimo secolo ed è ben vivo anche in questo secolo⁽¹⁴⁾. In questo contesto, il *kintsugi* possiede un potere retorico straordinario in quanto fornisce una figurazione di questa questione dotandola di una connotazione visiva immediata, al punto da diventare uno stile a cui la cultura occidentale può alludere più o meno esplicitamente, facendone però scaturire facilmente un significato ormai ampiamente condiviso.

Attraverso questa estetica specifica, un valore etico di riparazione e resilienza viene trasmesso in modo estremamente efficace. Se la filosofa spagnola del ventesimo secolo María Zambrano, citata all'inizio di questo capitolo, ha segnalato l'assenza o la scarsità di *metafore vive* nel suo tempo, fenomeni come la diffusione della figura del *kintsugi* in una pluralità di generi testuali portano a ipotizzare che, nel ventunesimo secolo, le metafore vive siano effettivamente presenti nella nostra cultura, incarnando in modo efficace specifici valori. Queste *metafore vive* sono in effetti indispensabili per concretizzare i valori astratti e renderli *agibili*, cioè comprensibili e realizzabili nella vita concreta.

(14) Cfr. sopra (Cap. 2, Par. 2).

CAPITOLO V

SENZATETTO: PERSONE COME MONUMENTI

ABSTRACT: La figura del senzatetto rappresenta un tipo di soggettività peculiare, che si definisce come campo di tensioni. Da un lato, infatti, non può o non vuole enunciare un'identità stabile, correlata a uno specifico luogo di vita, cosicché la sua casa diventa di fatto il suo corpo, esposto in un regime di visibilità pubblica. Dall'altro, il suo aspetto generalmente lo caratterizza immediatamente, sancendo spesso un'esclusione più o meno radicale dall'interlocuzione con i soggetti che godono di un pieno riconoscimento del loro status sociale. Come spesso accade, tuttavia, l'esclusione pone al di fuori, ma allo stesso tempo anche al di sopra o al di là del sistema sociale. Tale carattere è spesso sottolineato nei testi (come romanzi e canzoni) con cui la nostra cultura raffigura i senzatetto. Si delinea dunque una distinzione tra ruolo sociale e ruolo culturale: se il ruolo sociale del senzatetto, almeno fino a ora, è stato per lo più paragonabile al *rumore*, non si può dire lo stesso a livello culturale, in cui invece a questo ruolo tematico viene tendenzialmente riconosciuta una propria voce. Forse anzi il riconoscimento culturale può essere uno stimolo anche per un maggior riconoscimento sociale.

5.1. Enunciabilità e visibilità della persona senzatetto

Il censimento ISTAT “Popolazione residente e dinamica demografica” del 2021⁽¹⁾ registra più di 96 mila persone come “senza fissa dimora/senza tetto” in Italia. Oltre che popolare strade, piazze e giardini delle principali città italiane, i senzatetto sono stati e continuano ad essere i protagonisti di numerosi racconti, romanzi e autobiografie. Un esempio

(1) <https://www.istat.it/it/files//2022/12/CENSIMENTO-E-DINAMICA-DEMOGRAFICA-2021.pdf> (ultimo accesso: 28/05/2026).

recente è il romanzo autobiografico di Janek Gorczyca (2024), che inizia con le parole: «Questo sarà un breve racconto di mia esperienza sulla vita per la strada» (*ibidem*, p. 13) e che ha avuto una buona risonanza mediatica⁽²⁾. Un altro esempio interessante è quello del romanzo di Enrico Dal Buono (2020) e della sua promozione pubblicitaria. Per lanciare il suo romanzo, l'autore ha giocato proprio sull'identità visiva del clochard: si è vestito come uno di loro e ha trascorso una giornata per le strade, diffondendo poi il video di tale esperienza⁽³⁾. Anche al di fuori della letteratura il senzatetto è una figura molto presente nella nostra cultura, si pensi ad esempio alla famosa canzone "Piazza Grande", interpretata da Lucio Dalla, o a varie iniziative nel mondo dell'arte. In questo ambito, occorre citare il caso di "Homeless Jesus", una scultura presente in circa 50 copie nel mondo⁽⁴⁾, mentre un esempio italiano recente è la mostra "ClocharDomus l'Arte per i Clochard", a cura del CAUS (Centro Arti Umoristiche e Satiriche) giunta nel 2024 alla sua quarta edizione e allestita nella galleria Umberto I a Torino tra il 15 ottobre e il 3 novembre. Con questa mostra, 43 artisti hanno cercato di sensibilizzare la cittadinanza e le istituzioni al problema dei senzatetto, specialmente alle porte dell'inverno, esponendo opere ispirate agli umili oggetti che accompagnano la loro vita in strada e ai loro animali da compagnia, cani e gatti. La mostra, tuttavia, ha subito due diversi atti di vandalismo⁽⁵⁾. Come spiegare questa tensione che ruota attorno alla figura del senzatetto, spesso marginalizzato nella vita quotidiana, ma messo al centro nella letteratura e nell'arte? Che tipo di soggetto o persona è il senza tetto e come si rapporta con la comunità?

Il riconoscimento dello status legale e sociale di un soggetto passa attraverso la possibilità di enunciarne ufficialmente alcuni dati, come

(2) Secondo *Attribune*, ad esempio, «è uno dei casi editoriali dell'anno», mentre l'*Internazionale* lo definisce «Il miglior esordiente di cui non avete mai sentito parlare» (<https://www.atribune.com/editoria/libri/2024/07/storia-di-mia-vita-esordio-letterario-scrittore-vagabondo-janek-gorczyca/>; <https://www.internazionale.it/opinione/giuseppe-rizzo/2024/06/07/storia-di-mia-vita-janek-gorczyca>, ultimo accesso: 28/05/2026).

(3) <https://www.milanotoday.it/video/scrittore-clochard-enrico-dal-buono.html> (ultimo accesso: 28/05/2026).

(4) <https://www.santegidio.org/pageID/51569/langID/it/Jesus-Homeless.html> (ultimo accesso: 28/05/2026).

(5) <https://torinocronaca.it/news/cronaca/393921/porta-palazzo-rubata-un-opera-d-arte-alla-mostra-dedicata-ai-senzatetto.html> (ultimo accesso: 28/05/2026).

nome e cognome, data e luogo di nascita (che sono ad esempio i dati che costituiscono il codice fiscale, con cui appunto si codificano le persone fisiche nel nostro sistema). Altro dato fondamentale è avere e dunque dichiarare un luogo di residenza, che garantisce al cittadino un legame sociale con il territorio e l'accesso a una serie di diritti e servizi. In particolare, la residenza anagrafica (ossia l'iscrizione presso l'anagrafe di un comune) rappresenta un diritto del cittadino, che a sua volta garantisce l'esercizio del diritto al lavoro (consentendo l'iscrizione al Centro per l'impiego e l'apertura di partita IVA), del diritto alla difesa, all'assistenza sociale e al welfare, e del diritto di voto⁽⁶⁾. Per l'iscrizione anagrafica, il fatto di non disporre di un'abitazione è di fatto irrilevante. La residenza si può stabilire infatti nel luogo del proprio domicilio, che il Codice Civile definisce come il luogo in cui la persona «ha stabilito la sede principale dei suoi affari e interessi» (art. 43) e che, in assenza appunto di un'abitazione, potrebbe coincidere, ad esempio, con il «portico del palazzo sotto il quale la persona passa abitualmente la notte, bar presso il quale consuma i pasti», o ancora con la sede di servizi sociali, comunità religiose o altre strutture assistenziali di riferimento, qualora tutte le parti interessate siano d'accordo. In mancanza di un domicilio identificabile, l'iscrizione sarà presso il comune di nascita.

La Costituzione stabilisce che «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» (art. 3). Nel giugno 2024, la Camera dei Deputati ha approvato all'unanimità una proposta di legge per l'estensione del diritto al medico di base alle persone senza fissa dimora e prive della residenza anagrafica in Italia o all'estero⁽⁷⁾. Questa legge — e il discorso mediatico che ha accompagnato la sua approvazione — è un esempio che dimostra quanto, ancora a una distanza

(6) <https://www.avvocatodistrada.it/materiali/sentenze-e-leggi/diritto-alla-residenza-anagrafica/> (ultimo accesso: 28/05/2026).

(7) <https://www.agi.it/politica/news/2024-06-26/approvata-legge-per-medico-di-base-per-i-senza-fissa-dimora-26927700/> (ultimo accesso: 28/05/2026).

cronologica rilevante rispetto alla Costituzione, sia presente oggi il problema di non disporre di un'iscrizione a un luogo di residenza e, più in generale, di non avere un posto per sé, che sia un'abitazione, una dimora, un domicilio.

Infatti, nonostante, come si è detto, la mancanza di un'abitazione stabile non costituisca un impedimento formale ad avere una residenza, il fatto di avere un domicilio e un posto dove abitare è comunque un fattore molto importante nella definizione dello status del soggetto, non solo nella vita sociale e quotidiana, ma anche nello stesso discorso della legge. Per quanto riguarda quest'ultimo, si può notare per esempio che, sempre per la Costituzione, «Il domicilio è inviolabile» (art. 14). Inoltre, l'art. 47 stabilisce che la Repubblica «Favorisce l'accesso del risparmio popolare alla proprietà dell'abitazione». La casa è dunque pensata come spazio privato, inviolabile, preferibilmente posseduto, cioè proprietà privata. Tale valorizzazione contrasta fortemente, anzi addirittura stride, con lo status di una persona che magari ha una residenza formale registrata all'anagrafe, ma di fatto si trova a vivere per strada, o a gravitare attorno a dormitori in cui può rimanere per periodi limitati (Porcellana 2019), senza disporre di uno spazio per sé.

In contrasto con il regime del possesso di una porzione di spazio privato, protetto, individuale e inviolabile, valorizzato positivamente, il regime della vita di un soggetto senza casa risulta per contrasto marcato disforicamente. Questa marca disforica si può identificare in due fattori principali: il primo è dato dalla mancanza di un chiaro ancoraggio spaziale, che fa sì che il soggetto sia in una condizione di perpetuo movimento, ma un movimento non direzionale, non orientato, un *vagare* senza meta da un luogo all'altro senza mai potersi fermare. La casa è un posto in cui *poter stare*, rimanere. Questa connotazione è evidente ad esempio in alcuni dei termini che derivano dal latino per indicare appunto la casa, in particolare *dimora*, e la sua forma verbale *dimorare* (dal latino *demorari*, trattenersi, indugiare)⁽⁸⁾, e in lemmi come *magione*, *mansione*, o il francese *maison*, dal latino *mansio*, e dalla forma verbale *manere*, rimanere (Rykwert 1991, p. 52).

Il secondo è dato da un regime di visibilità pubblica, estrema, caratterizzato da una costante esposizione del soggetto, che non si può sottrarre

(8) <https://www.treccani.it/vocabolario/dimorare/> (ultimo accesso: 28/05/2026).

allo sguardo della collettività perché non ha un proprio spazio privato, e dunque inviolabile, dove *poter stare*. Anche in questo caso, studi etimologici hanno messo in rilievo il contrasto tra la casa (*domus*) come spazio chiuso, interno, e il fuori (*foris*), separato dalla porta e costituito dal mondo esterno, estraneo e potenzialmente ostile (Benveniste 1969, trad. it. 1976, p. 241). La natura privata, segreta, della casa è un fattore trasversale a molte culture⁽⁹⁾ e, nel caso della cultura occidentale, si esprime a livello visivo grazie non solo alla conformazione della casa stessa, delimitata da muri generalmente saldi e solidi, ma anche grazie alla presenza di dispositivi di chiusura e di velamento, tra cui in primo luogo la porta⁽¹⁰⁾, ma anche tende, veneziane, persiane, tapparelle e così via, che sottraggono il corpo e porzioni significative della vita degli individui allo sguardo altrui.

L'assenza di una casa nega quindi al soggetto la dimensione della segretezza e dell'intimità, costringendolo a un prolungato stato di esposizione allo sguardo altrui, senza possibilità di nascondimento, di ritiro, e senza la possibilità di permanere, indugiare in una posizione nello spazio che corrisponda a uno spazio individuale, soggettivo, privato e ben delimitato.

5.2. Il non-abitare e il corpo-casa

Molti filosofi hanno sottolineato l'importanza del rapporto con lo spazio nella definizione dell'identità dell'individuo, nel modo con cui questo interpreta se stesso, gli altri e il mondo. Il problema del rapporto tra sé, corpo e spazio è stato molto rilevante negli approcci esistenzialisti e fenomenologici, e ha coinvolto anche critici e teorici dell'architettura, geografi, sociologi, e naturalmente anche semiotici.

In questo tipo di prospettiva, l'identità dell'essere umano dipende dal suo rapporto con il suo spazio esistenziale, cioè con i luoghi che abita, cui appartiene, con i quali si identifica anche grazie a sistemi di segni, che possono essere forniti dall'architettura e dall'arte (Norberg-Schulz 1981). Spazio esistenziale per eccellenza è quello della casa, che in alcune formulazioni non coincide necessariamente con una costruzione come la intendiamo di solito, ma può essere più genericamente

(9) Si vedano ad esempio le osservazioni di Bourdieu (1972) sulle case cabila.

(10) Su sensi e valenze della porta, v. Caprettini (1975); Burgio (2023).

un *focolare* (Rykwert 1991, p. 51). Questa distinzione appare particolarmente sviluppata per esempio nella lingua inglese, in cui il termine *house* indica uno spazio costruito, fabbricato, mentre *home* si correla invece a un punto di inizio e un centro, un punto focale, un riparo e un rifugio dai pericoli, il luogo della cucina e della consumazione del cibo, del riposo, della famiglia (*ibidem*, pp. 51, 54; Ingold 1995, p. 133)⁽¹¹⁾.

Numerosi studi hanno messo in evidenza il rapporto tra la struttura e la semantizzazione della casa con più ampie strutture cosmologiche, ma anche con l'immaginario poetico, si pensi ad esempio allo studio di Bachelard (1957) sulla *rêverie* connessa alla casa, al suo rapporto con l'io poetico e con l'universo, ma anche allo studio etnografico della casa nella cultura cabila di Pierre Bourdieu (1972). Quest'ultimo è interessante anche perché mette in evidenza un tratto particolarmente ricorrente, ossia il confronto tra la casa come spazio semanticamente organizzato e il corpo umano.

In filosofia e in semiotica, al corpo è riconosciuto un ruolo centrale nella percezione e nei fenomeni semiotici. Per esempio, Merleau-Ponty (1945, trad. it. 2003, p. 117) afferma che il corpo «è il mio punto di vista sul mondo», mentre Michel Foucault (2009) lo considera come frammento di spazio, luogo a cui l'io non può sottrarsi, e allo stesso tempo nucleo a partire dal quale tutti i luoghi, reali o utopici, si dispiegano. Anche Jacques Fontanille, sulla scia di Jean-Claude Coquet (1997), descrive il corpo come «sede dell'esperienza sensibile e come perno della relazione con il mondo fenomenico» (Fontanille 2004, trad. it. 2004, p. 17). Per indicare il complesso rapporto tra le varie parti del sé e di questo con il mondo esterno, inoltre, Fontanille usa il concetto di *involucro* (*ibidem*, pp. 110–111, 191–247), che può risultare utile alla riflessione sul rapporto tra corpo e casa, in cui la seconda costituisce un involucro del primo.

Si vede bene, anche solo da questi pochi cenni, come i concetti e le figure impiegate per descrivere la casa e il corpo abbiano vari elementi comuni: entrambi sono descritti come *involucri* o *contenitori*, come punti focali o punti di partenza, come riferimenti per l'orientamento, per l'abitare. Nel caso di persone senza dimora, l'affinità tra corpo e casa assume un

(11) Ho trovato molto interessante e stimolante un intervento di Dora Anastasi su questi argomenti. L'intervento, dedicato al macrotema "identità", è stato presentato alla summer school del dottorato ILF (Immagine Linguaggio Figura) all'Università di Milano il 12/09/2024.

significato particolare. Se manca l'involucro esteriore di una casa che dia riparo e che sia il fulcro della vita quotidiana, allora rimane solo il corpo, e questo, con i pochi oggetti che lo circondano e lo riparano, diventa la propria casa. Il corpo diventa l'unico luogo da abitare veramente, ma esso deve anche svolgere la funzione di barriera protettiva del soggetto, e luogo della memoria su cui si accumulano le tracce della vita vissuta⁽¹²⁾.

Nella nostra cultura, la figura del senzatetto, da una parte, è una presenza silenziosa. Il senzatetto è qualcuno che *non è in grado di (o non desidera) enunciare* il proprio ancoraggio a un luogo, a una residenza. Inoltre, ha una posizione sociale marginale, se non proprio emarginata, che lo sottrae dal dialogo con i concittadini e addirittura, in certi casi, che lo priva di poteri e anzi di diritti di espressione, come appunto il diritto di voto, che non si può esercitare se non si ha una residenza anagrafica. Di conseguenza, dal punto di vista del ruolo sociale e istituzionale, il senzatetto è per certi versi una figura del silenzio, dell'emarginazione, della non-interlocazione, dell'esclusione dallo scambio dialogico nella compagine sociale.

Dall'altra parte, tuttavia, se considerato da un diverso punto di vista, si tratta di un ruolo tematico decisamente espressivo. In primo luogo, il senzatetto assume un'identità visiva che permette di classificarlo immediatamente, di attribuirgli in modo piuttosto immediato un ruolo tematico ben determinato. Proprio questa evidenza visiva, che si gioca su alcuni elementi ricorrenti, ad esempio sulla trasandatezza del corpo e dei suoi rivestimenti, oltre che su un piccolo armamentario di oggetti che lo circondano, quali borse e sacchi di plastica con vestiti e utensili vari, è uno dei fattori che determina in molti casi un'esclusione più o meno radicale dall'interlocazione con gli altri membri della società. Per gli altri soggetti, i numerosi senzatetto che si vedono ai lati delle strade e nelle piazze, specie nel centro delle città, spesso finiscono per costituire una sorta di *rumore*⁽¹³⁾, presenze cui i passanti non fanno (più) caso, per decisione o distrazione.

(12) Sul tema, specie letterario, dell'accumulazione di una memoria esterna sulla pelle, v. Ponzo (2024c).

(13) Mi riferisco al concetto di rumore come è stato definito nella teoria della comunicazione, cioè come elemento o insieme di elementi che interferisce con la comunicazione, un fattore di disturbo che non risulta pertinente, significativo rispetto alla comunicazione stessa (v. Volli 2003, p. 31).

Questa identità visiva dipende chiaramente dal fatto che, come dicevo, la casa del senzatetto è il proprio corpo e tutto quanto porta con sé e che è esposto in un regime di estrema visibilità. Se comparata con altre forme di emarginazione, la condizione dei senzatetto ha questo carattere peculiare, direi quasi paradossale: i suoi protagonisti sono isolati a livello relazionale, ma sono sotto gli occhi di tutti: la loro presenza nei centri urbani, la loro estrema visibilità contrasta con il silenzio che caratterizza il loro status sociale. In altre parole, l'identità visiva del senzatetto è spesso la marca, il segno dello *stigma*. Come afferma Goffman (1963, trad. it. 2018, p. 23), il termine stigma indica «la situazione dell'individuo escluso dalla piena accettazione sociale», ma anche «un attributo che è profondamente discreditante» (*ibidem*, p. 29). Questa proprietà discreditante non è intrinseca o propria di determinati individui, ma dipende dalle relazioni sociali. In altre parole, «Uno stigma non è relativo ad individui concreti stabilmente distinguibili in normali e stigmatizzati, ma consiste in un processo di reciprocità tra due ruoli distinti nella situazione interazionale in base ad aspettative normative non rispettate e che possono influire sull'incontro» (Bontempi 2018, p. 177).

