

Semantiche cognitive e semantiche strutturali

di Piero Polidoro

Dispensa per il corso di Semiotica della comunicazione d'impresa, Libera Università Maria Ss. Assunta.

In questa dispensa cercheremo di chiarire alcuni aspetti teorici della semiotica e della linguistica contemporanee. I due argomenti principali che affronteremo sono: 1) il rapporto fra espressioni, contenuti e realtà; 2) il metodo di analisi dello Strutturalismo, una delle correnti più importanti del pensiero del Novecento.

Prima di tutto, però, dovremo chiarire il significato di un termine molto importante, quello di *semantica*.

1. Che cos'è la semantica?

Il termine *semantica* fu introdotto nel 1883 dal linguista francese Michel Bréal per indicare lo studio scientifico del significato. Ma che cosa intendiamo per “studio scientifico del significato”? Quali sono le domande che si pone la semantica? Rispondere è difficile, perché esistono molte teorie semantiche e fra di esse sono più evidenti le differenze che i punti di contatto.

Alcuni studiosi si interessano al problema dei concetti (che cosa sono i concetti? qual è la loro natura psicologica? che tipo di informazioni registrano?), altri, invece, cercano di comprendere come si organizza l'insieme di significati che appartengono e costituiscono una cultura (che tipo di rapporti interni esistono? quali “grandi aree” si formano?)¹.

2. Il problema del rapporto fra linguaggio e realtà

2.1. Il Cratilo platonico

Un problema che, fin dall'antichità, ha attirato l'attenzione dei filosofi è stato quello del rapporto fra il sistema della lingua (composto da *segni*, cioè da unioni di *espressioni* e *contenuti*) e la realtà, il mondo che osserviamo e che tocchiamo. Una delle spiegazioni più arcaiche di questo rapporto è quella riconducibile a Eraclito ed espressa, fra gli altri, dal personaggio di Cratilo nell'omonimo dialogo platonico.

Nel *Cratilo*, infatti, si scontrano due posizioni opposte: Ermogene sostiene che i nomi delle cose sono stati posti per convenzione, mentre Cratilo ritiene che essi siano “naturalmente” corrispondenti alle cose che nominano. In altre parole il nome di una cosa fa parte della sua natura, della sua essenza, non meno di altre caratteristiche. Un cavallo si chiama “cavallo” non per una convenzione, ma perché è parte della sua essenza anche il nome “cavallo”. Da qui la lunga “sezione etimologica” dell'opera platonica in cui Socrate, con una posizione ancora ironicamente non differenziata da quella di Cratilo, va alla ricerca delle varie etimologie che giustificano (in base a varie somiglianze) la scelta di certi fonemi e di certe sillabe per il nome delle diverse cose.

¹ Per un quadro più approfondito dei diversi approcci al problema semantico cfr. Violi (1997).

2.2. *Un'analogia con le pitture rupestri*

La posizione espressa da Cratilo sembra molto strana a chi è abituato a pensare il linguaggio come uno strumento culturale e convenzionale. Ma è interessante notare alcune analogie con altre concezioni.

Contrariamente a quanto molti possano pensare, la pittura rupestre realistica e figurativa (Fig. 1) è apparsa prima di quella stilizzata (Fig. 2). Più precisamente, la prima è caratteristica del paleolitico, mentre la seconda si afferma solo a partire dal neolitico. È la conferma, se ce ne fosse ancora bisogno, che la storia della pittura non si può ridurre a un'evoluzione tecnica, all'accumularsi di una serie di conoscenze che ci permettono di imitare sempre meglio la realtà. Bisogna infatti anche cercare di comprendere quale sia, in una determinata epoca, la funzione che viene riconosciuta all'arte².



Fig. 1: Alcuni dipinti paleolitici nelle grotte di Lascaux (Francia).



Fig. 2: Dipinti neolitici a Los Letreros (Spagna).

² Su questi argomenti e sulla pittura intesa come “fare”, cfr. Gombrich (1959).

Le pitture rupestri del paleolitico non avevano un valore estetico o decorativo (molto spesso erano poste nei punti meno visibili delle caverne), ma erano funzionali ai rituali propiziatori che precedevano le battute di caccia.

Le immagini facevano parte dell'apparato di questa magia; erano la «trappola» in cui la selvaggina doveva cadere, o piuttosto la trappola con l'animale già catturato: perché l'immagine era insieme rappresentazione e cosa rappresentata, desiderio e appagamento. Nell'immagine da lui dipinta il cacciatore paleolitico credeva di possedere la cosa stessa, credeva, riproducendolo, di acquistare un potere sull'oggetto. Egli credeva che l'animale vero subisse l'uccisione eseguita sull'animale dipinto (...)

Una rappresentazione che mira a creare un alter ego del modello, cioè non solo a indicare, imitare, simulare l'oggetto, ma letteralmente a sostituirlo, non può che essere naturalistica. L'animale da evocare magicamente doveva presentarsi come il riscontro esatto dell'animale dipinto: poteva fare la sua apparizione solo se la sua copia era fedele e genuina (Hauser 1955: 26-29).