In uno studio sull'abbigliamento, Giampaolo Proni (2015, p. 84) osserva:

La funzione fondamentale dei comportamenti di presentazione è dunque di rendere visibile in pubblico il ruolo sociale dell'individuo e la sua intenzione di rispettare le norme sociali [...]. Ogni deviazione da questo standard è significativa. A dimostrazione di questo, vale la regola per la quale, quanto più un individuo si trova lontano dall'interazione sociale, tanto meno segue le regole di presentazione, e viceversa. Questo codice comportamentale si può a mio parere equiparare alla funzione fatica, in quanto non fa che esprimere la presenza del soggetto nella scena sociale e la sua partecipazione ad essa. Dunque ritengo che si possa ben dire che il vestire, o più generalmente i comportamenti di presentazione in pubblico, hanno una prevalente funzione fatica.

Se si adotta tale prospettiva, si nota dunque come la valutazione di chi non ha casa da parte dei membri della società sia influenzata da

marche visive nella presentazione di sé che, deviando dagli standard comunemente accettati, mettono in questione la possibilità di una connessione fatica.

Se, come si diceva sopra (v. Cap. 2), il soggetto in semiotica si definisce sulla base di un programma di azione volto alla realizzazione di determinati valori, oppure sulla base del suo statuto di enunciatore o interlocutore, allora ci si può chiedere se, nella nostra cultura, il senza-tetto, figura tendenzialmente vista come statica e silenziosa, rappresenti un tipo di non-soggetto. I non-soggetti sono classificabili secondo ruoli tematici ricorrenti che agiscono senza aderire pienamente all'oggetto di valore a cui l'azione che intraprendono mira. Si tratta generalmente di personaggi senza potere, a volte perfino senza autoconsapevolezza. Esempi di non-soggettività si trovano nelle storie di guerra, dove a volte le persone subiscono i conflitti senza aderire alle cause che li animano, ma anche in storie che descrivono contesti detentivi e di cura, in cui troviamo personaggi privati della possibilità di agire secondo la loro volontà e a cui non viene riconosciuto uno status di interlocutore (cfr. Ponzo 2015; Ponzo 2024b).

Questa idea di non-soggettività avvicina la prospettiva semiotica a quella filosofica. Si possono citare ad esempio le teorie di Foucault (1975) sulla prigione e sulla disciplina come dispositivi che annullano la libertà della persona, ad esempio mediante un regime di visibilità estrema — cosa che ci riporta al problema dei senza-tetto —, ma anche le teorie di Martha Nussbaum, in particolare rispetto al considerare l'Altro come un oggetto. Nussbaum (1995, trad. it. 2022) identifica sette modi di trattare una persona come una cosa, e tra questi alcuni sono ricorrenti nei discorsi sui senza-tetto, in particolare, la *violabilità* (che si verifica quando «L'oggettualizzatore tratta l'oggetto come privo di integrità e di confini, come qualcosa che è permesso rompere, fracassare, invadere», *ibidem*, p. 38) e la *negazione della soggettività* (per cui «L'oggettualizzatore tratta l'oggetto come qualcosa la cui esperienza e i cui sentimenti [...] non devono essere presi in considerazione», *ibidem*).

La *violabilità* è facilmente riscontrabile nei numerosi episodi di cronaca che riportano aggressioni nei confronti dei senza-tetto, spesso perperate da giovani e giovanissimi, che li insultano, li derubano e li percuotono, apparentemente senza alcun altro motivo che esercitare la

prevaricazione e la violenza verso qualcuno che non si può difendere⁽¹⁴⁾. La *negazione della soggettività* è ben esemplificata dai temi del silenzio, dell'invisibilità e della trasparenza che spesso si ritrovano nelle testimonianze dei o sui senzatetto, che vengono ignorati dalle altre persone. Solo per fare qualche esempio, riporto alcuni brani tratti da reportage giornalistici. Marco Castellini, nel 2024, narra la storia di un uomo di nome Tiziano, sottolineando come la condizione di deprivazione del senzatetto lo privi anche del riconoscimento sociale e del conseguente status di interlocutore:

Nel nostro Paese ci sono persone che non hanno voce. Un po' perché non vogliono raccontarsi, un po' perché è più facile non guardarle. Stanno in silenzio e lo sguardo di chi passa si posa su di loro solo per qualche istante, tra l'indifferenza e il timore. Non hanno un nome, non hanno una casa, non hanno nulla: eppure sono lì. [...] Tiziano è uno di loro, ha sessant'anni e vive a Bollate, nell'hinterland milanese. Il 9 agosto del 2008 inizia la sua storia. Quel giorno muore la sua compagna e da lì ha iniziato a vivere in strada. [...] Oltre al lavoro, Tiziano ha iniziato a perdere anche la sua vita, i suoi amici e la sua quotidianità: «Quando sei un barbone la gente si allontana, e molte persone non mi hanno più salutato da quando hanno saputo».⁽¹⁵⁾

Michela Garatti, nel 2025 racconta, anche sulla base della testimonianza di un operatore sanitario, come i senzatetto si rifugino la sera nell'ospedale di Cremona:

Intanto, come ogni giorno, anche oggi questi uomini e donne si rifugiano in ospedale. Li riconosci perché indossano strati e strati di cappotti per ripararsi dal freddo, abiti sporchi e sgualciti, cuffie e berretti infeltriti, qualcuno ha le ciabatte, ma non le calze. Difficilmente alzano lo sguardo. Un uomo verso sera sposta la fila di sedie per infilarsi a dormire su un davanzale, dove ha disteso un vecchio quotidiano per isolarsi dal freddo marmo, nascosto e lontano dagli sguardi; poco più

(14) Ecco, a titolo esemplificativo, alcuni articoli di giornale che riportano questo tipo di fatti di cronaca: <https://www.firenzetoday.it/cronaca/due-senzatetto-aggredditi-viale-malta.html>; https://bari.repubblica.it/cronaca/2025/12/18/news/bari_senzatetto_picchiato_da_una_baby_gang_mentre_dorme_su_una_panchina_finisce_in_ospedale-425048508/; <https://www.milanotoday.it/cronaca/rapina-clochard-ragazzini-2025.html> (ultimo accesso: 28/05/2026).

(15) <https://www.magazine.it/vivere-senza-un-tetto-storia-di-tiziano/> (ultimo accesso: 28/05/2026).

in là c'è da tempo una catasta di sacchetti, devono essere dell'uomo avvolto nel suo cappotto nero, che dorme seduto su una sedia con la testa appoggiata alla colonna: quelle borsine sono il suo mondo impacchettato nelle buste del Supermercato. Raramente li vedi parlare tra loro, probabilmente non parlano nemmeno la stessa lingua, ma probabilmente non hanno bisogno di dirsi nulla di più per capirsi e condividere la propria solitudine. Forse non sono più nemmeno abituati a scambiare due parole con qualcuno. Intorno il mondo scorre come se nulla fosse, il brusio e il via vai della gente prosegue nella sua quotidianità, ovattando la solitudine di quelle vite in disparte a cui nessuno dedica più nemmeno uno sguardo.⁽¹⁶⁾

Questo testo mette l'accento non solo sulla parola ma sullo sguardo, descrivendo un regime di invisibilità cui gli stessi senzatetto contribuiscono: nell'interpretazione dell'autrice, essi stessi sfuggono lo sguardo di chi non condivide la loro situazione ("Difficilmente alzano lo sguardo", si collocano in disparte), forse per l'abitudine ormai consolidata ad essere ignorati ed emarginati.

Questo problema di oggettificazione è in buona parte anche un problema di comunicazione. Una prospettiva improntata a una semiotica della conciliazione può quindi fornire una chiave di lettura di questo fenomeno, che può servire a inquadrarlo meglio al fine di gettare le basi per un miglioramento dell'interlocuzione alla base del vivere insieme. In particolare, la soggettività dei senzatetto può essere riaffermata a partire dal loro atto di testimonianza silenziosa che, come argomenterò nel prossimo paragrafo, da un certo punto di vista li rende simili a monumenti.

5.3. Testimonianza e monumento

L'atto dello *stare* in luogo pubblico, il rimanere fermi e magari in silenzio per strada o in piazza, può essere considerato come un tipo particolare di enunciazione. Più specificamente, tale atto enunciativo sembra

(16) <https://cremonasera.it/cronaca/i-senzatetto-in-ospedale-la-testimonianza-di-un-operatore-che-ha-ascoltato-la-loro-storia-le-istituzioni-si-facciano-carico-di-un-supperto-per-queste-persone> (ultimo accesso: 28/05/2026).

rappresentare un tipo di testimonianza. Sicuramente si può parlare, sulla scia di Fontanille (2004, trad. it. 2004, p. 356) di *corpo-testimone*, che porta le tracce del proprio vissuto e delle interazioni con gli altri e col mondo, ma c'è di più. Secondo Ricoeur (2000, trad. it. 2003, p. 229), il quale studia le dinamiche della memoria, la formula tipica della testimonianza è "io c'ero": infatti, nella testimonianza, «l'asserzione di realtà è inseparabile dal suo accoppiamento con l'autodesignazione del soggetto testimone. [...] Ciò che viene attestato è indivisibilmente la realtà della cosa e la presenza del narratore sui luoghi dell'occorrenza». Tuttavia, sicuramente la presenza silenziosa in luogo pubblico, la cui formula si può esprimere al presente con "io ci sono", rappresenta ugualmente un tipo di testimonianza. Si pensi ad esempio a come tale strategia enunciativa sia usata in movimenti di protesta civile, politica, culturale e sociale, in cui appunto individui o gruppi si limitano a *stare*, rimanere fermi e in silenzio in luoghi pubblici strategici perché sono particolarmente significativi e garantiscono una forte visibilità. In quello stesso atto dello *stare*, dell'*esserci*, il soggetto si autodesigna come tale, e testimonia della propria esistenza, ma anche del proprio posizionamento sociale e valoriale.

Da questo punto di vista, il fatto che le persone senza dimora stiano in particolare in parchi, piazze, strade, porticati e corsi nel centro delle città, porta a riflettere su un tema che circola nella nostra cultura e che riguarda la metamorfosi da essere umano a statua. Nella nostra cultura, infatti, si trova un ricco immaginario di statue che diventano persone, e persone che diventano statue (Leone 2015b). Come ho argomentato altrove (Ponzo 2015, 2023b, 2024c), in letteratura si trova un topos in cui alcuni personaggi sono rappresentati come simili a statue. In alcuni casi, questo immaginario si lega all'idea di una memoria che si accumula esternamente, mediante marche che si stratificano sul e attorno al corpo formando una patina (Fontanille 2001; Ponzo 2024c). In certi casi, poi, questa rappresentazione riguarda personaggi che rivestono un ruolo sociale fisso, spesso legato a un assetto superato e decadente. Questo ruolo finisce per neutralizzare la soggettività del personaggio pietrificandolo (Ponzo 2015). Di conseguenza, «tale pietrificazione può essere considerata una rappresentazione iperbolica del potere istituzionalizzante dell'abbigliamento, dato che questo serve a

diminuire o addirittura a neutralizzare completamente la mutabilità e l'impermanenza che caratterizzano la sfera del corpo e delle emozioni fissando la persona in abiti ieratici e, metaforicamente, nella posa statica di una statua» (Ponzo 2023b, p. 12).

Il paragone risulta calzante nella misura in cui il ruolo tematico della persona senza dimora, reso evidente dalla sua identità visiva, viene interpretato dagli altri membri della società come stigma, per cui il soggetto è relegato a tale etichetta disforica e considerato non come tale, come interlocutore, ma come *token* di un tipo, come segno che rimanda a una categoria generale e nulla più. Se però guardiamo oltre la valenza disforica dello stigma, anche grazie al paragone con i personaggi–statua, ci accorgiamo che questa situazione avvicina le persone senza dimora, nel loro stare silenzioso in luoghi pubblici di spicco, ai *monumenti*. Anche il monumento è testimonianza, intesa però come costruzione e espressione di una memoria collettiva. Addirittura, la presenza delle persone senza dimora nei centri delle città, al di là dell'impermanenza dei singoli individui, potrebbe essere considerata come un luogo della memoria di tipo molto particolare. Il luogo di memoria può essere materiale o immateriale, quindi non soltanto uno spazio fisico, ma anche, per esempio, un personaggio o un'istituzione che diviene un elemento simbolico per una comunità (Nora 1984–1992, cfr. Ponzo 2013). Di conseguenza, la figura del senzatetto, nella sua iconicità, ma anche nell'indicalità della sua presenza, potrebbe essere considerata una sorta di luogo della memoria diffuso, che trasmette la sua testimonianza ripetutamente, insistentemente nei principali luoghi della città. Da questa prospettiva, questa figura appare certamente non come fattore di rumore, ma come testimone silenzioso di una forma di vita in realtà molto diffusa nella nostra cultura.

La riflessione qui proposta ha messo in luce una tensione tra silenzio e espressione relativamente alla figura della persona senza dimora. Da una parte, si tratta di un ruolo tematico connesso al silenzio, all'impossibilità di dialogo, allo stigma. Dall'altra si può considerare come il latore di una testimonianza, come una figura ben codificata nella nostra cultura. La contraddizione è però solo apparente. Questa tensione tra silenzio ed espressione si può infatti spiegare alla luce di un'ipotesi, che consiste nella possibilità di distinguere il ruolo sociale da quello

culturale: se il ruolo sociale del senzatetto, almeno fino a ora, è stato per lo più paragonabile al rumore, non si può dire lo stesso a livello culturale, in cui invece a questo ruolo tematico viene tendenzialmente riconosciuta una propria voce.

Ci accorgiamo così di un divario tra ruolo sociale e ruolo culturale. Se il fatto che la tutela delle persone senza dimora sia ancora oggi oggetto di legislazione, ma anche l'andamento quotidiano dell'interazione con la compagine sociale, ci indicano che a livello sociale queste figure non hanno ancora acquisito pienamente la propria voce, la situazione risulta ben diversa a livello culturale. Nella nostra cultura, il senzatetto è una figura ben codificata, che ha conquistato in certi casi posizioni ben vicine al centro della nostra semiosfera, grazie a prodotti culturali di grande successo. Per esempio, il ruolo tematico del senza tetto è ben presente in narrativa e nell'arte. Eppure, come accennavo, una mostra sui senzatetto ha subito un atto di vandalismo: proprio questo episodio può rappresentare una conferma dell'ipotesi sul contrasto tra ruolo sociale e ruolo culturale del senzatetto, uno scarto tra espressione culturale e silenzio sociale così marcato da sfociare talvolta nella violenza, che in questo caso si è espressa mediante atti distruttivi verso gli oggetti esposti.

Se si ammette tale tensione tra ruolo culturale e ruolo sociale, allora bisogna anche affermare che la cultura può avere un ruolo strategico e propulsivo: il riconoscimento culturale può, anzi dovrebbe, essere uno stimolo anche per un maggior riconoscimento sociale. In questo scarto si colloca un promettente margine di lavoro per una semiotica della conciliazione. Tale approccio può contribuire, mediante l'analisi dei discorsi e delle pratiche, alla diagnosi del problema, ma anche affiancare diverse professionalità sociali e culturali nella progettazione e realizzazione di iniziative di sensibilizzazione, interlocuzione e integrazione. Una semiotica di questo tipo potrebbe incidere positivamente sullo *stare insieme* e sull'ecologia della comunicazione della comunità, restituendo a ciascuno e ciascuna la dignità di interlocutore in un dialogo alla pari, basato sul riconoscimento reciproco tra soggetti, ciascuno con i propri valori e modi di vita.

CAPITOLO VI

LE GENERAZIONI: INVENTARLE, ADERIRVI, VIVERLE

ABSTRACT: Il concetto di *generazione* ha origini antiche e spesso viene usato in discorsi che hanno una dimensione conflittuale o di critica verso un gruppo di persone nate nello stesso intervallo di anni. Nella Bibbia, ad esempio, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento (Numeri 32:13; Luca 11:29–32) troviamo riferimenti a una “generazione malvagia”, che non vuole leggere i segni di Dio e riceverne la parola. Nella cultura greco-latina, il conflitto generazionale è ben presente, sia nel teatro (si pensi al motivo ricorrente, nelle commedie, del contrasto tra padri e figli) che in poesia (il poeta Catullo, nel Carme V, si beffa dei “*senum severiorum*”, i vecchi severi che, con le loro dicerie che valgono quanto un soldo, sono incapaci di comprendere la passione e l'amore giovanile). Il discorso sulle generazioni attraversa la cultura occidentale fino a raggiungere la contemporaneità, dove riscuote uno straordinario successo. A partire dal Novecento, la definizione delle diverse generazioni che si sono succedute e perfino di quelle che si stanno affacciando alla vita o addirittura devono ancora nascere diventa sempre più dettagliata. Eppure, a un esame rigoroso, la descrizione delle generazioni appare problematica, senza un fondamento certo e troppo approssimativa. Perché allora la nostra cultura, dai saggi universitari al discorso mediatico, dalle chiacchiere tra amici alle forme di espressione creativa, dedica tanta attenzione alla definizione e al racconto delle generazioni? Lo studio di questo fenomeno in chiave semiotica, in particolare alla luce del concetto di adesione, dimostra che nella maggior parte dei casi il discorso sulle generazioni risponde all'esigenza di definire se stessi, come individui e come gruppo, in relazione a un Altro che appare tale sull'asse del tempo. Si tratta di organizzare qualcosa di complesso e problematico ricorrendo a categorie facilmente inquadrabili, tratteggiare una griglia e posizionarvi dei modelli, per poi definire la propria posizione rispetto ad essi, aderendovi del tutto o solo in parte, rafforzando la propria adesione a un certo modello oppure distaccandosene ed eventualmente

elaborandone e adottandone di alternativi. Dopo l'esplorazione di alcune risorse teorico–metodologiche fornite dalla semiotica per affrontare il concetto di generazione e i relativi discorsi, questo capitolo presenta due casi di studio, che consistono in testi di Paolo Benanti e Matteo Bordone. Rappresentativi del recente discorso sulle generazioni nella saggistica italiana, i testi considerati hanno in comune l'uso di un'interessante espressione: l'"invenzione delle generazioni". Benanti (2020) parla di "invenzione dei giovani", mentre Bordone (2023) di "invenzione del boomer". Altro punto in comune tra questi due casi è l'accento posto sul rapporto che le persone intrattengono con le tecnologie, visto come cartina al tornasole per la definizione delle diverse generazioni.

6.1. La semiotica, le generazioni, le previsioni

La semiotica ha fatto della comprensione del presente una delle sue missioni principali. In alcuni casi, ha tentato di interpretare macrofenomeni culturali in essere, come ha fatto Omar Calabrese (2022) individuando lo stile neobarocco che caratterizza la nostra epoca. In altri casi, ha provato a categorizzare il presente al fine di fare previsioni sul futuro, si pensi ad esempio alla semiotica del marketing, che ha spesso lo scopo individuare tendenze e strategie (Ceriani 2007; Rolle 2014). In altri ancora, ha adottato una prospettiva *meta* rispetto a queste questioni, studiando e posizionandosi criticamente circa discorsi presenti nella nostra cultura che individuano categorie di persone, di pensiero, di modi di agire ecc. e, sulla base di queste, tentano di *prevedere* il futuro. Sono di questo tipo gli studi di Volli (1979) sull'astrologia, di Santangelo e Robiati (2024) sui *future studies* e le narrazioni del futuro, e di Landowski (1989, trad. it. 1999) sulle generazioni. Partiremo proprio da quest'ultimo per mettere a fuoco alcune caratteristiche utili a inquadrare la specificità e le potenzialità dell'approccio semiotico nel delineare i contorni del presente e a immaginare quelli di un futuro cui le persone possano aderire.

6.1.1. "Vivere la propria generazione"

In un capitolo del suo libro *La società riflessa*, Landowski (*ibidem*) si sofferma sulla *generazione*, considerata non come unità lessicale, ma come

complessa architettura concettuale che emerge sia dai discorsi scientifici che da quelli ordinari. In generale, Landowski individua due diversi punti di vista circa il rapporto tra generazioni. Il primo è tassonomico, si concentra sul paradigma, ossia su differenze tra classi o categorie che si escludono a vicenda. Se le generazioni vengono definite sulla base delle rispettive differenze paradigmatiche (ad esempio circa stili di vita, gusti o idee opposti), appaiono separate da una frattura, in una situazione di incomunicabilità. Eppure, osserva Landowski (*ibidem*, p. 62), si parla di “conflitti fra generazioni”, e il conflitto implica sempre una dimensione comunicativa. Di conseguenza, il punto di vista paradigmatico va integrato con uno di tipo sintagmatico, che consideri le generazioni come coinvolte in una serie di rapporti (sintagmatici, appunto) di interdipendenza e influenza reciproca.

In effetti, se tutti i discorsi sulle generazioni tendono a privilegiare le opposizioni categoriche, ossia il punto di vista paradigmatico, allo stesso tempo tendono anche a identificare dei tratti comuni, cioè delle basi che consentano di pensare le generazioni come unità paragonabili le une alle altre. Su tali costanti, si innestano delle variabili che costituiscono la cifra specifica di ogni unità. Considerare le variabili implica considerare anche la dimensione sintagmatica, quella dei processi che portano alla differenziazione delle generazioni. E questo, a sua volta, ha a che fare con una questione di grande importanza, ma anche di grande complessità, che riguarda l'*adesione*:

Una cosa è, di fatto, stabilire (o riconoscere) *a posteriori* — per una sorta di lettura retrospettiva dei fenomeni socio-culturali — le discontinuità qualitative, costitutive di unità paradigmatiche distinte (e.g. “la generazione romantica”, in contrapposizione a quella dei “simbolisti”); tutt'altra cosa è analizzare i processi sintagmatici che presiedono, sul piano della storia “nel suo farsi”, alla formazione concreta di queste unità. Poiché delle due l'una: o le suddette generazioni sono solamente degli artefatti architettati dagli storici, oppure si tratta realmente di classi di appartenenza determinate psico-socialmente, nel tempo e nello spazio, da una moltitudine di atti di adesione da parte di soggetti alla ricerca della loro identità e di un loro “senso della storia”. (*ibidem*, pp. 63–64)

Per cogliere questa dinamica della generazione come “moltitudine di atti di adesione” dei soggetti, Landowski (*ibidem*, p. 64) riprende «una delle ipotesi fondamentali in semiotica, consistente nel rapportare la nozione stessa di identità dei soggetti, individuali o collettivi, a quella di “progetto di vita”». Ciò implica considerare come il soggetto si trasformi nel tempo, secondo un iter non solo biologico, ma anche sociale ben determinato, che egli percorre insieme ai propri coetanei. Ecco che allora “vivere la propria generazione” è un fatto “socio-semiotico” (*ibidem*, p. 66). Tuttavia, per renderne conto, non bastano i metodi che si riscontrano non solo nei discorsi comuni, ma anche in quelli delle varie discipline umanistiche e scientifiche, come il ricorso a “fatti marcatori” (ossia grandi eventi o movimenti storici) o alle ideologie dominanti. Landowski (*ibidem*, p. 68) propone invece un altro metodo, che consiste nel considerare le generazioni non come costrutti definiti meccanicamente, ma come «soggetti collettivi che accedono all’esistenza semiotica [...] mediante la costruzione di un certo numero di figure referenziali, o di simboli».

Queste figure sono costrutti culturali con cui un gruppo definisce se stesso e l’alterità secondo categorie spaziali (il proprio luogo, in rapporto a quanto vi è fuori, cioè a uno spazio esterno) e temporali (per cui l’alterità si basa su una distinzione cronologica, di tipo prima/dopo). Proprio questo tipo di distinzione tra sé e l’Altro rende il discorso sulle generazioni un discorso “mitico”, cioè un discorso che da un lato produce «quelle *différenze* senza le quali non si avrebbe significazione», ma dall’altro anche la loro «*conciliazione* [...]», senza cui non si avrebbe più senso» (*ibidem*, p. 69). Questo carattere mitico si può pensare anche nei termini di una dialettica tra *débrayage* e *embrayage*. Infatti, il fatto di distinguere tra generazioni diverse che si succedono nel tempo significa attuare un discorso oggettivante, basato sul *débrayage*, cioè sul distacco, vale a dire sulla definizione paradigmatica, che si basa sull’opposizione — astratta — di categorie. Ma poi questa prospettiva debraiata, distaccata, viene integrata con una che dà spazio all’*embrayage*, all’espressione della propria soggettività, e dunque a un atto di *adesione*: «“Io affermo di essere Io” e il mio *presente* è tutto: abolizione della differenza, cancellazione della “storia”, immediatezza del senso in un atto di adesione radicale all’essere—qui—ora, che sopprime ogni distanza tra l’io (o il noi) “che è” e l’io (il noi) “che è stato”» (*ibidem*, pp. 69–70).

L'atto di adesione passa attraverso la narrazione: alla *Storia*, intesa come racconto debraiato, oggettivo, si contrappongono le *storie*, che raccontano il vissuto da una prospettiva soggettiva. Si tratta di un concetto ben noto, esplorato dai *memory studies*, che sono stati efficacemente declinati anche in termini semiotici, cioè la distinzione tra un discorso storico o storiografico basato su un principio metodologico ben definito, ispirato all'oggettività nella ricostruzione dei fatti, e il racconto della comunità che tramanda le memorie dei fatti che ha vissuto⁽¹⁾. Il valore di queste memorie tramandate attraverso diversi discorsi, pratiche e testi non va sottovalutato per via del fatto che non si può ascrivere a un principio di scientificità o di metodicità nella verifica delle fonti: sono infatti proprio queste storie a definire l'identità dei soggetti e a fornire un importante punto di coesione per il gruppo. In questo contesto, anche il discorso sulle generazioni è un rilevante fattore di adesione.

6.1.2. *Si può definire un'epoca?*

Un'altra prospettiva utile per inquadrare il concetto di generazione è fornita da Omar Calabrese (2022), che in realtà non fa esplicito riferimento a questo concetto, ma parte dalla domanda su cosa sia un'epoca e se e come la si possa inquadrare mediante la semiotica. L'approccio proposto da Calabrese prescinde da un giudizio di valore, cioè nello studio di testi e fenomeni culturali evita una distinzione tra "alto" e "basso": «Proprio evitando gerarchie e ghetizzazioni fra testi è possibile scoprire la ricorrenza di alcuni tratti che distinguono la 'nostra' mentalità [...] da quella di altri periodi» (*ibidem*, p. 16). Questa postura sembra del tutto valida anche per lo studio dei discorsi sulle generazioni: figure, temi, valori e gusti ricorrenti si possono cercare tanto in testi scientifici, quanto in testi artistici o letterari, ma anche in testi che circolano sui diversi media, in prodotti commerciali, ecc. In questo, la prospettiva di Calabrese è compatibile con quella di Landowski (1989) che, come si è detto nel paragrafo precedente, fa riferimento tanto ai discorsi ordinari quanto a quelli scientifici.

Tuttavia, accostare prodotti culturali molto diversi, e isolare e definire unità culturali come quella di "epoca", comporta il rischio di

(1) Su questo punto si rimanda al Cap. 2, Par. 3.

perdere di vista la complessità multiforme e mutevole della realtà, di impoverirla attribuendole etichette riduttive e rigide. Si tratta di un rischio che caratterizza particolarmente gli approcci ispirati allo strutturalismo e basati sull'idea, che peraltro si è rivelata molto fertile, per cui a un livello profondo che va oltre le apparenze si possa cogliere una forma, un principio di organizzazione, un sistema di relazioni che permette di comparare tra loro testi che, a livello superficiale, paiono lontanissimi tra loro. Per evitarlo, Calabrese (2022, p. 22) propone di definire con chiarezza quali sono i criteri di pertinenza e il punto di vista adottati dall'analisi, cosa che ne garantisce la coerenza.

Ciò vuol dire che l'analisi non ha la pretesa di rendere conto di tutti gli aspetti del fenomeno culturale che prende in considerazione (un'epoca, il suo carattere), ma ne identifica un aspetto, senza escludere che ve ne siano altri. Ciò risulta coerente con una concezione della società come un sistema composto da "sottoinsiemi in competizione" (*ibidem*), ma anche, possiamo aggiungere, con l'idea della semiosfera lotmaniana, che è un ecosistema in cui vige una competitività tra aree, testi, gruppi, componenti su più livelli (Lotman 1984). Le diverse unità culturali vanno studiate mettendole in relazione e individuando delle forme ricorrenti. La descrizione delle forme, poi, non deve essere fine a se stessa, ma mira a comprendere quali valori esse veicolino. Infatti, ogni testo racchiude una "*proposta di valori*" (Calabrese 2022, p. 27), ripostavi a "futura memoria" (*ibidem*, p. 38). La semiotica può studiare questo nucleo valoriale dei testi in maniera comparativa, per mettere a fuoco più ampi sistemi di valori, con cui la società "giudica se stessa" (*ibidem*, p. 27). Dunque, l'approccio di Calabrese (*ibidem*, p. 35) si sintetizza così:

Primo: analizzare i fenomeni di cultura come *testi*, indipendentemente dalla ricerca di spiegazioni extratestuali. *Secondo*: identificarne delle *morfologie* soggiacenti, articolate in diversi livelli di astrazione. *Terzo*: separare l'identificazione delle morfologie da quella *dei giudizi di valore* di cui le morfologie sono investite dalle varie culture. *Quarto*: identificare il sistema assiologico delle categorie di valore. *Quinto*: osservare le *durate* e le *dinamiche* tanto delle morfologie quanto dei valori che le investono. *Sesto*: giungere alla definizione di un "gusto" o di uno "stile" come tendenza a valorizzare certe morfologie e certe loro dinamiche,

magari attraverso procedure valorizzanti che hanno a loro volta una morfologia e una dinamica identiche a quelle dei fenomeni analizzati.

Calabrese (*ibidem*, p. 36) osserva che nelle assiologie vi è una combinazione di più tipi di valori, secondo “omologazioni tra diverse polarità valutative”: ad esempio, un «giudizio estetico è quasi sempre accompagnato da un giudizio etico, o passionale, o morfologico», dove gli ultimi due indicano il giudizio timico e il giudizio di forma. In ogni caso, i valori sono contenuti e veicolati dal linguaggio, cosicché «se ne può articolare un sistema semantico e sintattico coerente» (*ibidem*, p. 37). Così, l'autore si propone di studiare il neobarocco «per reperimento di “figure” (cioè manifestazioni storiche di fenomeni) e per tipizzazione di forme (modelli morfologici in trasformazione)» (*ibidem*, p. 40). Da questa prospettiva, Calabrese identifica il classico e il barocco come due gusti che ricorrono nella storia, sebbene con specificità legate alle singole epoche (da qui l'opportunità di parlare di neobarocco per la specifica forma di barocco che l'autore identifica nella nostra epoca): «Per “Classico” intenderemo sostanzialmente categorizzazioni dei giudizi fortemente orientate alle omologazioni stabilmente ordinate. Per “Barocco” intenderemo invece categorizzazioni che “eccitano” fortemente l'ordinamento del sistema, e lo sospendono quanto a decidibilità dei valori» (*ibidem*, p. 40).

6.1.3. *La semiotica delle previsioni*

La semiotica si è occupata anche di discorsi che cercano di prevedere il futuro. Qui considererò in particolare due studi, l'uno sull'astrologia (Volli 1979), l'altro sugli immaginari del futuro (Santangelo e Robiati 2024). Entrambi questi studi adottano un punto di vista che si ispira allo strutturalismo, il quale, per applicare la categoria individuata da Calabrese (2022), ha senz'altro un carattere “classico”. Anzi, la ricerca di Santangelo e Robiati si basa su una visione sociosemiotica che adotta un approccio che fa capo a Guido Ferraro, il quale lo definisce esplicitamente proprio “neoclassico”⁽²⁾ (Ferraro 2012).

(2) Ferraro (2012) non fa riferimento alla teoria di Calabrese, ma alla ripresa in chiave più attuale e aggiornata di alcune teorie chiave — “classiche” — della semiotica. Risulta però

Volli (1979, p. 18) ha considerato l'astrologia come «un repertorio di tipologie — classificazione di tipi umani, di facoltà psicologiche, di relazioni interpersonali», sorretto da regole o leggi generali cui vengono applicati i casi individuali. Le nozioni astrologiche circa gli astri, le loro orbite e così via, poco fondate dal punto di vista scientifico, vengono associate alle vicende e ai sentimenti umani (amore, carriera, disgrazie, eventi felici, ecc.), parlando «il linguaggio delle cose che interessano chi vuole risposte su di sé e sul suo ambiente» (*ibidem*, p. 97). Così, ad esempio, i pianeti «sono pensati come rappresentanti di “facoltà dell'animo” o caratteristiche della persona: intelligenza e sensibilità, erotismo e violenza, vitalità e fortuna. Insomma si tratta di una sorta di psicologia universale, o di antropologia diffusa» (*ibidem*, p. 107). Allo stesso tempo, ciascuna unità non è pensata in contrapposizione alle altre, ma secondo alcune tendenze, come Volli (*ibidem*, p. 123) evidenzia relativamente ai segni, i quali «non risultano caratterizzati tanto dall'affermazione di una caratteristica, un nucleo semantico, suscettibile di essere negato e contrapposto, quanto piuttosto di una tendenza, o della pertinenza di un certo asse di valori, interessi, attitudini. [...] I segni, più che contrapporsi, sembrano escludersi, allontanarsi in un equilibrio di polarità che non suddivide lo spazio semantico in zone precise, ma lo orienta secondo campi di forze». Si realizza insomma un «meccanismo retorico» che consiste nell'«accumulo di caratteristiche disperate e contraddittorie» (*ibidem*, p. 139). Così, basterà che una persona trovi un singolo tratto del suo oroscopo pertinente rispetto alla propria indole o vicenda personale per portarla a ritenere plausibile tutto il resto, sebbene forse in modo non proprio diretto o chiaro.

Ne deriva che la persuasività del discorso astrologico dipende dalla sua vaghezza: «Di fronte all'indicazione di tendenze vaghe, spesso genericamente umane, organizzate secondo vari poli, suscettibili di aspetti positivi e negativi allo stesso tempo, è difficile non identificarsi almeno in parte con la diagnosi proposta» (*ibidem*, p. 124). L'adesione sollecitata dal discorso astrologico che coinvolge il proprio segno è dunque simile «all'accettazione di un totem in cui proiettarsi parzialmente, riconoscendo zone di coincidenza, di conflitto e di proiezione di desiderio»

interessante notare come la categoria del “classico” risulti applicabile anche alla teoria semiotica, specie a quella di matrice strutturalista.

(*ibidem*). Così, l'astrologia placa le insicurezze e consola, dà a ogni persona l'impressione lusinghiera di parlare proprio a lei, creando «una sorta di specchio testuale, in cui chiunque si rifletta trovi la propria immagine e si sorrida» (*ibidem*, p. 139). Volli (*ibidem*, p. 140) postula dunque che l'astrologia sia «una macchina retorica», che produce un discorso non verificabile, ma comunque persuasivo. Di fatto, tuttavia, la retorica non va liquidata come una semplice impostura, perché ha «una funzione culturale assai precisa e importante, un valore conoscitivo» (*ibidem*, p. 145). Infatti, anche l'astrologia ha una sua funzione cognitiva, euristica, che si può identificare nella sua portata tipologica, cioè nel fatto che per secoli ha fornito modelli per classificare la complessità dell'umano.

Anche lo studio di Santangelo e Robiati (2024) parte dalla constatazione che l'umanità ha sempre cercato di prevedere il futuro, in cerca di certezze. Ai tradizionali mezzi di predizione — tra cui l'astrologia, ma anche la profezia e molti altri — a partire dal Novecento si è affiancato anche un approccio che alla *predizione* ha sostituito la *previsione*, configurandosi come una disciplina specifica, nota come *future studies*. Tale disciplina ha lo scopo di orientare l'azione, si parla infatti di «previsione strategica» (*ibidem*, p. 22) per indicare un metodo di definizione il più accurata possibile di scenari futuri al fine di aiutare soggetti e istituzioni a prendere decisioni e intraprendere azioni che possano avere un'influenza positiva nella realizzazione del futuro desiderato, sul medio-lungo termine:

Lo *scenario planning* non solo aiuta le persone e le organizzazioni a navigare l'incertezza, ma promuove anche una cultura dell'apprendimento e dell'adattamento, aumentando la consapevolezza attraverso l'identificazione dei fattori che potrebbero influenzare il futuro e le loro potenziali conseguenze [...], consente di comprendere la complessità e la natura multipla del futuro, e di conseguenza anche quella del presente [...], fortifica la capacità di resilienza, preparando le persone a immaginare diverse versioni del mondo a venire. (*ibidem*, pp. 44-45)

Come ricorda Volli (1978), il concetto di mondo possibile giunge alla filosofia, alla logica e alla semiotica dalla narrativa fantascientifica. Sia per la narrativa fantascientifica che per la previsione strategica, che

per l'algetica, che considereremo nel prossimo paragrafo, si tratta di costruire scenari futuri. Questi possono essere considerati come un tipo particolare di *mondo possibile*. Con quest'ultima espressione la filosofia e la semiotica intendono una realtà rappresentata, un universo narrativo coerente, con una propria logica e caratteristiche che possono distaccarsi più o meno dalla realtà, ma sono dotate in ogni caso di una loro coerenza interna (*ibidem*; Eco 1979).

Santangelo e Robiati (2024) considerano un ampio e variegato corpus di discorsi sul futuro (che include saggi scientifici e divulgativi, ma anche testi di fiction, come film e serie televisive, nonché racconti prodotti dai loro studenti e studentesse) secondo la stessa impostazione proposta da Calabrese, che rifiuta di attribuire un giudizio di valore. I singoli testi — indipendentemente dal loro genere — vengono infatti considerati come realizzazioni di «*modelli di pensiero collettivi* ben codificati» (*ibidem*, p. 48). Così, la ricerca identifica due macro-categorie di visioni sul futuro, l'una basata sulla prevalenza dei fatti, l'altra sulla prevalenza dei valori. Nella prima macrocategoria il futuro è pensato come il prodotto di una serie di «condizioni oggettive, frutto di dati e osservazioni empiriche» (*ibidem*, p. 51). Qui si collocano le visioni tecnologiche (cioè quelle basate su un'idea di progresso tecnologico) e quelle antagoniste (cioè basate sullo svelamento e la rilettura dei fatti). Nella seconda macrocategoria si trovano invece le prospettive che vedono il futuro come prodotto della «volontà delle persone di realizzare ciò che ritengono eticamente giusto» (*ibidem*). Queste visioni basate su valori etici possono essere *mitizzanti* (cioè che guardano ad un passato migliore — mitizzato — cui bisognerebbe tornare) e *valoriali* (improntate invece a valori da realizzare in un futuro migliore del passato).