Con il neolitico si afferma un tipo di società differente: non più tribù di cacciatori nomadi, ma comunità stanziali di agricoltori e allevatori. Nascono le prime vere concezioni religiose e si sviluppa un'arte astratta, stilizzata³.

Per l'animismo il mondo si divide in reale e surreale: c'è un mondo fenomenico visibile e un mondo degli spiriti invisibile; c'è un corpo mortale e un'anima immortale. Gli usi e i riti funebri non lasciano dubbi: già l'uomo dell'età neolitica comincia a immaginarsi l'anima come una sostanza che si svincola dal corpo. La visione magica del mondo è monista, vede la realtà nella forma di un contesto semplice, di una continuità perfetta; l'animismo è dualistico, inquadra il suo sapere e la sua fede in un cosmo bipartito. La magia è sensistica e si attiene al concreto, l'animismo è dualistico e incline all'astrazione. Là il pensiero è rivolto alla vita reale, qui alla vita soprannaturale. Ecco perché l'arte paleolitica ritrae le cose con naturalezza e con fedeltà, mentre l'arte neolitica contrappone alla realtà dell'esperienza consueta un mondo superiore stilizzato e idealizzato (Hauser 1955: 34).

È interessante notare come il realismo del paleolitico sia direttamente collegato a una concezione "naturale" del segno (in questo caso visivo): l'immagine dell'animale, infatti, è in qualche modo direttamente collegata a ciò che rappresenta, è parte della sua natura (per cui, intervenendo su di essa, interveniamo sull'intero animale). Il linguaggio è una mediazione fra noi e la realtà; una mediazione, quindi qualcosa che si interpone (che funge da diaframma) fra noi e la realtà. È come se i "pittori" del paleolitico negassero o non avessero consapevolezza di questa mediazione, del suo carattere culturale e artificiale, e pensassero a un linguaggio emanazione diretta della realtà.

L'idea che la sfera dell'arte continui immediatamente la realtà non svanirà mai del tutto, anche se, più tardi, prevarrà nell'arte la volontà di contrapporsi al mondo (Hauser 1955: 26).

In un certo senso, quindi, c'è un'analogia fra il modo in cui i cacciatori del paleolitico consideravano il segno visivo e le "primitive" teorie del linguaggio di Eraclito e di Cratilo. In entrambe, infatti, si assiste a un'attenuazione (o addirittura a un annullamento) dell'idea di mediazione e i segni diventano una naturale parte del loro referente.

³ Sull'opposizione fra un'arte naturalista e una stilizzata, cfr. il noto saggio di Wilhelm Worringer (1907), in cui si contrappone l'astrazione all'empatia, cioè a un'imitazione della natura basta su un senso di armonia con essa. «Il bisogno di empatia può venir considerato quale presupposto al volere artistico solo ove questo tenda alla realtà della vita organica, cioè al naturalismo nel suo senso più alto. Il senso di felicità che ci è dato dalla riproduzione di un fenomeno vitale organicamente bello, di ciò che l'uomo moderno chiama bellezza, è un appagamento di quell'esigenza interiore di autoattivazione in cui Lipps vede il presupposto del processo di empatia. Nelle forme dell'opera d'arte noi godiamo di noi stessi. Il godimento estetico è godimento oggettivato di noi stessi. Il valore di una linea, di una forma, consiste per noi nel valore della vita che essi contengono. A dar loro bellezza è soltanto il nostro senso vitale, che proiettiamo in esse per vie misteriose (...)

Quali sono allora i presupposti psichici dell'impulso di astrazione? Essi vanno ricercati nella visione del mondo propria di quei popoli, nel loro atteggiamento psichico nei confronti del cosmo. Mentre l'impulso di empatia è condizionato da un felice rapporto di panteistica fiducia tra l'uomo e i fenomeni del mondo esterno, l'impulso di astrazione è conseguenza di una grande inquietudine interiore provata dall'uomo di fronte ad essi, e corrisponde, nella sfera religiosa, a un'accentuazione fortemente trascendentale di tutti i concetti. Possiamo descrivere questo stato come un'immensa agorafobia spirituale» (Worringer 1907: trad. it. 35-36).

2.3. *La concezione aristotelica*

Un importante passo in avanti nella concezione filosofica del rapporto fra linguaggio e realtà si ha con le posizioni convenzionaliste che, anche se precedenti ad Aristotele, trovano una chiara formulazione nel suo *L'interpretazione*.

Or dunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima, e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti (...)

Il nome è così suono della voce, significativo per convenzione, il quale prescinde dal tempo ed in cui nessuna parte è significativa, se considerata separatamente (...)

Si ha un nome, piuttosto, quando un suono della voce diventa simbolo, dal momento che qualcosa viene altresì rivelato dai suoni inarticolati – ad esempio delle bestie – nessuno dei quali costituisce un nome. (*Int.* 16a)

Il passo risulta di chiara interpretazione se, come suggerisce Eco (1984: 23-26), si intende il termine *simbolo* nel senso di “segno convenzionale” (in modo peirceiano quindi), mentre invece *segno* starebbe a indicare il segno naturale, la prova, l'indizio.