Oltre a questo strumento *diagnostico*, Santangelo e Robiati propongono anche un modello operativo, che si ispira al *worldbuilding*, un fenomeno che si verifica quando alcuni prodotti di finzione (come film o fumetti) danno origine a una pluralità di testi e pratiche che ne riprendono, arricchendolo, complessificandolo, espandendolo, il mondo possibile⁽³⁾. Il *worldbuilding* costituisce un'esperienza comunicativa che

(3) Solo per fare due esempi correlati alla fantascienza, si considerino i fenomeni semiotici che si sono sviluppati attorno alle saghe di Star Trek e Star Wars, su cui v. Thibault (2020) e Bertetti (2024c).

consente ai partecipanti di entrare in un mondo di finzione, sperimentandolo in prima persona. Da questo punto di vista, l'immaginazione del futuro e la sua realizzazione secondo i meccanismi del *worldbuilding* appare una risorsa centrale al fine di stimolare la consapevolezza, il confronto tra diverse prospettive e sistemi di valore e la previsione strategica.

Gli stessi autori, nel ricostruire le caratteristiche della nostra contemporaneità, ricorrono alla classificazione in generazioni (specie nei paragrafi intitolati rispettivamente “Millennials in crisi di identità” e “La Gen Z cinese contro le responsabilità della vita adulta” (*ibidem*, pp. 34–35, 37–38). Si vede dunque come anche in una ricerca che, da un lato, fa una diagnosi del presente e, dall'altro, elabora e applica una metodologia previsionale per incidere, mediante l'azione, sulla costruzione del futuro, rientra il discorso sulle generazioni. Si tratta evidentemente di una categoria profondamente radicata nella nostra cultura e vista come risorsa utile nella definizione delle identità, e con un suo peso anche nell'orientare i comportamenti, sia rivolti al presente che alla programmazione e realizzazione dei futuri.

6.2. Generazioni tra passato e futuro: due casi di studio

6.2.1. *L'invenzione dei giovani*

Il nostro primo caso di studio riguarda il campo dell'*algoretica*. Questo termine nasce pochi anni fa, ma è già riportato tra le “parole nuove” dall'Accademia della Crusca, che spiega che si tratta di una “parola macedonia”, formata dall'abbreviazione di algoritmo (*algor*) ed etica. L'Accademia della Crusca documenta che:

La nascita del termine *algoretica* è piuttosto recente e risale al 2018, con la pubblicazione del libro *Oracoli. Tra algoretica e algocrazia* di Paolo Benanti, frate francescano del Terzo Ordine Regolare e docente di Teologia morale e Bioetica alla Pontificia Università Gregoriana. L'*algoretica* nasce in risposta a quella che viene chiamata *algocrazia*, lett. ‘dominio degli algoritmi’, una società basata sulla massiccia applicazione degli algoritmi: si rende infatti necessario uno studio dei problemi

etici e dei risvolti sociali (ma anche politici, economici e organizzativi) che derivano dall'uso sempre maggiore delle tecnologie informatiche.⁽⁴⁾

Tra gli esempi d'uso riportati dall'Accademia, si trova una citazione di Paolo Benanti, e poi due testi in cui si riporta che il termine algoretica è stato ripreso anche da Papa Francesco, che sottolinea come l'etica e i suoi principi debbano fare parte e accompagnare da vicino il progresso della tecnica. L'algoretica si presenta quindi come un campo di riflessione sui nuovi fenomeni tecnologici, come l'intelligenza artificiale, e si esprime in discorsi che commentano il progresso in questo ambito secondo principi etici che, come si vede dalla definizione citata, sembrano fare riferimento a un contesto valoriale — etico — che, pur avendo un legame con l'ambiente cattolico, intende essere secolare ed ampio.

Nel testo che, secondo l'Accademia della Crusca, apre il discorso sull'algoretica, Benanti (2018) specifica che l'algoretica cerca di capire il presente e su questa base immaginare e interpretare il futuro, al fine di fornire un orientamento e una guida all'azione. In apertura, Benanti sottolinea con forza la rapidità esponenziale della crescita tecnologica, cosa che rende difficile fare previsioni, ma anche adattarsi ai cambiamenti vertiginosi: «Gli esseri umani come li conosciamo attualmente non hanno la minima idea di come fare per adattarsi a tale velocità e a una simile portata del cambiamento» (*ibidem*, p. 10). Per fare fronte a questa difficoltà, il discorso dell'algoretica si basa sul concetto di *scenario*:

Nelle questioni che intercettano un presente in condizioni di instabilità e un futuro incerto, lo scenario si presenta sia come una sfida al pensare sia come strumento di grande valore per le analisi e la riflessione. Bisogna tuttavia essere coscienti di cosa gli scenari non possono essere. Non sono previsione, profezia né simulazione. Analizzare una situazione non significa trovarsi di fronte a un oracolo che predice e indica l'avvenire in una maniera deterministica e univoca.

Nulla di tutto questo. Lavorare su possibili scenari significa illustrare possibili stati futuri del mondo combinando teoria e narrazione in

(4) <https://accademiadellacrusca.it/parole-nuove/algoretica/18479> (ultimo accesso: 14/04/2026).

modi rigorosi e risonanti per facilitare il pensiero creativo. Per comprendere allora come la digitalizzazione, il codice, gli algoritmi e le intelligenze artificiali rendano mutevole il nostro presente, e per guardare in maniera costruttiva un futuro che sembra quanto mai incerto, proviamo a elaborare alcuni scenari possibili di trasformazione di alcuni ambiti del nostro vivere. [...] Siamo partiti da episodi reali costruendo poi orizzonti che offrono alla considerazione di chi legge dei contesti da valutare e sui quali interrogarsi. (*ibidem*, pp. 12–13)

Quindi il discorso dell'algotetica consiste in uno studio dei dati del presente sulla base del quale si elaborano degli *scenari possibili*. Questi scenari sono il prodotto di due fattori congiunti: teoria (ossia dati sul presente derivanti da studi, statistiche e, come vedremo, fonti piuttosto eterogenee) e narrazione, cioè racconto, fiction, che, sul tronco dei dati teorici, innesta l'immaginazione, il pensiero creativo. Si tratta, da questo punto di vista, di un approccio simile a quello proposto da Santangelo e Robiati (2024).

Nel libro *Digital Age: teoria del cambio d'epoca. Persona, famiglia e società* (Benanti 2020) c'è un capitolo intitolato "L'invenzione dei giovani". Qui Benanti osserva come la gioventù sia cambiata dopo la Seconda Guerra Mondiale, con lo sviluppo economico e tecnologico e l'aumento dell'istruzione media, e riporta una classificazione delle generazioni. La *Generazione X* (nati tra il 1965 e il 1984) «è generalmente identificata dalla mancanza di ottimismo nel futuro, dallo scetticismo, dalla sfiducia nei valori tradizionali e nelle istituzioni» (*ibidem*, p. 129), ma anche dai Nirvana, dalla musica grunge e da MTV. La descrizione dei *Millennials* (nati tra il 1985 e il 1994) prende spunto in particolare da un video su Youtube di Simon Sinek, scrittore, imprenditore e consulente per l'imprenditoria, la comunicazione e la motivazione⁽⁵⁾. Sulla base di questa fonte, Benanti afferma: «Coloro che fanno parte di questa generazione sono difficili da gestire, pensano che gli sia tutto dovuto, hanno tratti narcisisti ed egoisti e sono dispersivi e pigri» (*ibidem*, p. 131). La tecnologia avrebbe reso i Millennials assuefatti a gratificazioni istantanee, e di conseguenza poco atti ad affrontare contrarietà e difficoltà del mondo reale: «Questi sono i fattori che determinano

(5) Cfr. <https://simonsinek.com/>; <https://4books.com/it/magazine/chi-e-simon-sinek-l-autore-che-ha-ispirato-la-nuova-classe-di-imprenditori> (ultimo accesso 14/04/2026).

la loro insoddisfazione, che, secondo Sinek, non è una colpa loro, ma dell'epoca in cui sono cresciuti e in cui vivono, che li fa convivere continuamente con un senso di frustrazione e infelicità» (*ibidem*, p. 132). La Generazione Z è descritta invece a partire soprattutto da fonti statistiche, in particolare da un rapporto di Ameritrade del 2013, sulla cui base l'autore afferma ad esempio: «La *Generazione Z* è generalmente meno propensa ad avere una condotta rischiosa, rispetto a certe attività, dei *Millennials*. Nel 2013 [...] l'8% degli adolescenti della *Generazione Z* non ha mai o ha raramente indossato la cintura di sicurezza durante un viaggio in macchina con il conducente: nel 1991, la percentuale era del 26%» (*ibidem*, p. 133). Si tratta della prima generazione che ha potuto fin da subito fruire dei media digitali e che di conseguenza è stata più esposta ai vertiginosi cambiamenti da questi imposti.

A conclusione di questa ricostruzione delle generazioni, che ha una natura prevalentemente paradigmatica, cioè identifica categorie distinte, Benanti introduce anche una riflessione che mette l'accento sulla dimensione sintagmatica, cioè sull'importanza del rapporto tra generazioni, che si deve basare sulla condivisione di valori. L'autore identifica come punto cruciale l'educazione dei giovani, che non deve essere finalizzata a inculcare nozioni, ma «creare un arco di trasmissioni valoriali che permetta alle nuove generazioni di percepire quelle mediazioni di valore che sono state significative per chi le ha precedute» (*ibidem*, p. 141). L'educazione è quindi vista come la risorsa fondamentale per creare un ponte tra le generazioni, dal momento che le più giovani appaiono come isole «in un *arcipelago* di relazioni reali, presunte o immaginate e sembra che [...] non sempre siano formate e culturalmente attrezzate per affrontare la sfida che la società digitale propone» (*ibidem*, p. 136).

Nel caso del discorso sulle generazioni, quindi, la conoscenza del presente, su cui si deve basare, secondo la metodologia dell'algoretica, l'immaginazione degli scenari possibili del futuro, si fonda su una serie di dati statistici ma anche su alcune fonti divulgative e su alcuni prodotti culturali che sono visti come particolarmente caratterizzanti (per la generazione X, ad esempio, la musica dei Nirvana). Questo assemblamento di fonti ed elementi eterogenei e la loro sintesi per la definizione di un gruppo non solo anagraficamente ma anche culturalmente

omogeneo è ricorrente nei discorsi che descrivono e commentano le generazioni. Possiamo quindi dire che essi, piuttosto che ad una metodologia precisa, sembrano rifarsi soprattutto al *senso comune* (si veda Lorusso 2022 su questo concetto), che si serve di abitudini interpretative, stereotipi, risorse culturali ben consolidate per incasellare le persone in gruppi omogenei a seconda della loro data di nascita, che le vincolerebbe a un dato contesto culturale, a certi valori e stili di vita condivisi.

Da questo punto di vista, la descrizione delle generazioni rientra nella vasta macrocategoria dei discorsi volti a individuare, su diverse basi, dei *tipi umani* ricorrenti. Questa tendenza alla categorizzazione è, come osserva Landowski (1989), trasversale o addirittura ubiqua, e tuttora ben presente in diversi ambiti della nostra cultura. Si pensi, come si è visto nel paragrafo precedente, al fascino longevo esercitato dalla definizione del “carattere” dei diversi segni zodiacali in astrologia; ma anche agli sforzi della narratologia e della teoria letteraria per classificare i personaggi, ad esempio a seconda del loro ruolo nella storia; al marketing, che si serve spesso della classificazione di tipi di consumatori; o alla psicologia, dove si parla ad esempio di *tipi di personalità*. Naturalmente, per quanto possa essere funzionale a inquadrare e descrivere una complessa realtà socio-culturale, l’uso di questo tipo di categorie è sempre passibile di incorrere in una eccessiva semplificazione, o di dimostrarsi eccessivamente deterministica. Questo, a sua volta, può influire sulla capacità di immaginare gli scenari possibili, e quindi di prevedere il futuro e agire in maniera incisiva per la sua realizzazione.

6.2.2. *L’invenzione dei boomer*

Il secondo caso di studio è costituito da un saggio di Matteo Bordone (giornalista, autore e conduttore per la radio e la televisione), intitolato *L’invenzione del boomer* (Bordone 2023). Il discorso è centrato proprio sulla parola *boomer*, di cui Bordone ricostruisce l’origine e la diffusione, che in anni recenti è divenuta virale, fino a registrare una presenza ormai endemica nella nostra lingua e cultura, al netto di una evoluzione anche del suo significato e delle sue valorizzazioni. L’approccio usato da Bordone è interessante dal punto di vista della semiotica sia per la sua

attenzione all'uso del linguaggio e alle sue ricadute sociali, in un'ottica che, da questo punto di vista, si avvicina alla prospettiva sociosemiotica, sia per la sua attenzione ai meccanismi della viralità, su cui anche la semiotica si è interrogata in anni recenti (Marino e Thibault 2016).

Bordone (2023, p. 20) sostiene che i giovani da sempre sentono il bisogno di distinguersi dai propri genitori ed autoaffermarsi, ma solo dalla fine dell'Ottocento si sviluppa l'idea di generazioni che non si basino più solo sul contrasto familiare, ma anche su una più marcata identità sociale: «si comincia a pensare che possa esistere una generazione sociale, che unisce persone che non si conoscono, vivono in case e famiglie diverse, eppure condividono abbastanza per essere un gruppo omogeneo: persone che hanno più in comune con i propri coetanei che con il proprio clan. È una novità non da poco» (*ibidem*, pp: 45–46). Sono i grandi eventi storici del Novecento, in particolare le due guerre mondiali, a funzionare come primo criterio per la definizione delle generazioni, che inizialmente avviene a posteriori, cioè con uno sguardo retrospettivo, fino a giungere, con la generazione Alfa (quella dei nati a partire dal 2012), a una definizione a priori, anticipata rispetto al suo sviluppo effettivo.

L'autore riconosce l'utilità della classificazione delle generazioni: «Oggi la griglia ha la scansione delle matrici statistiche con cui la cultura anglosassone ama descrivere il mondo, belle precise e omologate. Funziona indubbiamente per identificare queste categorie in senso statistico, storico, culturale, merceologico. Parliamo di noi e della società infinitamente più di quanto si facesse un tempo, e avere delle scatole in cui mettere le persone è fondamentale» (*ibidem*, p. 48). Allo stesso tempo, però, ne mette in luce anche i limiti e i rischi. Ad esempio, pare arbitrario usare come spartiacque certi eventi storici e non altri, specie perché la classificazione ha origine negli Stati Uniti, che hanno avuto una storia politica e sociale in parte diversa da quella europea, e in particolare italiana. Inoltre, negli ultimi decenni, la classificazione delle generazioni si è in un certo senso fatta più sistematica, ma anche più rigida e limitata nei suoi criteri, che si riducono al consumo, sia di beni sul mercato che di cultura, e al rapporto con la tecnologia: «la generazione è diventata una coorte anagrafica dall'ampiezza fissa (intorno ai quindici anni) che scandisce le persone e i consumatori. Indipendentemente dal

fatto che una certa quantità di grandi fatti storici abbia reso il gruppo omogeneo o no, bastano i prodotti culturali consumati insieme e il rapporto con gli strumenti tecnologici a tenere tutti insieme» (*ibidem*, p. 52).

Ciò pare coerente con una tendenza che l'autore riscontra nella cultura contemporanea, in cui da un lato le identità diventano sempre più numerose, legittimate nella loro diversità, e multiformi e plurali anche all'interno di uno stesso individuo, ma dall'altro l'identità politica e civile diventa un criterio di adesione e di giudizio sempre più pervasivo, anche se viziato da una sua esasperazione in termini dualistici, assolutizzanti, ideologici:

L'identità è il cuore della vita civile e politica delle persone. Percorrendo come ragni esagitati questa tela dogmatica che tutto abbraccia e tutto spiega, tra privilegio, rapporti di potere, aguzzini e vittime, prevaricatori e oppressi, molti giovani militanti negli ultimi anni hanno abbracciato una visione illusoria. I buoni sono di qui, e i cattivi di là. I cattivi sono colpevoli. [...] Ma non c'è solo la presenza costante di giudizi morali e colpe da espiare a darmi fastidio. C'è anche il fatto che la realtà è molto complessa, quasi sempre oltre le nostre capacità. Invece le interpretazioni dei fenomeni sociali prodotte da questi impianti ideologici sono sempre semplicissime. (*ibidem*, pp. 99–100)

Per esprimere questo concetto nei termini proposti da Landowski (1989), Bordone identifica nella contemporaneità una tendenza esasperata alla definizione delle identità in maniera paradigmatica, cioè basata su opposizioni categoriali binarie e mutualmente esclusive.

In questo contesto si colloca il discorso sui *boomer*. Secondo Bordone, si tratta di una generazione per certi versi privilegiata, in quanto ha tratto beneficio dal periodo di sviluppo socio-economico del dopoguerra. È stata inoltre protagonista di una serie di importanti innovazioni sociali e culturali. Il confronto dei giovani con i *boomer* è tendenzialmente frustrante, perché «i *boomer* hanno già fatto tutto» (Bordone 2023, p. 71), dalle manifestazioni pacifiste e ambientaliste alle lotte per le donne e le minoranze sessuali ed etniche, alla rivoluzione della morale tradizionale e del sistema scolastico. Questo altera il tradizionale rapporto tra generazioni, in quanto i *boomer* «non saranno mai dei

vecchi che vedono qualcosa di inedito che li spaventa e non gli piace perché non la capiscono. Quello sarebbe il copione classico [...], che almeno permette uno scontro, dà il diritto alle generazioni di distinguersi con un pizzico di odio e una certa comodità» (*ibidem*, p. 72). I *boomer* rappresentano dunque un modello difficile da superare, e una presenza in un certo senso ingombrante:

La loro visione di un mondo in crescita, che migliora secondo principi giusti. La loro sicurezza cronica. Il fatto soprattutto che, onestamente, ce l'abbiano abbastanza fatta e non vedano l'ora di dirlo a tutti. [...] In fin dei conti la grande trappola è che i boomer nel ruolo dei vecchi non vogliono insegnare ai giovani come diventare adulti, ma come essere davvero giovani, davvero ribelli, davvero antagonisti, femministi, barricaderi, attivisti. [...] X, Millennial e Z sanno che gli spazi fisici e le pratiche che hanno a disposizione per agire e definirsi in pubblico sono usati, di seconda mano, puzzano di boomer. (*ibidem*, pp. 78–79)

Un cambiamento radicale in questo squilibrato rapporto intergenerazionale si è verificato alla fine degli anni Novanta, con l'affermazione della rete, delle piattaforme digitali, dei social. I *boomer* non si sono tirati indietro rispetto a queste nuove realtà, che però non riescono a padroneggiare perfettamente: pur essendo attivi nel mondo della tecnologia e della comunicazione digitale, non sanno adeguarsi ai suoi codici, ai suoi registri, gestendo in maniera goffa la propria identità online e la relativa socialità e quindi apparendo spesso *cringe* alle nuove generazioni, ossia «fuori posto, inopportuni, imbranati» (*ibidem*, p. 82). Per l'autore, sono proprio i social il terreno del “riscatto dei nativi digitali” (*ibidem*, p. 86), che lì riescono finalmente ad affermare la propria supremazia sui *boomer* e la propria indipendenza.

Nel 2018–2019 il meme “Ok, boomer” diventa virale. Viene usato soprattutto come risposta per liquidare la critica *boomer* verso qualcuno di più giovane come qualcosa di superato e ridicolo, che non merita nemmeno la discussione. Rappresenta quindi uno strumento «di ribellione e autoaffermazione divertente [...] senza fare veramente del male a nessuno» (*ibidem*, p. 91). L'uso di questa espressione si espande poi anche a esponenti di altre generazioni, specie quelle che hanno figli, come la generazione X: sono spesso i genitori a sentirsi rispondere “Ok,

boomer”, che allora viene ad indicare per estensione i vecchi (*ibidem*, p. 93). Nel 2020 l'appellativo diventa più polemico, come se, durante il periodo difficile della pandemia, i *boomer* fossero identificati come i colpevoli di molti mali che affliggono il mondo e la società. I *boomer* vengono così spesso fatti oggetto di «*ageism*, discriminazione anagrafica» (*ibidem*, p. 107) da parte di giovani che si sentono oppressi e cercano riscatto colpevolizzando i “vecchi”. Questa *vis* polemica si spegne presto nel periodo postpandemico, ma la parola *boomer* continua ad avere molta fortuna, indicando, in generale, chi è un po' obsoleto, in due sensi: culturale (a livello di idee e valori) e tecnologico. Questa qualità può anche solo riguardare aspetti specifici dell'identità di una persona, non caratterizzarla *tout-court* (in altre parole, si può essere *boomer* in qualche nostra idea o nel nostro rapporto con un certo prodotto tecnologico, ma non con altri, ad esempio).

Oggi, per Bordone, questo termine ha perso la sua connotazione offensiva e anzi è spesso usato non come etichetta che bolla qualcuno, ma anche, in maniera attiva, da chi riconosce di non essere molto aggiornato o attuale nel suo modo di pensare, di comunicare e relazionarsi con le nuove tecnologie. Rappresenta così un caso virtuoso: misura, senza nuocere o offendere, anzi suscitando una certa simpatia, la distanza tra persone con formazione ed esperienze diverse, in particolare tra i nativi digitali e le generazioni precedenti. L'elaborazione collettiva del significato della parola *boomer*, che culmina con un superamento della conflittualità in nome della benevolenza, dimostra per Bordone la potenzialità positiva dell'intelligenza collettiva:

Forse, quando si ha l'impressione che il dibattito oggi sia destinato invariabilmente ad andare in aceto, si sottovalutano le capacità dell'intelligenza collettiva. Abbiamo ripercorso una polemica molto molto rapida nel suo manifestarsi, subito virulenta, sbandierata ovunque e commentata da tutti. Eppure nel giro di poco tempo si è spenta autonomamente nei suoi aspetti più sterili, e ha trovato un'utilità — incredibile a dirsi — leggera, addirittura affettuosa. Esiste, quindi, nascosto nelle dinamiche imperscrutabili del pensiero collettivo, un istinto di sopravvivenza sano, che toglie di mezzo la peggiore fuffa in autonomia. (*ibidem*, p. 141)

Questo discorso riporta alla mente il concetto di *ragionevolezza* proposto da Peirce e il suo correlare l'etica a una dimensione allo stesso tempo istintuale e collettiva (v. sopra, Cap. 1). Inoltre, l'adesione a una generazione o a una categoria come quella qui considerata si può leggere nei termini di Morris (1948, trad. it. 2017, p. 58), come adesione a qualcosa che è stato costruito dagli altri, ammettendolo «dentro al proprio io; e tale ammissione implica un certo grado, sia pur minimo, di esame e valutazione e quindi una componente di determinazione dell'io circa ciò che dev'essere». Si tratta dunque della presa in carico, in maniera più o meno estesa o profonda, di un modello elaborato dalla propria cultura, rispetto a cui ciascuna persona si rapporta in maniera in fondo libera e attiva, specie quando dispone delle risorse culturali per farlo con una sufficiente consapevolezza critica. Infine, l'uso di *boomer* individuato da Bordone come esito del suo sviluppo può essere visto come un esempio di aggiustamento, per riprendere la teoria di Landowski (2006), cioè di un regime di interazione basato sulla comprensione e sul sapersi adattare all'Altro, al fine di con-vivere, di procedere insieme, pur nel rispetto delle reciproche differenze, che vengono valorizzate invece che stigmatizzate.

6.3. Come valutare i discorsi sulle generazioni dal punto di vista della semiotica della conciliazione?

Il concetto di generazione serve a tematizzare il rapporto tra vecchi e giovani, una questione delicata da sempre, ma che nella nostra epoca sembra aver raggiunto un grado di complessità senza precedenti. Se considerata da un punto di vista teorico–metodologico, la classificazione delle generazioni appare tutt'altro che univoca, rigorosa, dimostrabile, esauriente. Eppure, come dimostra la sua presenza capillare nella nostra cultura, essa assolve a un'importante funzione. Si tratta di una funzione di tipo cognitivo, o, possiamo dire sulla scia delle teorie semiotiche considerate in questo capitolo, *paradigmatico*: mettere a fuoco categorie che aiutino ad avere una visione sensata, ordinata del reale, individuando dei modelli chiari. Su questa funzione cognitiva e semiotica si innesta un processo di adesione: a partire da una griglia

più o meno ben ordinata, strutturata e definita di categorie, classi o modelli alternativi (basati sul rapporto “o...o”), ci si colloca, si individua (o si sceglie) la propria posizione. Così, ciascun individuo stabilisce una rete di rapporti di vicinanza/lontananza, somiglianza/differenza di cui è il centro, sia in quanto unità biologica (corpo giovane/vecchio a seconda della propria età biologica) che in quanto unità di un intelletto collettivo o corpo sociale (Lotman 1977; Marrone 2001), o gruppo culturale che condivide gusti, idee, esperienze. Dal piano paradigmatico passiamo così a quello sintagmatico, caratterizzato da relazioni di tipo “e...e”. Questo processo di autodescrizione (nel senso di Lotman 1984) e di adesione risulta determinante, come si è visto, anche nell'*invenzione*, nella proiezione o immaginazione della persona e della comunità del futuro.

L'importanza *poietica* di questo tipo di operazioni di *invenzione* o *immaginazione* è già stata sottolineata in varie ricerche. Si pensi ad esempio al celebre studio di Benedict Anderson (1983), che dimostra come, nell'epoca della formazione degli Stati-Nazione, i discorsi sulla nazione stessa abbiano avuto un ruolo fondamentale nella *creazione* di comunità coese, i cui membri, pur non conoscendosi, pur vivendo in città o regioni diverse, si sentono comunque parte di un tutto. Questa caratteristica è la stessa individuata da Bordoni per il concetto di “generazione” che si riscontra nella cultura contemporanea. Si tratta in entrambi i casi della costruzione, specie mediante pratiche discorsive, di soggettività collettive. Annamaria Lorusso (2019) identifica due componenti fondamentali della soggettività collettiva. La prima è l'appartenenza a una dimensione comune che non dipende solo dalla condivisione delle stesse pratiche, ma dall'«avere un livello istituzionale comune, una stessa enciclopedia, [...] uno stesso immaginario» (*ibidem*, p. 96). La seconda è l'adesione, che si correla all'autodescrizione, cioè il fatto di riconoscersi in una certa comunità.

Da questo punto di vista, il discorso sulle generazioni che si basa su opposizioni nette, che è usato per etichettare l'Altro in maniera riduttiva, a volte perfino squalificante, appare come un prodotto semioticamente non sostenibile, perché non fa che inasprire un conflitto, creando, come dice Landowski, dei “fossati” fra le persone, cioè favorendo l'incomunicabilità. Invece, quando si basa su un sentire comune che

possiamo definire come *comunanza spirituale* (Perelman e Olbrechts-Tyteca 1958) o *comunione fática* (Malinowski 1923, v. sopra, Cap. 1, Par. 3), quando viene usato per immaginare un futuro più armonico e inclusivo, contribuendo a indirizzare una conflittualità verso un dialogo aperto ed empatico (integrandosi in un regime di *aggiustamento*, Landowski 2006), allora ecco che, pur rimanendo metodologicamente e teoricamente questionabile, il discorso sulle generazioni risulta tuttavia semioticamente sostenibile, in quanto funzionale alla *conciliazione*.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON B. (1983), *Imagined Communities*, Verso, London–New York (trad. it. *Comunità immaginate: origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma).
- AQUECI F. (1997), *Vailati, Calogero, Piaget. Temi e suggestioni per una semioetica*, «Bollettino Filosofico», 13, pp. 277–295.
- (2007), *Introduzione alla semioetica*, Aracne, Roma.
- (2016), *Semioetica. Lingua, libertà, istituzioni*, Carocci, Roma.
- ASSMANN A. (1999), *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C.H. Beck, München (trad. it. *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, il Mulino, Bologna 2002).
- ASSMANN J. (2008), “Communicative and Cultural Memory”, in A. ERLI e A. NÜNNING (a cura di), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, De Gruyter, Berlin–New York, pp. 109–118.
- AUSTIN J.L. (1962), *How To Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon, Oxford (trad. it. *Come fare cose con le parole: le “William James lectures” tenute alla Harvard University nel 1955*, Marietti, Genova 1988).
- BACHELARD G. (1934), *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, Paris (trad. it. *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Bari 1951).
- (1957), *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2024).

- BARTHES R. (1971), *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris (trad. it. *Sade, Fourier, Loyola: la scrittura come eccesso*, Einaudi, Torino 1977).
- (1975), *Roland Barthes par Roland Barthes*, Seuil, Paris (trad. it. *Barthes di Roland Barthes*, Einaudi, Torino 1980).
- (1981), *Le grain de la voix*, Seuil, Paris (trad. it. *La grana della voce: interviste 1962–1980*, Einaudi, Torino 1986).
- BASAGLIA F. e F. BASAGLIA ONGARO (1971), *La maggioranza deviante. L'ideologia del controllo sociale totale*, Einaudi, Torino.
- BENANTI P. (2018), *Oracoli: tra algoretica e algocrazia*, Luca Sossella, Bologna.
- (2020), *Digital Age. Teoria del cambio d'epoca: persona, famiglia e società*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- BENVENISTE E. (1966–1974) *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 2 voll. (trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1985–1990, 2 voll.).
- (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*, Minuit, Paris (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. 1: economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976).
- BERTETTI P. (2013), *Lo schermo dell'apparire. La teoria della figuratività nella semiotica generativa*, Esculapio, Bologna.
- (2024a), “Biblioteche, reliquie e altre memorie di culture perdute. La conservazione del passato nella letteratura post-apocalittica”, in R. MORRIELLO, G. RONCAGLIA e F. MESCHINI (a cura di), *Le biblioteche della fantascienza: utopie, distopie, intelligenze artificiali*, Editrice Bibliografica, Milano, pp. 59–79.
- (2024b), “Un modello di fratellanza cristiano–musulmana. Paolo Dall'Oglio e la comunità di Deir Mar Musa”, in F. GALOFARO e P. SORRENTINO (a cura di), *Il senso della pace. Prospettive sulla semiotica della guerra*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 75–85.
- (2024c), *Pratiche di Fandom, costruzione collettiva del senso, identità e forme di spiritualità. Il caso del Jedismo*, «E|C», 41, pp. 61–71.
- (in pubblicazione) “I buoni e i cattivi. La ridefinizione delle assiologie nelle narrazioni post-apocalittiche”.
- BONDÌ A. (2022), “Penser la *maintenance*: outil conceptuel ou pratique et poétique de la coexistence?”, in *Actes du congrès de l'Association Française de Sémiotique*, <https://doi.org/10.25965/as.8508> (ultimo accesso: 09/04/2026).

- BONTEMPI M. (2018), "Glossario", in E. GOFFMAN, *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*, Ombre corte, Verona, pp. 169–178.
- BORDONE M. (2023), *L'invenzione del boomer*, UTET, Segrate.
- BOURDIEU P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil, Paris (trad. it. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnografia cabila*, Raffaello Cortina, Milano 2003).
- BOTTIROLI G. (2001), *Problemi del personaggio*, Bergamo University Press, Bergamo.
- BURGIO G. (2023), *Della porta. Indagine di un oggetto ordinario*, Meltemi, Milano.
- CALABRESE O. (2022), *L'età neobarocca: tendenze e contaminazioni della contemporaneità*, La Casa Usher, Firenze e Lucca (1° ed. *L'età neobarocca*, Roma, Laterza 1987).
- CALLONI WILLIAMS S. (2023), *Kintsugi. Ripara le ferite dell'anima e rendi prezioso ogni istante della tua vita*, Piemme, Milano.
- CAPRETTINI G. (1975), *La porta: valenze mitiche e funzioni narrative: saggio di analisi semiologica*, Giappichelli, Torino.
- CERIANI G. (2007), *Hot spots e sfere di cristallo: semiotica della tendenza e ricerca strategica*, FrancoAngeli, Milano.
- CHANG H.L. (2006), *Disaster Semiotics: An Alternative 'Global Semiotics'?*, «Sign Systems Studies», 34(1), pp. 215–230, <https://doi.org/10.12697/SSS.2006.34.1.08> (ultimo accesso: 09/04/2026).
- COQUET J.C. (1997), *La quête du sens*, PUF, Paris.
- COSTANZO F. e T. MIGLIORE (a cura di) (2026), *Accudire. Rifuti, decoro, paesaggio*, Meltemi, Milano.
- DAL BUONO E. (2020), *Siete tutti perdonati*, La nave di Teseo, Milano.
- DE BUCQUOIS J., G. DEPASSE e I. GOLDSCHMIDT (2024), *L'arte del Kintsugi come metafora delle crepe del terapeuta e delle famiglie in difficoltà*, «Terapia familiare: rivista interdisciplinare di ricerca ed intervento relazionale», 135(2), pp. 5–17.
- DE CHANGY V. e M. SCHNEIDER (2019), *L'ours Kintsugi*, Éditions Cambourakis, Paris.
- DEELY J. (2015), "From Semiosis to Semioethics", in P. TRIFONAS (a cura di), *International Handbook of Semiotics*, Springer, Dordrecht, pp. 771–789, https://doi.org/10.1007/978-94-017-9404-6_36 (ultimo accesso: 09/04/2026).

- DE LUCA V. e M.H. CUIN (a cura di) (2026, in pubblicazione), *Les langages du care*, PULIM, Limoges.
- DEMARIA C. (2006), *Semiotica e memoria. Analisi del post-conflitto*, Carocci, Roma.
- DERRIDA J. (1993), *Chôra, Passions, Sauf le nom*, Editions Galilée, Paris (trad. it. *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997).
- DESGOS P. (2012), *La teoria critica di Umberto Eco: La critica dell'ideologia e la guerriglia semiologica*, «Enthymema», 7, pp. 322–334, <https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema/article/view/2729> (ultimo accesso: 09/04/2026).
- DOBKIN P.L. (2022), *L'esprit kintsugi. Comment les cliniciens peuvent-ils être régénérés plutôt que brisés par la pandémie?*, «Canadian Family Physician», 68(4), pp. 255–257.
- ECO U. (1979), *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano.
- (2012), *Il costume di casa. Evidenze e misteri dell'ideologia italiana negli anni Sessanta*, Bompiani, Milano (1^a ed. Bompiani, Milano 1973).
- (2016), *Trattato di semiotica generale*, La nave di Teseo, Milano (1^a ed. Bompiani, Milano 1975).
- FABBRI P. e F. MONTANARI (2012), “Semio-guerra. Approfondimenti per una semiotica della strategia”, in L. BOZZO (a cura di), *Studi strategici. Guerra, politica, economia, semiotica, psicoanalisi, matematica*, Egea, Milano, pp. 159–182.
- FADDA E. (2013), *Peirce*, Carocci, Roma.
- FERRARO G. (2012), *Fondamenti di teoria sociosemiotica: la visione “neoclassica”*, Aracne, Roma.
- FONTANILLE J. (1993), *Les formes de vie. Présentation*, «Recherches Sémiotiques / Semiotic Inquiry», 13(1–2), pp. 5–12.
- (1995), *Sémiotique du visible: des mondes de lumière*, Presses Universitaires de France, Paris.
- (2001), *La patine et la connivence*, «Protée», 29(1), pp. 23–35 (trad. it. “La patina e la connivenza”, in E. LANDOWSKI e G. MARRONE, a cura di, *La società degli oggetti*, Meltemi, Roma 2002, pp. 71–95).
- (2004), *Soma et séma: figures du corps*, Maisonneuve et Larose, Paris (trad. it. *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Meltemi, Roma 2004).
- (2015), *Formes de vie*, Presses Universitaires de Liège, Liège.

- FOUCAULT M. (1971), *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris (trad. it. *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004).
- (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris (trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976).
- (2008), *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982–1983)*, Seuil, Paris (trad. it. *Il governo di sé e degli altri: corso al Collège de France (1982–1983)*, Feltrinelli, Milano 2009).
- (2009), *Le corps utopique, les hétérotopies*, Lignes, Paris (trad. it. *Utopie, eterotopia*, Cronopio, Napoli 2024).
- GALOFARO F. (2017), “Phénoméno–technique ou sémio–technique”, in A. ZINNA e I. DARRAULT–HARRIS (a cura di), *Formes de vie et modes d'existence “durables”*, CAMS/O, Albi, pp. 285–295.
- (2022a), *On the Juridical Relevance of the Phenomenological Notion of Person in Max Scheler and Edith Stein*, «International Journal for the Semiotics of Law», 35, pp. 1317–1331.
- (2022b), “Come prestare attenzione a Dio: preghiera e semiotecnica”, in J. PONZO e E. CHIAIS (a cura di), *Il sacro e il corpo*, Mimesis, Sesto San Giovanni, pp. 133–151.
- e P. SORRENTINO (2024), “Introduzione”, in F. GALOFARO e P. SORRENTINO (a cura di) *Il senso della pace. Prospettive sulla semiotica della guerra*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 11–43.
- GOFFMAN E. (1963), *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice–Hall, Englewood (trad. it. *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*, Ombre corte, Verona 2018).
- (1967), *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, Aldine, Chicago (trad. it. *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna 1988).
- GORCZYCA J. (2024), *Storia di mia vita*, Sellerio, Palermo.
- GRAMIGNA R. (2023), *Oblique semiotics: the semiotics of the mirror and specular reflections in Lotman and Eco*, «Semiotica», 255, pp. 55–75.
- GREIMAS A.J. (1983), *Du sens II. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris (trad. it. *Del senso 2: narratività, modalità, passioni*, Bompiani, Milano 1985).
- (1987), *De l'imperfection*, Fanlac, Périgueux (trad. it. *Dell'imperfezione*, Sellerio, Palermo 1988).
- e J. COURTÉS (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris (trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Mondadori, Milano 2007).

- e J. FONTANILLE (1991), *Sémiotique des passions: des états de choses aux états d'âme*, Seuil, Paris (trad. it. *Semiotica delle passioni: dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano 1996).
- GRICE P. (1975), "Logic and Conversation", in P. COLE e J.L. MORGAN (a cura di), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, Academic Press, New York (trad. it. "Logica e conversazione", in *Logica e conversazione: saggi su intenzione, significato e comunicazione*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 55–76).
- HERITIER P. (2023), "Understanding Legal Semiotics", in A. WAGNER e S. MARUSEK (a cura di), *Research Handbook on Legal Semiotics*, Elgar, Cheltenham, pp. 11–31, <https://www.elgaronline.com/edcollchap/book/9781802207262/book-part-9781802207262-10.xml> (ultimo accesso: 28/05/2026).
- HOBBSAWM E e T. RANGER (a cura di) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- IDONE CASSONE V., B. SURACE e M. THIBAUT (a cura di) (2018), *I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi*, Aracne, Roma.
- INGOLD T. (1995), "Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world", in M. STRATHERN (a cura di), *Shifting Contexts*, Routledge, Londra–New York (trad. it. "Abitare o costruire: come uomini e animali fanno del mondo la propria casa", in *Ecologia della cultura*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016, pp. 111–139).
- (2021), *Correspondences*, Polity Press Ltd., Cambridge (trad. it. *Corrispondenze*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021).
- JAKOBSON R. (1960), "Closing Statement: Linguistics and Poetry", in T. SEBEOK (a cura di), *Style in Language*, MIT Press, Cambridge (MA), 350–377.
- KRISTEVA J. (1974), *La révolution du langage poétique*, Seuil, Paris (trad. it. *La rivoluzione del linguaggio poetico: l'avanguardia dell'ultimo scorcio del diciannovesimo secolo: Lautreamont e Mallarmé*, Marsilio, Venezia 1979).
- (1980), *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*, Seuil, Paris (trad. it. *Poteri dell'orrore: saggio sull'abiezione*, Spirali, Milano 1981).
- (2008), *Thérèse mon amour, récit*, Fayard, Paris (trad. it. *Teresa, mon amour: l'estasi come un romanzo*, Donzelli, Roma 2009).
- KUNDERA M. (1986), *L'art du roman*, Gallimard, Paris (trad. it. *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988).
- LANDY I.I. e M.J. MACHADO GUTIERREZ (2023), *Kintsugi: la performatividad y la investigación crítica en el cuestionamiento de la normatividad*, «Index, revista de arte contemporáneo», 16, pp. 23–33.

- LANDOWSKI E. (1989), *La société réfléchie*, Seuil, Paris (trad. it. *La società riflessa. Saggi di sociosemiotica*, Meltemi, Roma 2003, 2°ed.).
- (2004), *Passions sans nom*, PUF, Paris.
- (2006), *Les interactions risquées*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges (trad. it. *Rischiare nelle interazioni*, FrancoAngeli, Milano 2010).
- (2012), *Shikata ga nai ou encore un pas pour devenir sémioticien!*, «Lexia», 11–12, pp. 63–88 (trad. it. *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*, Mimesis, Milano–Udine 2014).
- (2025), *Au risque du sens. Essais de socio-sémiotique IV*, Estação das Letras e Cores Editora, São Paulo.
- LATOUR B. (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, Paris.
- (2020), *How do we compose a common world?*, <http://modesofexistence.org> (mia traduzione, ultimo accesso: 23/07/2026).
- LEONE M. (2007), «Le mutazioni del cuore», in AA.VV., *Narrazione ed esperienza. Per una semiotica della vita quotidiana; atti del XXXIV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, Arcavacata di Rende (Cs), 17–19 novembre 2006*, «E|C online», 20, <https://www.ec-aiss.it/archivio/tipologico/atti.php> (ultimo accesso: 14/04/2026).
- (2015a), *Lettera sull'enunciazione*, https://www.academia.edu/12975825/2015_Lettera_sull'enunciazione (ultimo accesso: 14/04/2026).
- (2015b), *Deadly Sicumlacra*, «Language and Semiotic Studies», 1(3), pp. 130–138, <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/lass-2015-010308/html> (ultimo accesso: 23/07/2026).
- (2017), *Time and Meaning. A Cultural Semiotics of Temporal and Aspectual Ideologies*, «Lexia», 27–28, pp. 17–63.
- (2018), «Catastrofe e riparazione. Ideologie semiotiche del risanamento», in V. IDONE CASSONE, B. SURACE e M. THIBAUT (a cura di), *I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi*, Aracne, Roma, pp. 237–251.
- (2025), *Les saints réparateurs*, «Visible», 14, pp. 70–106, <https://www.unilim.fr/visible/881> (ultimo accesso: 14/04/2026).
- e I. PEZZINI (a cura di) (2013), *Semiotica delle soggettività*, Aracne, Roma.
- LORUSSO A.M. (2019), *Per una semiotica delle soggettività collettive*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», pp. 89–100.

- (2021) (a cura di), *La cancellazione semiotica: sulla logica delle culture*, «Filosofi(e) semiotiche», 8, 1 (numero di rivista).
- (2022), *L'utilità del senso comune*, il Mulino, Bologna.
- LOTMAN J.M. (1977), *Kul'tura kak kollektivnyj intellekt i problemy iskusstvennogo razuma* (Predvaritel'naja publikacija), Akademija nauk SSSR, Moskva, pp. 1–18 (trad. it. “La cultura come intelletto collettivo e i problemi dell'intelligenza artificiale”, in *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Laterza, Roma–Bari 1980, pp. 29–44).
- (1984), *O semiosfere*, «Trudy po znanokvym sistemam», 17, pp. 11–24 (trad. it. “La semiosfera”, in *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia 1985, pp. 47–76).
- MALINOWSKI B. (1923), “The problem of meaning in primitive languages”, in C.K. OGDEN e I.A. RICHARDS, *The meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Harcourt, New York, pp. 296–336 (trad. it. “Il problema del significato nei linguaggi primitivi”, C.K. OGDEN e I.A. RICHARDS, *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*, Garzanti, Milano 1966, pp. 333–383).
- MANETTI G. (1998), *La teoria dell'enunciazione: le origini del concetto e alcuni più recenti sviluppi*, Protagon, Siena.
- (2008), *L'enunciazione: dalla svolta comunicativa ai nuovi media*, Mondadori, Milano.
- MARRONE G. (2001), *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Einaudi, Torino.
- (a cura di) (2005), *Il discorso della salute. Verso una sociosemiotica medica. Atti del XXXII congresso (Spoleto, 29 ottobre–1 novembre 2004)*, Meltemi, Milano.
- (2024), *Nel semiocene. Enciclopedia incompleta delle vite terrestri*. LUISS University Press, Roma.
- MARINO G. e THIBAUT M. (a cura di) (2016), *Viralità/Virality*, «Lexia», 25–26 (numero di rivista).
- MAUSS M. (1936), *Les techniques du corps*, «Journal de Psychologie», 32(3–4), https://classiques.uqam.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html (ultimo accesso: 14/04/2026) (trad. it. *Le tecniche del corpo*, ETS, Pisa 2017).
- (1938), *Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion de Personne, Celle de “Moi”*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of

- Great Britain and Ireland», 68, pp. 263–281 (trad. it. “Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di ‘io’”, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 349–381).
- MAZZUCHELLI F. (2022), “La semiotica della memoria in Italia: genealogie e prospettive future”, in G. MARRONE e T. MIGLIORE (a cura di), *Cura del senso e critica sociale: ricognizione della semiotica italiana*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 407–449.
- MERLEAU-PONTY M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003).
- MIGLIORE T. (2022), “Postfazione. Semiotica arte della cura sociale”, in G. MARRONE e T. MIGLIORE (a cura di), *Cura del senso e critica sociale. Ricognizione della semiotica italiana*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 525–543.
- MORRIS C. (1939), *Esthetics and the Theory of Signs*, «Journal of Unified Science», 8, pp. 131–150 (trad. it. “L’estetica e la teoria dei segni”, in *Scritti di semiotica, etica e estetica*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2012, pp. 79–114).
- (1942), *Paths of Life: Preface to a World Religion*, Harper, New York.
- (1948), *The Open Self*, Prentice–Hall, New York (trad. it. *L’io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamorfosi*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2017).
- (1964), *Signification and Significance. A Study of the Relations of Signs and Values*, MIT Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Significazione e significatività*, Graphis, Bari 2000).
- NAVARRO T. (2017), *Kingsukoroi. El arte de curar heridas emocionales*, Editorial Planeta, Barcelona (trad. it. *Kingsukoroi. L’arte giapponese di curare le ferite dell’anima*, Giunti, Firenze–Milano 2018).
- NORA P. (a cura di) (1984–1992) *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris.
- NORBERG-SCHULZ C. (1981), *Genius Loci: paysage, ambiance, architecture*, P. Mardaga, Bruxelles (trad. it. *Genius loci: paesaggio, ambiente, architettura*, Electa, Milano 1986).
- NUSSBAUM M. (1995), *Objectification*, «Philosophy and Public Affairs», 24(4), pp. 249–291 (trad. it. *Persona oggetto*, Il Margine, Trento 2022).
- ORGAD Y. (2017), *On wabi sabi and the aesthetics of family secrets: Reading Haruki Murakami’s Kafka on the shore*, «Culture & Psychology», 23(1), pp. 52–73.
- PAOLUCCI C. (2020), *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell’enunciazione*, Bompiani, Milano.

- (2022), “Per una nuova guerriglia semiologica. Fake news, credenze, enunciazioni e preverità”, in T. MIGLIORE (a cura di), *Destinatari e destinatari*, Meltemi, Roma, pp. 177–182.
- PARODI SCOTTI F. (1996), *Ethos e consenso nella teoria e nella pratica dell'oratoria greca e latina*, Pitagora, Bologna.
- PEIRCE C.S. (1931–1958) *Collected Papers of Charles S. Peirce*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 8 voll.
- (1998a), “Immortality in the Light of Synechism”, in *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893–1913)*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, pp. 1–3. [CP 7.565–78].
- (1998b), “Philosophy and the Conduct of Life”, in *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893–1913)*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, pp. 27–41. [CP 1.616–48].
- (1998c), “The Ethics of Terminology”, in *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893–1913)*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, pp. 434–450. [CP 6.452–91].
- (1998d), “A Neglected Argument for the Reality of God”, in *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893–1913)*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, pp. 1–3. [CP 7.565–78].
- PERELMAN C. e L. OLBRECHTS-TYTECA (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 2013).
- PERROT M.D., G. RIST e F. SABELLI (1992), *La mythologie programmée: l'économie des croyances dans la société moderne*, Presses Universitaires Françaises, Paris.
- PETRILLI S. (1998), *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- (2012), “Introduzione. Una scienza globale dei segni e del loro imprescindibile e articolato rapporto con i valori”, in C. MORRIS, *Scritti di semiotica, etica e estetica*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce, pp. 9–36.
- e A. PONZIO (2024), *Semioetica. La scienza dei segni in ascolto. Nuova edizione ampliata*, Meltemi, Milano.
- PEVERINI P. (2019), *Alla ricerca del senso: Bruno Latour in dialogo con la semiotica*, Nuova Cultura, Roma.
- (2023), *Inchiesta sulle reti di senso: Bruno Latour nella svolta semiotica*, Meltemi, Milano.

- PISANTY V. (2023), "Identification and Make-Believe: The Fallacies of Prosthetic Memory", in M. CONSONNI e P. GALLAND NORD (a cura di), *Witnessing the Witness of War Crimes, Mass Murder, and Genocide. From the 1920s to the present*, De Gruyter, Berlin–Boston, vol. 4, pp. 1011–128.
- PONZIO A. (2009), *The dialogic nature of sign*, in «Chinese Semiotic Studies», 1(1), pp. 54–67.
- PONZO J. (2012), *Lingue angeliche e discorsi fondamentalisti. Alla ricerca di uno stile interpretativo*, Aracne, Roma.
- (2013), *Genius loci et identità nazionale: représentations de l'espace dans la narration talienne portant sur le Risorgimento*, «Etudes de Lettres», 1–2, pp. 167–182, <http://edl.revues.org/494> (ultimo accesso: 14/04/2026).
- (2015), *La narrativa di argomento risorgimentale (1948–2011)*, Aracne, Roma.
- (2019), "Adamo ladro a Ferragosto. Rielaborazione di un personaggio biblico in un romanzo contemporaneo", J. PONZO e F. GALOFARO (a cura di), *Semiotica e santità. Prospettive interdisciplinari*, CIRCE, Torino, pp. 203–219, <https://iris.unito.it/retrieve/handle/2318/1721165/558556/semiotica-e-santita-nemosancti-circe-2019.pdf> (ultimo accesso: 14/04/2026).
- (2020a), "Religious–artistic epiphanies in 20th–century literature: Joyce, Claudel, Weil, C.S. Lewis, Rebora, and Papini", in J. PONZO, R. YELLE e M. LEONE (a cura di) (2021), *Mediation and Immediacy. A Key Issue for the Semiotics of Religion*, De Gruyter, Berlin–Boston, pp. 149–164.
- (2020b), "Ex-voto e memoria culturale: una prospettiva semiotica", in R. GRIMALDI (a cura di), *Ex voto d'Italia. Strategie di comportamento sociale, per grazia ricevuta*, FrancoAngeli, Milano, pp. 134–152.
- (2021), "Fine della persona", in J. PONZO e G. VISSIO (a cura di), *Culture della persona: itinerari di ricerca tra semiotica, filosofia e scienze umane*, Accademia University Press, Torino, pp. 227–235.
- (2022), *La tecnica dell'autobiografia intertestuale: il caso di Julia Kristeva e Teresa d'Avila*, «Studium», 118(1), pp. 164–186.
- (2023a), *A Room for Herself: The Semiotics of the Interior and Exterior Space in the Mystical Imagery of the Cell*, «Annali di Studi Religiosi», 24, pp. 39–49, https://books.fbk.eu/media/uploads/files/7._Ponzo.pdf (ultimo accesso: 14/04/2026).

- (2023b), *Obliteration, Ostension, Ostentation: The Visibility of the Sacred Body in Catholic Culture*, «Signata», 14, pp. 1–25, <https://journals.openedition.org/signata/4380> (ultimo accesso: 14/04/2026).
- (2024a), *Khora: a semiotic perspective on the imagination of the future*, «Lexia», 45–46, pp. 181–194.
- (2024b), “Dall’estraniamento all’alienazione: i non-soggetti nella narrativa sulla guerra”, in F. GALOFARO e P. SORRENTINO (a cura di), *Il senso della pace. Prospettive sulla semiotica della guerra*, Mimesis, Milano–Udine, pp. 165–178.
- (2024c), *The accumulation of an external memory: semiotic reflections on a counter-narrative about the aged body*, «Carte Semiotiche», 10, pp. 259–271, http://www.lacasausher.it/index.php/carte-semiotiche-2024_1/.
- (2025), “Kintsugi e cura: tecnica, contemplazione, virtualità”, in J. PONZO e S. STANO (a cura di), *Nuove tecnologie digitali e immersive Valori, pratiche, significati culturali e terapeutici*, Aracne, Roma, pp. 47–61).
- (in pubblicazione a), “At the periphery of semiotics: theories of immediacy and wholeness”, in A. BIGLARI (a cura di), *Open Semiotics*, L’Harmattan, Paris.
- (in pubblicazione b), “Testi sacri e fenomeni ‘anormali’: riflessioni per un approccio semioetico alle culture religiose”, in S. PETRILLI (a cura di).
- e F. GALOFARO (2026), *Comunità e compassione: una prospettiva semiotica*, «Il Veltro», 1–2, pp. 61–77.
- , M.M. KUBAS e M. PAPASIDERO (2022), *Ex votos: Rememoration, Remediation and Relocation*, «Annali di Studi Religiosi», 23, pp. 89–108, https://dx.doi.org/10.14598/Annali_studi_relig_23202206 (ultimo accesso: 14/04/2026).
- e G. VISSIO (a cura di) (2021), *Culture della persona: itinerari di ricerca tra semiotica, filosofia e scienze umane*, Accademia University Press, Torino.
- , R. YELLE e M. LEONE (a cura di) (2021), *Mediation and Immediacy. A Key Issue for the Semiotics of Religion*, De Gruyter, Berlin–Boston.
- PRONI G. (2015), *Linguaggio e vestito: Roland Barthes e Charles Peirce*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 0(2), pp. 81–89, <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/296> (ultimo accesso: 14/04/2026).
- RICOEUR P. (1983), *Meurt le personnalisme, revient la personne...*, «Esprit», 73(1), pp. 113–119 (trad. it. “Muore il personalismo, ritorna la persona...”, in *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 21–36).

- (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris (trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).
- (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris (trad. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003).
- ROSSI-LANDI F. (1972), *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano.
- (2012), "Sul modo in cui è stata fraintesa la semiotica estetica di Charles Morris", in C. MORRIS, *Scritti di semiotica, etica e estetica*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce, pp. 215–225.
- ROLLE L. (2014), *Semiotica in pratica: strumenti per governare le strategie di brand*, FrancoAngeli, Milano.
- RYKWERT J. (1991), *House and Home*, «Social Research», 58(1), pp. 51–62.
- SANTANGELO A. e A. ROBIATI (2024), *Immaginari del domani. Tra future studies, semiotica e worldbuilding*, Italian Institute for the Future, Napoli.
- SANTINI C. (2018), *Kintsugi. L'art de la résilience*, FIRST Editions, Paris (trad. it. *Kintsugi. L'arte segreta di riparare la vita*, Rizzoli BUR Varia, Milano 2022).
- SAUSSURE F. de (1916), *Cours de linguistique générale*, Payot, Lausanne (trad. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma–Bari 2017).
- SHERWIN R. (2024), *Character as Sacred Bond: Branded Identity Transvalued*, «Zeitschrift für Semiotik», 46(1–2), pp. 99–117.
- SISTO D. (2021), "Gli spettri digitali della persona: vivere e mai morire online", in J. PONZO e G. VISSIO (a cura di), *Culture della persona: itinerari di ricerca tra semiotica, filosofia e scienze umane*, Accademia University Press, Torino, pp. 179–198.
- STANO S. (2019), "La soglia del senso. Il corpo come istanza semiotica", in M. LEONE (a cura di), *Il programma scientifico della semiotica. Scritti in onore di Ugo Volli*, Aracne, Roma, pp. 147–160.
- (2026), "L'attenzione nelle mediasfere contemporanee: cura del senso, ecologia, verità", in J. PONZO e S. STANO (a cura di), *L'attenzione. Dalla teoria semiotica alle professioni della comunicazione*, Aracne, Roma, pp. 15–30.
- STARA A. (2004), *L'avventura del personaggio*, Le Monnier, Firenze.
- TERRACCIANO B. (2020), *In-corporare la forma di vita. L'esemplarità del Karate-do*, «Versus», 130(1), pp. 161–176.
- TESTA E. (2009), *Eroi e figuranti: il personaggio nel romanzo*, Einaudi, Torino.
- THIBAUT M. (2020), *TlhIngan maH! (We are Klingon)*, in V. IDONE CASSONE, J. PONZO e M. THIABULT (a cura di), *Languagescapes: Ancient and Artificial Languages in Today's Culture*, Aracne, Roma, pp. 99–111.

- VERNADSKIJ V.I. (1967), *Biosfera*, Izd. Myst', Moskva (trad. it. *La biosfera*, Red, Como 1993).
- VIOLI P. (2008), "Beyond the body: Towards a full embodied semiosis", in R.M. FRANK, R. DIRVEN, T. ZIEMKE, E. BERNARDEZ (a cura di), *Body, Language and Mind, volume 2: Sociocultural Situatedness*, De Gruyter, Berlin–New York, pp. 241–264.
- (2014), *Paesaggi della memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*, Bompiani, Milano.
- VOLLI U. (1978), *Mondi possibili, logica, semiotica*, «Versus», 19–20, pp. 123–148.
- (1979), *La retorica delle stelle. Semiotica dell'astrologia*, L'Espresso, Roma.
- (2003), *Manuale di semiotica*, Laterza, Roma–Bari.
- (2008), *Lezioni di filosofia della comunicazione*, Laterza, Roma–Bari.
- (2015), *Dalla censura alla semioetica*, «Lexia», 21–22, pp. 15–31.
- (2016), *Alla periferia del senso. Esplorazioni semiotiche*, Aracne, Roma.
- (2020), *Dagli attori ai farisei. L'invenzione metaforica di un vizio*, «Lessico di etica pubblica», 2, pp. 34–50, <https://www.eticapubblica.it/u-volli-dagli-attori-ai-farisei-linvenzione-metaforica-di-un-vizio/> (ultimo accesso: 14/04/2026).
- (2021), "Di che cosa parliamo quando diciamo 'persona'? Fra filosofia e semiotica", in J. PONZO e G. VISSIO (a cura di), *Culture della persona: itinerari di ricerca tra semiotica, filosofia e scienze umane*, Accademia University Press, Torino, pp. 3–30.
- PORCELLANA V. (2019), *Costruire bellezza. Antropologia di un progetto partecipativo*, Meltemi, Milano.
- WATANABE, I. (2024), *Kintsugi, #logosedizioni*, Modena.
- WEIL S. (1949), *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris (trad. it. *La prima radice*, Comunità, Milano 1954).
- WILKINSON D. (2022), *Wabi-sabi: a virtue of imperfection*, «Journal of Medical Ethics», 48(11), pp. 937–938.
- ZAMBRANO M. (1987), *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza Editorial, Madrid (trad. it. *Verso un sapere dell'anima*, Cortina, Milano 1996).
- ZINNA A. e I. DARRAULT–HARRIS (a cura di) (2017), *Formes de vie et modes d'existence 'durables'*, Éditions CAMS/O, Toulouse.

INDICE ANALITICO

- Abitare, 51, 107–109.
 Abitu*dine, 37, 51, 113, 131.
 Adesione, 11, 23, 24, 40–45, 50, 52, 67–116, 117, 119–121, 124, 133, 136–137.
 Aggiustamento, 69–70, 97, 136, 138.
 Algoretica, 126–130.
 Altro, 14, 21, 23, 42, 48, 50, 52, 54–58, 60–61, 63–65, 67–69, 71, 73–78, 80, 111, 117, 120, 136–137.
 Alterità, 38, 46, 52, 61, 65, 67, 75, 120.
 Amore, 56, 76–77, 117, 124.
 Analisi, 11, 21, 22, 26, 70, 85, 87, 116, 122, 128.
 Anima (v. anche: spirito), 55, 76, 78.
 Animale, 18, 37, 45, 65, 104.
 Argoment*are, 24, 39–47, 51, 59.
 Armoni*a (v. anche conciliazione), 10, 27, 45, 90, 99, 138.
 Aspettualità, 63, 69, 86.
 Assiologia, 33–35, 70, 76, 122–123.
 Assolut*o, 21, 42–44, 133.
 Astrologia, 118, 123–125, 131.
 Attante (v. anche: soggetto, persona, personaggio), 60–61, 63n.
 Atto linguistico (v. anche: perlocutorio, performativo), 15, 37–38, 64.
 Autoconsapevolezza, 10, 52–53, 61, 86, 92, 111.
 Autodescrizione, 14, 52, 137.
 Azione, 10, 22–23, 38, 44, 49, 64, 68, 87, 91, 94, 97–99, 111, 125.
 Bene, 18, 36–37, 43, 55–56, 61, 70.
 Boomer, 11, 118, 131–136.
 Carità, 45, 64.

(*) Legenda: l'indice analitico include solo termini di cui, nel testo, si parla in chiave semiotica. Il simbolo “*” indica che la voce include anche termini derivati o composti (ad es: argoment*are include anche: argomentazione e argomentativo; corp*o include anche: corporeità, corpo–casa, corpo sociale).

- Casa, 11, 95, 103, 106–112, 132.
- Catastrofe, 86, 88, 90, 96–97, 100.
- Censura, 13.
- Codice, 31–33, 49, 69, 110, 129, 134.
- Collettivo (v. anche: comunità, società, comune, condividere, intelligenza, società, vivere insieme), 16, 21n, 24, 34–38, 46, 52, 54–55, 60, 62, 66, 68, 74, 107, 115, 120, 126, 135–137.
- Comune (v. anche: comunità, società, collettivo, condividere, società, vivere insieme), 20, 37–38, 41, 45, 51–52, 78–80, 131–132, 137.
- Comunicazione, 14–19, 24, 32, 37–38, 41, 47–48, 50–52, 65, 68, 72, 92, 109n, 113, 116, 134.
- Comunità (v. anche: condividere, convivere, collettivo, comune, società, vivere insieme), 9–11, 16, 17, 23–24, 26, 31–32, 34–35, 37, 39–42, 46–49, 52, 54, 61–62, 65–66, 74–78, 81, 104–105, 115–116, 121, 137.
- Concilia*zione (v. anche: armonia), 10, 13, 23–24, 26–28, 29, 38, 45–47, 49, 55, 65–66, 79–80, 113, 116, 120, 138.
- Condividere (v. anche: comunità, convivere, collettivo, comune, società, vivere insieme), 38, 43, 49, 69, 71–72, 74, 77, 78, 86, 113, 132, 137.
- Confine (v. anche: limite, margine, periferia), 14, 23, 63, 66, 67, 79, 111.
- Conflitt*o, 11, 23–24, 32, 41, 47–48, 111, 117, 119, 124, 135, 137–138.
- Confront*o, 11–12, 14, 23, 27, 34, 48, 51–52, 56, 58, 60–61, 63–65, 67, 69, 71, 79, 86, 88, 108, 127, 133.
- Congiu*ngimento (v. anche: unione), 51, 70, 129.
- Consapevol*ezza, 14, 23, 25, 42, 51, 59, 74, 92, 98, 125, 127, 136.
- Consenso, 42, 67.
- Contagio, 73, 75–76.
- Continu*ità (v. anche: *continuum*), 10, 32, 47, 50, 54–55, 58–59, 61, 63, 65, 69–70, 72, 75–79, 96–97.
- Continuum* (v. anche: continuità), 14, 54, 65, 98.
- Contratto, 68.
- Convenzion*e, 32, 49–50, 78, 80.
- Conviv*enza, 10–11, 14, 18, 22, 28, 32, 39, 56, 68, 130.
- Cooperazione, 68–69.
- Corrispondenza, 50, 71–72, 80.
- Coscienza, 42, 54–55, 64, 89, 97–98.
- Corp*o (v. anche: organismo), 11, 20–21, 34, 73–74, 89–90, 94, 98–100, 103, 107–110, 114–115, 137.
- Credibilità (v. anche: *ethos*, faccia, stigma), 21, 59, 81.
- Critica, 13, 19–20, 25–26, 33, 45, 46, 71, 74–75, 79–80, 86, 90, 99, 117, 118, 134, 136.
- Cur*a (v. anche: diagnosi), 13, 20–22, 27, 31, 66n, 79, 88–92, 98–99, 111.
- Débrayage* (v. anche: distacco, *embrayage*), 50, 120–121.
- Diagnos*i (v. anche: cura), 31, 116, 124, 126–127.
- Dialog*o, 10, 14, 17–18, 23–24, 42, 46–47, 49–51, 62, 65n, 66, 68, 71–72, 109, 115–116, 138.

- Differenz*a, 11, 14, 23, 27-28, 32, 35, 46, 53, 55-56, 64-65, 67, 72, 75, 86, 89-90, 119-120, 136-137.
- Diritto, 15, 16n, 23-24, 59, 64, 66n, 75, 105, 109, 134.
- Disciplina, 10-11, 17-18, 20-23, 25-26, 31-32, 36, 44, 49, 56, 70, 79-80, 86, 88, 90, 111, 120, 125.
- Distacco, 21, 49-51, 61, 62n, 71, 117, 120, 126.
- Ecologia, 13, 16, 18, 20n, 24-25, 31, 71, 116.
- Embrayage* (v. anche: *débrayage*), 120.
- Emo*zione, 34, 38, 74, 77-78, 92-93, 115.
- Empatia (v. anche: eudaimonia, identificazione), 24, 58n, 73, 75-76, 80, 138.
- Enunc*iazione, 15-16, 25, 50-52, 55, 59-60, 64, 80, 103-104, 109, 111, 113-114.
- Epidittico, 41-42.
- Epifani*a, 77-78.
- Esist*enza (v. anche: forma di vita, *path of life*), 14, 16, 20n, 32-34, 37-39, 53, 56, 61-63, 71, 76, 78, 98, 107, 114, 120, 132, 135.
- Esterno, 14, 20, 22, 32, 47, 52, 73, 99, 107-109, 114, 120.
- Estetic*a, 32, 34-36, 41, 46, 77-78, 85, 95, 98, 100-101, 123.
- Ethos* (v. anche: credibilità, faccia, stigma), 59-60, 80-81.
- Etic*a (v. anche semioetica), 9-10, 16-18, 21, 23, 32, 35-38, 43, 46, 59, 61, 64-65, 67-69, 71, 74-77, 100-101, 123, 126-128, 136.
- Eudaimonia (v. anche: empatia, identificazione), 76-77.
- Euristico, 22, 25, 61, 125.
- Faccia (v. anche: credibilità, *ethos*, stigma), 59.
- Fatica (funzione), 41, 110-111, 138.
- Felicità, 37.
- Figur*a (v. anche: incarnare), 11, 14, 27, 34, 62, 86-101, 103-104, 108-109, 111, 115-116, 120-121, 123.
- Filosofi*a, 18, 23, 56, 59, 65n, 66n, 72n, 75, 78-79, 85, 87, 89, 91, 94, 96, 100-101, 107, 108, 111, 125-126.
- Fine, 36, 42, 63-64, 77.
- Focalizzazione, 38.
- Forma di vita (v. anche: esistenza, *path of life*), 20n, 38, 66, 87, 100, 115.
- Futuro, 65, 86, 92-93, 118, 122-123, 125-131, 137-138.
- Generativo, 73, 76.
- Generazione, 11, 19, 59, 117-121, 127, 129-138.
- Gerarchi*a, 43, 45, 121.
- Giudi*zio (v. anche: valutare), 24, 34, 37, 41-42, 60, 121-123, 126, 133.
- Giust*izia, 22, 43-45, 79, 126, 134.
- Global*e, 18-19, 24, 56, 88.
- Guerrilla, 19, 21.
- Gusto, 34, 119, 121-123, 137.
- Identificazione (v. anche: empatia, eudaimonia), 58n, 59, 62, 74-76, 80, 87n, 122, 125.

- Identit*à, 14, 16, 25, 31, 32, 46, 49, 53, 55, 62, 65, 67, 69, 71, 86, 91, 103, 104, 107, 108n, 109–110, 115, 119–121, 127, 132–135.
- Ideologi*a, 13, 19, 21, 24–26, 33–34, 46, 74–75, 120, 133.
- Immagina*zione, 16, 43, 57, 60–62, 96, 98, 108, 114, 118, 123, 125, 127–131, 137–138.
- Immateriale (v. anche: materia), 91n, 98–99, 115.
- Impegn*o, 10, 16, 18–19, 21, 26–27, 43–44, 47–48, 56, 63, 67–69, 71, 73, 76, 79–80, 90, 94.
- Imperfezione, 85, 100.
- Incarna*re (v. anche figura), 9, 38, 46–47, 55, 58, 61, 87n, 98–101.
- Inclusi*one, 88, 138.
- Individu*o, 16, 20–21, 24, 32, 34, 35, 37–39, 43, 45, 46, 49, 50–56, 58–60, 62–66, 68, 74, 77–78, 106–107, 110, 114–115, 117, 120, 133, 137.
- Intellett*o (v. anche: anima, spirito), 12, 21n, 25, 40–41, 137.
- Intelligenza (v. anche: collettivo), 65–66, 124, 128–129, 135.
- Intenzion*e, 16, 32, 44, 68, 110.
- Interpret*azione, 17, 20–21, 26, 34–37, 39, 43, 49, 51, 53–54, 59, 61–62, 64, 69, 73, 76, 80, 85–87, 90–91, 96, 100, 104, 107, 113, 115, 118, 128, 131, 133.
- Interazione, 15, 34, 52, 59, 69, 71–72, 75–76, 78, 110, 114, 116, 136.
- Interlocu*zione, 15–16n, 24, 40–42, 50–51, 61, 68–69, 72, 78–79, 103, 109, 111–113, 115–116.
- Interno (v. anche: esterno), 14–16, 18, 20, 22, 25, 31, 32, 37, 39, 45, 47, 51, 59, 63, 74, 99, 107, 126, 133.
- Invenzione, 11, 62n, 67, 118, 129, 131, 137.
- Involucro, 108–109.
- Isegoria (v. anche: parresia), 15.
- Istanza, 23, 26, 50–51, 60.
- Istituzion*e, 17, 26, 31, 44, 62n, 89–90, 89–90, 104, 109, 114–115, 125, 129, 137.
- Karate, 99–100.
- Khora, 77–78.
- Kintsugi, 11, 85–101.
- Langue, 32, 49–50, 79.
- Lettore, 43, 68–69, 73, 90, 92, 94.
- Liber*tà (v. anche: parresia), 15, 17, 24–26, 51, 54, 59, 64, 71, 78, 93, 105, 111, 136.
- Limit*e (v. anche confine, margine, periferia), 10, 18, 22–25, 40, 51, 53, 63–64, 67, 70, 80, 89, 98, 105–107, 114, 132.
- Luogo, 43, 45, 68, 103, 105–109, 113–115, 120.
- Mancanza (v. anche separazione), 34, 35, 43, 105, 106, 129.
- Marca, 50, 69, 106, 110–111, 114, 116, 120, 132.
- Margin*e (v. anche: confine, limite, periferia), 11, 17, 26, 51, 67, 96, 104, 109–110, 113, 116.
- Materia, 50, 57, 91, 97–99, 115.

- Mediazione, 23, 26, 48, 50–51, 68, 73, 130.
- Memoria (v. anche: passato, storia), 62, 74, 109, 114–115, 121–122.
- Metateorico, 10, 13.
- Metasemiotico, 19.
- Metafora, 16, 21–22, 24, 54, 87–89, 93, 99, 101, 115.
- Metod*o, 9–12, 22, 25–26, 38, 39, 46–47, 79–80, 90, 118, 120–121, 125, 127, 130–131, 136, 138.
- Mit*o, 19, 62, 92–93, 120, 126.
- Modello, 9, 24n, 27, 34, 38, 43, 44, 46, 69, 75–78, 90, 93, 98, 100, 117, 123, 125, 126, 134, 136–137.
- Mondo, 18, 19, 22, 27, 48, 50, 53–55, 60–61, 64, 70–72, 80, 93, 95, 97, 100, 104, 107–108, 113–114, 125–129, 132, 134–135.
- Monumento, 11, 113, 115.
- Moral*e, 15n, 16, 59, 79, 98, 127, 133.
- Musement*, 78.
- Narra*zione, 24n, 26n, 33–34, 38, 52, 57, 58, 61–65, 68, 71, 73, 76, 87, 89–95, 98, 100, 112, 114, 116, 118, 121, 125–126, 128–129, 131.
- Nega*zione, 33, 42–43, 53, 65, 66n, 86, 107, 111–112, 124.
- Neobarocco, 118, 123.
- Neoclassico, 123.
- Normal*ità (v. anche: normativo, perfezione), 25, 43, 89–90, 97, 110.
- Norma*tivo (v. anche: normalità, perfezione, regola), 97, 110.
- Oggett*o (v. anche: soggetto), 9, 20–22, 25, 33–35, 43–44, 51, 70–71, 75–77, 79, 85, 91, 96, 98–99, 104, 109, 111, 113, 116, 135.
- Oggettiv*o (v. anche: soggetto), 14n, 19, 43, 58, 70, 80, 93, 120–121, 126.
- Olistico, 17, 71.
- Omogeneo, 49, 53, 90, 131–133.
- Opinione, 40, 42–43, 105.
- Opposizione, 32–33, 47, 119–120, 133, 137.
- Organismo (v. anche corp*o), 16–17, 54.
- Pandemi*a, 11, 85, 86, 88–89, 135.
- Paradigma (v. anche: sintagma), 34, 46–47, 119–120, 130, 133, 136–137.
- Parresia (v. anche: isegoria), 15, 24, 79.
- Passato (v. anche: memoria, storia), 21, 62n, 90, 92–93, 126.
- Passion*e, 40, 73–74, 117, 123.
- Path of life (v. anche: esistenza, forma di vita), 38.
- Patina, 114.
- Pensiero, 36, 41, 49–50, 52, 54, 57, 68, 98, 118, 126, 129, 135.
- Perfe*zione (v. anche: normalità, normativo, imperfezione), 27, 50, 85, 90, 100, 134.
- Performativo (v. anche: atto linguistico, perlocutorio), 36–37.
- Periferia (v. anche: confine, limite, margine), 14, 26.
- Perlocutorio (v. anche: atto linguistico, performativo), 16, 37.
- Persona (v. anche: attante, soggetto, personaggio), 23, 38, 43–44, 47, 49–69,

- 75-76, 80, 87-89, 92-93, 99, 103-106, 108, 111-112, 114-116, 117-118, 124-127, 131-133, 135-137.
- Personaggio (v. anche: attante, soggetto, persona), 57-64, 77, 92, 94, 111, 114-115, 131.
- Pragmat*ico, 17, 35-36, 38, 47, 70, 73n, 92, 97.
- Presa, 26, 42, 46, 67, 71, 77-78, 97-98, 136.
- Previsione, 118, 125, 127-128.
- Programma, 18, 26, 39, 56, 58, 64, 68, 73, 76, 111.
- Pubblico, 11, 15, 26, 40, 81, 86, 100, 103, 106, 110, 113-115, 127, 134.
- Razional*ità (v. anche: ragionevolezza), 34, 37, 39-40, 47.
- Ragionevol*ezza (v. anche: razionalità), 18, 37, 47, 136.
- Reciproc*ità, 11, 16, 23, 42, 46, 57, 73, 75-76, 110, 116, 119, 136.
- Regime, 69-71, 73, 75, 97, 103, 106, 110, 111, 113, 136, 138.
- Regol*a (v. anche: normativo), 14-15, 17, 22, 25, 32, 51-52, 87, 97, 100, 110, 124.
- Resilienza, 11, 85-89, 91-92, 94-98, 100-101, 125.
- Responsabil*ità, 15-16, 18-19, 24, 43, 51, 59, 64, 66, 67, 76, 80, 127.
- R retorica, 40, 43, 46, 87, 101, 124-125.
- Rêverie, 78, 108.
- Riconosc*imento, 11, 14n, 24, 42, 45-46, 50n, 52, 56, 59, 60, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 73, 75-76, 80, 88, 99, 103-104, 108, 111-112, 116, 119, 124, 137.
- Rumore, 103, 109, 115-116.
- Ruolo tematico, 39, 63, 103, 109, 111, 115-116.
- Scena, 50, 57, 59, 93, 110.
- Scenario, 67, 125-126, 128-131.
- Segn*o, 13, 16-18, 22, 31-33, 35-36, 49-50, 53-54, 73-74, 77-78, 107, 110, 115, 117, 124, 131.
- Semeiotica, 17, 20, 24, 73n.
- Semioetica (v. anche: etica), 13, 16-19, 36, 38, 47, 72, 80.
- Semiosfera, 13-14, 16, 18, 22, 24, 26, 31, 32, 87, 97, 116, 122.
- Semiosi, 14, 17-18, 23, 35, 48, 62, 73, 77.
- Semiotecnica, 98-99.
- Senso comune, 37, 51-52, 131.
- Sentiment*, 37.
- Senzatetto, 11, 103-104, 109-113, 115-116.
- Separazione (v. anche: mancanza), 34, 53-54, 70, 75.
- Sfera discorsiva, 14-16, 22, 31, 38, 51.
- Sguardo, 70, 76, 107, 112-113, 132.
- Significazione, 36, 76, 120.
- Significatività, 36.
- Silenzio, 109-116.
- Sinechis*mo, 54-55, 72, 78.
- Sintagma (v. anche: paradigma), 34, 46, 119, 130, 137.
- Sistema, 13-14, 16, 25-26, 31-33, 38-39, 45, 48, 51, 56, 58, 60, 65, 68, 78, 87n, 100, 103, 105, 107, 122-123, 127, 133.

- Soci*età, 10-11, 13-14, 17-21, 25-26, 31-34, 38, 41, 49, 51, 55, 58-60, 66, 71-72, 74, 79, 87-89, 94, 98, 103-107, 109-110, 112, 114-116, 118-120, 122, 127-135, 137.
- Sociosemiotica, 123-132.
- Soggett*o (v. anche: attante, oggetto, oggettivo, persona, personaggio), 14n, 16-17, 24, 33-35, 38, 40, 46, 50-52, 55, 58, 60, 62-63, 65-66, 68-78, 90, 98-99, 103, 104, 106-107, 109-116, 119-121, 125, 137.
- Sostenibil*ità, 20, 25, 71-72, 137-138.
- Spazio, 11, 14, 56, 60, 95, 106-108, 115, 119-120, 124, 134.
- Spirit*o (v. anche: anima, intelletto), 24, 40-43, 55, 78, 89-90, 92-94, 98-100, 138.
- Summum bonum*, 36-37.
- Stigma (v. anche credibilità, ethos, faccia), 11, 110, 115, 136.
- Stile, 39, 49, 51, 68, 78, 95, 101, 118-119, 122, 131.
- Storia (v. anche memoria, passato, tempo), 10, 17, 19, 26n, 33, 38, 56, 61-65, 67, 74, 80, 90-95, 111-112, 191-121, 123, 131-133.
- Strategia, 40, 62n, 69, 74, 91-92, 94, 114, 116, 118, 125, 127.
- Strutturali*smo, 17, 32, 38, 49, 58, 60, 68, 73, 122-123, 124n.
- Tecnica, 11, 40, 69, 85, 88-89, 91-92, 97-100, 128.
- Tempo, 14, 25, 27, 41, 46, 53, 56, 58, 60, 63n, 64, 68, 71, 79, 80, 86, 96, 101, 117, 119-120, 132, 135.
- Tensione, 15, 23, 27, 58, 100, 103, 104, 115-116.
- Testimon*ianza, 68, 77, 88-89, 112-115.
- Trascend*enza, 44, 55, 59, 70, 77-78.
- Trasparen*za, 25, 75, 79-80, 112.
- Trauma, 62n, 74, 86, 88, 90.
- Uditorio, 40, 42-45, 60.
- Unic*ità, 18, 40, 44, 49, 53, 55, 59, 63, 93, 109.
- Unione, 53-55, 70-72, 76, 97, 99.
- Unità, 32-33, 59, 70, 118-119, 121-122, 124, 137.
- Universal*e, 23, 43-44, 47, 60, 80, 124.
- Valor*e, 9-11, 13, 17, 20-23, 25-26, 31-39, 41-49, 56, 58-65, 67-72, 74-76, 78-79, 81, 85-87, 89-91, 94-98, 100-101, 106, 111, 114, 116, 121-131, 135-136.
- Valuta*re (v. anche: giudizio), 13, 15, 23, 25, 35, 37-38, 47, 63-64, 66, 67, 110, 121, 123, 129, 135-136.
- Verità, 37, 39-40, 42-43, 57, 61, 79, 93.
- Violabilità, 111.
- Violen*za, 23-24, 42-43, 47-48, 89, 94, 112, 116, 124.
- Virt*ù, 41, 44-45, 135.
- Visivo, 87, 89, 94-95, 99, 101, 104, 107, 109-111, 115.
- Visibil*ità, 103, 106, 110-114.
- Vita, 10, 14-20, 22, 25, 31-33, 38, 47, 56, 61, 63-64, 66, 67, 70-72, 74, 78, 87, 89-90, 93, 95, 97-98, 100-101, 103, 104, 106-107, 109, 112-113, 115-117, 119-120, 127, 131, 133.

- Vivere insieme (v. anche: comunità, società, condividere, collettivo, comune, società), 10, 22–24, 37, 46–47, 113.
- Voce, 51–52, 55, 92, 103, 112, 116.
- Volontà, 24, 54, 111, 126.
- Worldbuilding*, 126–127.

I SAGGI DI LEXIA

1. Gian Marco DE MARIA (a cura di)
Ieri, oggi, domani. Studi sulla previsione nelle scienze umane
ISBN 978-88-548-4184-0, formato 17 × 24 cm, 172 pagine, 11 euro
2. Alessandra LUCIANO
Anime allo specchio. Le mirouer des simples ames di Marguerite Porete
ISBN 978-88-548-4426-1, formato 17 × 24 cm, 168 pagine, 12 euro
3. Leonardo CAFFO
Soltanto per loro. Un manifesto per l'animalità attraverso la politica e la filosofia
ISBN 978-88-548-4510-7, formato 17 × 24 cm, 108 pagine, 10 euro
4. Jenny PONZO
Lingue angeliche e discorsi fondamentalisti. Alla ricerca di uno stile interpretativo
ISBN 978-88-548-4732-3, formato 17 × 24 cm, 356 pagine, 20 euro
5. Gian Marco DE MARIA, Antonio SANTANGELO (a cura di)
La TV o l'uomo immaginario
ISBN 978-88-548-5073-6, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 15 euro
6. Guido FERRARO
Fondamenti di teoria sociosemiotica. La visione "neoclassica"
ISBN 978-88-548-5432-1, formato 17 × 24 cm, 200 pagine, 12 euro
7. Piero POLIDORO
Umberto Eco e il dibattito sull'iconismo
ISBN 978-88-548-5267-9, formato 17 × 24 cm, 112 pagine, 9 euro
8. Antonio SANTANGELO
Le radici della televisione intermediale. Comprendere le trasformazioni del linguaggio della TV
ISBN 978-88-548-5481-9, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 19 euro
9. Gianluca CUOZZO
Resti del senso. Ripensare il mondo a partire dai rifiuti
ISBN 978-88-548-5231-0, formato 17 × 24 cm, 204 pagine, 14 euro
10. Guido FERRARO, Antonio SANTANGELO (a cura di)
Uno sguardo più attento. I dispositivi di senso dei testi cinematografici
ISBN 978-88-548-6330-9, formato 17 × 24 cm, 208 pagine, 13 euro

11. Massimo LEONE, Isabella PEZZINI (a cura di)
Semiotica delle soggettività
ISBN 978-88-548-6329-3, formato 17 × 24 cm, 464 pagine, 30 euro
12. Roberto MASTROIANNI (a cura di)
Writing the city. Scrivere la città Graffitiismo, immaginario urbano e Street Art
ISBN 978-88-548-6369-9, formato 17 × 24 cm, 284 pagine, 16 euro
13. Massimo LEONE
Annunciazioni. Percorsi di semiotica della religione
ISBN 978-88-548-6392-7, formato 17 × 24 cm, 2 tomi, 1000 pagine, 53 euro
14. Antonio SANTANGELO
Sociosemiotica dell'audiovisivo
ISBN 978-88-548-6460-3, formato 17 × 24 cm, 216 pagine, 14 euro
15. Mario DE PAOLI, Alessandro PESAVENTO
La signora del piano di sopra. Struttura semantica di un percorso narrativo onirico
ISBN 978-88-548-6784-0, formato 17 × 24 cm, 88 pagine, 9 euro
16. Jenny PONZO
La narrativa di argomento risorgimentale (1948–2011). Tomo I. Sistemi di valori e ruoli tematici. Tomo II. Analisi semiotica dei personaggi
ISBN 978-88-548-7751-1, formato 17 × 24 cm, 2 tomi, 788 pagine, 45 euro
17. Guido FERRARO, Alice GIANNITRAPANI, Gianfranco MARRONE, Stefano TRANI (a cura di)
Dire la Natura. Ambiente e significazione
ISBN 978-88-548-8662-9, formato 17 × 24 cm, 488 pagine, 28 euro
18. Massimo LEONE
Signatim. Profili di semiotica della cultura
ISBN 978-88-548-8730-5, formato 17 × 24 cm, 688 pagine, 40 euro
19. Massimo LEONE, Henri DE RIEDMATTEN, Victor I. STOICHITA
*Il sistema del velo / Système du voile.
Trasparenze e opacità nell'arte moderna e contemporanea / Transparence et opacité dans l'art moderne et contemporain*
ISBN 978-88-548-8838-8, formato 17 × 24 cm, 344 pagine, 26 euro
20. Mattia THIBAUT (a cura di)
Gamification urbana. Letture e riscritture ludiche degli spazi cittadini
ISBN 978-88-548-9288-0, formato 17 × 24 cm, 280 pagine, 20 euro

21. Ugo VOLLI
Alla periferia del senso. Esplorazioni semiotiche
ISBN 978-88-548-9465-5, formato 17 × 24 cm, 380 pagine, 22 euro
22. Giampaolo PRONI
La semiotica di Charles S. Peirce. Il sistema e l'evoluzione
ISBN 978-88-255-0064-6, formato 17 × 24 cm, 480 pagine, 22 euro
23. Guido FERRARO, Antonio SANTANGELO (a cura di)
I sensi del testo. Percorsi interpretativi tra la superficie e il profondo
ISBN 978-88-255-0060-8, formato 17 × 24 cm, 208 pagine, 12 euro
24. Marianna BOERO
Linguaggi del consumo. Segni, luoghi, pratiche, identità
ISBN 978-88-255-0130-8, formato 17 × 24 cm, 192 pagine, 16 euro
25. Guido FERRARO (a cura di)
Narrazione e realtà. Il senso degli eventi
ISBN 978-88-255-0560-3, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 15 euro
26. Alessandro PRATO (a cura di)
Comunicazione e potere. Le strategie retoriche e mediatiche per il controllo del consenso
ISBN 978-88-255-0942-7, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 12 euro
27. Vitaliana ROCCA
La voce dell'immagine. Parola poetica e arti visive nei Neue Gedichte di Rilke
ISBN 978-88-255-0973-1, formato 17 × 24 cm, 176 pagine, 12 euro
28. Vincenzo IDONE CASSONE, Bruno SURACE, Mattia THIBAUT (a cura di)
I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi
ISBN 978-88-255-1346-2, formato 17 × 24 cm, 260 pagine, 18 euro
29. Patrícia BRANCO, Nadirsyah HOSEN, Massimo LEONE, Richard MOHR (edited by)
Tools of Meaning. Representation, Objects, and Agency in the Technologies of Law and Religion
ISBN 978-88-255-1867-2, formato 17 × 24 cm, 296 pagine, 18 euro
30. Simona STANO
I sensi del cibo. Elementi di semiotica dell'alimentazione
ISBN 978-88-255-2096-5, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 18 euro
31. Guido FERRARO
Semiotica 3.0. 50 idee chiave per un rilancio della scienza della significazione
ISBN 978-88-255-2318-8, formato 17 × 24 cm, 308 pagine, 18 euro

32. Simone GAROFALO
Narrarsi in salvo. Semiosi e antropo-poiesi in due buddhismi giapponesi
ISBN 978-88-255-2368-3, formato 17 × 24 cm, 516 pagine, 26 euro
33. Massimo LEONE
Il programma scientifico della semiotica. Scritti in onore di Ugo Volli
ISBN 978-88-255-2763-6, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 18 euro
34. Massimo LEONE, Bruno SURACE, Jun ZENG (edited by)
The Waterfall and the Fountain. Comparative Semiotic Essays on Contemporary Arts in China
ISBN 978-88-255-2787-2, formato 17 × 24 cm, 360 pagine, 25 euro
35. Jenny PONZO, Mattia THIBAUT, Vincenzo IDONE CASSONE (a cura di)
Languagescapes. Ancient and Artificial Languages in Today's Culture
ISBN 978-88-255-2958-6, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 22 euro
36. Andrea MAZZOLA
Trasumano mon amour. Note sul movimento H+ (scritti 2015-2019)
Prefazione di Riccardo de Biase
Traduzione di Annamaria Di Gioia, Federica Fiasca, Francesco Tagliavia, Giorgio Cristina
ISBN 978-88-255-3029-2, formato 17 × 24 cm, 288 pagine, 18 euro
37. Mattia THIBAUT
Ludosemiotica. Il gioco tra segni, testi, pratiche e discorsi
Prefazione di Ugo Volli
ISBN 978-88-255-3212-8, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 16 euro
38. Massimo LEONE
Colpire nel segno. La semiotica dell'irragionevole
ISBN 978-88-255-3381-1, formato 17 × 24 cm, 252 pagine, 18 euro
39. Massimo LEONE
Scevà. Parasemiotiche
ISBN 978-88-255-3455-9, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 16 euro
40. Federico BIGGIO, Victoria DOS SANTOS, Gianmarco Thierry GIULIANA (eds.)
Meaning-Making in Extended Reality. Senso e Virtualità
ISBN 978-88-255-3432-0, formato 17 × 24 cm, 336 pagine, 22 euro
41. Gabriele MARINO
Frammenti di un disco incantato. Teorie semiotiche, testualità e generi musicali
Prefazione di Andrea Valle
Postfazione di Ugo Volli
ISBN 978-88-255-3586-0, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 17 euro

42. Xianzhang ZHAO
Text – Image Theory: Comparative Semiotic Studies on Chinese Traditional Literature and Arts
ISBN 979-12-5994-008-7, formato 17 × 24 cm, 288 pagine, 22 euro
43. Cristina VOTO
Monstruos audiovisuales. Agentividad, movimiento y morfología
Prefazione di Massimo Leone
ISBN 979-12-5994-419-1, formato 17 × 24 cm, 108 pagine, 10 euro
44. Silvia BARBOTTO, Cristina VOTO, Massimo LEONE (eds.)
Rostrosferas de America Latina. Culturas, traducciones y mestizajes
ISBN 979-12-5994-921-9, formato 17 × 24 cm, 212 pagine, 18 euro
45. Jenny PONZO, Francesco GALOFARO (a cura di)
Autobiografie spirituali
ISBN 979-12-5994-878-6, formato 17 × 24 cm, 280 pagine, 16 euro
46. Massimo LEONE, Cristina VOTO (a cura di)
I cronotopi del volto
ISBN 979-12-218-0270-2, formato 17 × 24 cm, 260 pagine, 20 euro
47. Roberto FLORES
Magia Publicitaria. Semiótica de la eficacia simbólica
ISBN 979-12-218-0313-6, formato 17 × 24 cm, 184 pagine, 14 euro
48. Antonio SANTANGELO, Massimo LEONE (a cura di)
Semiotica e intelligenza artificiale
ISBN 979-12-218-0429-4, formato 17 × 24 cm, 308 pagine, 22 euro
49. Jenny PONZO, Simona STANO (a cura di)
Nuovi media
ISBN 979-12-218-0521-5, formato 17 × 24 cm, 288 pagine, 16 euro
50. Gianmarco THIERRY GIULIANA, Massimo LEONE (éds.)
Sémiotique du visage futur
ISBN 979-12-218-0492-8, formato 17 × 24 cm, 200 pagine, 18 euro
51. José Luis FERNÁNDEZ, Massimo LEONE, Elsa SORO, Cristina VOTO (a cura di)
Rostrotopías. Mitos, narrativas y obsesiones de las plataformas digitales
ISBN 979-12-218-0853-7, formato 17 × 24 cm, 246 pagine, 24 euro
52. Massimo LEONE (a cura di)
Il senso impervio. Vette e abissi dell'interpretazione estrema
ISBN 979-12-218-0972-5, formato 17 × 24 cm, 442 pagine, 30 euro

53. Jenny PONZO, Simona STANO (a cura di)
I media e le icone culturali
ISBN 979-12-218-1144-5, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 22 euro
54. Mario DE PAOLI
L'evoluzione delle specie semiotiche. Biologia dell'evoluzione, semiotica e informazione quantistica
ISBN 979-12-218-1268-8, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 16 euro
55. Silvia BARBOTTO FORZANO
SENSI in VERSI. Gradienti narrativi, creatività collettiva, media espansi e incorporati
Prefazione di Maria Giulia Dondero
Postfazione di Sara Hejazi
ISBN 979-12-218-1480-4, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 18 euro
56. Angelo DI CATERINO
L'ambiguità del credere. Semiotica e antropologia dei processi epistemici
ISBN 979-12-218-1534-4, formato 17 × 24 cm, 140 pagine, 14 euro
57. Gianmarco Thierry GIULIANA
Il videogioco come linguaggio della realtà. Introduzione a una nuova prospettiva semiotica. Volume 1
ISBN 979-12-218-1528-3, formato 17 × 24 cm, 380 pagine, 26 euro
58. Ludovic CHATENET, Gianmarco Thierry GIULIANA (a cura di)
Semioverses. Pour une sémiotique des mondes virtuels et numériques
ISBN 979-12-218-1612-9, formato 17 × 24 cm, 248 pagine, 22 euro
59. Massimo LEONE (a cura di)
Il senso immerso. Libertà e smarrimenti del corpo digitale
ISBN 979-12-218-1652-5, formato 17 × 24 cm, 652 pagine, 38 euro
60. Massimo LEONE, Francesco PILUSO (a cura di)
Semiotica dei filtri
ISBN 979-12-218-1805-5, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 21 euro
61. Jenny PONZO, Simona STANO (a cura di)
Nuove tecnologie digitali e immersive. Valori, pratiche, significati culturali e terapeutici
ISBN 979-12-218-1919-9, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 20 euro

62. Pietro RESTANEO

Dalla struttura al sistema. Lotman e la storia delle idee In Urss

ISBN 979-12-218-2294-6, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 19 euro

63. Francesco PILUSO

Semiotica e feticismo. Per/Verso il valore delle cose

ISBN 979-12-218-2304-2, formato 17 × 24 cm, 256 pagine, 19 euro

64. Federico BELLENTANI, Massimo LEONE (a cura di)

Segni del tempo. Il volto anziano nell'era digitale

ISBN 979-12-218-2196-3, formato 17 × 24 cm, 204 pagine, 20 euro

65. Jenny PONZO, Simona STANO (a cura di)

L'attenzione. Dalla teoria semiotica alle professioni della comunicazione

ISBN 979-12-218-2512-1, formato 17 × 24 cm, 140 pagine, 16 euro

66. Massimo LEONE (a cura di)

Il senso incantato. Soavità e stridori della risonanza

ISBN 979-12-218-2591-6, formato 17 × 24 cm, 536 pagine, 38 euro

67. Jenny PONZO

Semiotica della conciliazione

ISBN 979-12-218-2799-6, formato 17 × 24 cm, 168 pagine, 18 euro

SEMIOTICA DELLA CONCILIAZIONE

Questo libro pone le basi per una *semiotica della conciliazione*, approccio che studia e promuove le condizioni di senso indispensabili per *vivere insieme*. Un capitolo introduttivo presenta e contestualizza tale approccio in rapporto ai concetti di semioetica, cura del senso, ecologia e sostenibilità semiotica. Seguono tre capitoli che espongono e sistematizzano le principali teorie semiotiche sui valori, sulla persona e la comunità, e sull'adesione, inquadrandole secondo il principio della conciliazione. Infine, vi sono tre capitoli applicativi in cui le stesse nozioni teoriche forniscono la chiave per analizzare casi di studio tratti dalla cultura contemporanea.

JENNY PONZO

È Professoressa Associata all'Università di Torino dove, dal 2018, è stata titolare di insegnamenti di Semiotica, Semiotica delle Culture Religiose, Semioetica, Semiotica e Retorica. Dal 2019 al 2026 è stata Direttrice del Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Comunicazione (CIRCe) e dal 2026 è Direttrice del Centro Studi SERTO (Semiotic Research in Torino). Addottoratasi presso l'Université de Lausanne e l'Università di Torino, dopo un *post-doc* presso la Ludwig-Maximilians-University Muenchen, è stata PI del progetto NeMoSanctI "New Models of Sanctity in Italy" (ERC Starting Grant, 2018–2024). *Semiotica della conciliazione* è la sua quarta monografia e rappresenta una pietra miliare nel suo percorso di ricerca.



in copertina

Illustrazione di GDJ (Pixabay).