I nomi o suoni della voce (cioè i significanti del linguaggio verbale) sono innanzitutto simboli, quindi segni convenzionali, così come, e su questo non c'è dubbio, le lettere dell'alfabeto sono segni convenzionali per i rispettivi fonemi. Questo fatto viene ribadito anche all'inizio del secondo paragrafo citato: «Il nome è così suono della voce, significativo per convenzione».

Questi significanti sono simboli (stanno in maniera convenzionale per) «affezioni dell'anima», cioè, diremmo noi, per i concetti che esprimono.

È vero che Aristotele afferma anche che i nomi sono «segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima», il che sembra contraddire quanto abbiamo appena detto. Ma Eco spiega che Aristotele sta dicendo che parole e lettere sono sicuramente prove e indizi che ci siano affezioni dell'anima (sono la prova che qualcuno nell'emettere parole ha qualcosa da esprimere), ma che questo essere indizio di un'affezione non significa che esse (le parole) abbiano lo stesso statuto semiotico delle affezioni.

E, infatti, alla fine del passo citato, Aristotele fa una distinzione fra i nomi (che sono, come visto, segni, ma anche simboli) e i versi degli animali, che sono sicuramente segni (perché sono prova di qualche emozione, dolore, ecc.), ma non possono essere considerati simboli.

Chiarito questo possiamo tornare al primo periodo. Qui è molto chiara l'idea che Aristotele ha del rapporto fra linguaggio, realtà e concetti. I significanti corrispondono ai significati (ai concetti, alle affezioni dell'anima) in maniera convenzionale. Ma i concetti sono *segni* del mondo, sono “impronte” formate nella nostra anima che corrispondono esattamente a ciò che esiste nel mondo. Tanto che Aristotele riconosce la diversità delle lingue (cioè dei sistemi significanti), visto che si tratta solo di diverse convenzioni, ma afferma che, a livello semantico, esse si corrispondono, perché organizzano la realtà nello stesso identico modo («suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti»). A rigore, anzi, non si può neanche parlare di organizzazione della realtà, visto che l'anima non legge autonomamente la realtà, ma si limita a registrarne un'immagine fedele.

Riassumendo, quindi, potremmo dire che Aristotele riconosce la diversità delle lingue e non se ne scandalizza, perché sa che il legame fra espressione e contenuto è convenzionale. Pensa anche, però, che se due lingue possono differire per le espressioni che usano per indicare i concetti, la rete dei concetti deve essere la stessa, perché è una mera registrazione della realtà e questa è, evidentemente (per Aristotele), uguale per tutti.

2.4. *La lingua come “griglia di lettura” del mondo*

La concezione Aristotelica influenzerà profondamente il pensiero filosofico (e soprattutto logico) dei secoli successivi. Una forte rottura epistemologica si avrà solamente fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, quando, da più parti, verranno avanzate ipotesi che mettono in dubbio il realismo delle

strutture semantiche. In altre parole, per studiosi come Humboldt, Sapir, Whorf, Saussure e Hjelmslev (per citarne solo alcuni) la lingua è una griglia di lettura che ci aiuta a categorizzare il mondo, ma che varia da cultura a cultura e ci dà sempre un’immagine non diretta, mediata, della realtà.

Cerchiamo di capire meglio questo concetto di lingua come “griglia di lettura” del mondo esterno. Esistono tanti esseri pelosi con quattro zampe, alcuni sbavano, altri abbaiano, altri ancora mordono; tutti questi esseri non sono necessariamente legati fra di loro e in genere sono molto differenti l’uno dall’altro. Ma noi li riconosciamo come “cani” perché abbiamo, nel nostro linguaggio, la parola e il concetto di “cane”, anche se un cane ideale non esiste e non lo vedremo mai in natura. È la presenza, nella nostra lingua e nella nostra cultura, del segno “cane” a permetterci di pensare il cane e non, viceversa, l’esistenza nella realtà del concetto di cane a determinare l’esistenza di questo segno.

L’obiezione a questo punto potrebbe essere: il concetto di “cane” esiste perché esiste la specie biologica del cane e, infatti, in tutte le lingue esiste la parola “cane”. In effetti una qualche forma di “pressione” sul linguaggio viene esercitata dalla regolarità della realtà, questo si deve ammettere. Forse per il cane questa obiezione funziona, ma cosa accade con altri concetti? Prendiamo un esempio classico, opera di Hjelmslev, quello del campo semantico che riguarda i concetti di “albero”-“foresta”-bosco”-ecc. e facciamo una comparazione fra diverse lingue.

FRANCESE	TEDESCO	DANESE	ITALIANO
arbre	Baum	trae	albero
bois	Holz	skov	legno
	Wald		bosco
foret			foresta

Fig. 3: Lo schema di Hjelmslev (adattamento all’italiano).

I sistemi semantici delle diverse lingue non combaciano. Ogni lingua (ogni cultura) “vede” la realtà in maniera diversa. Dove un italiano potrebbe vedere e fare una differenza fra un “bosco” e una “foresta”, un tedesco vedrà solamente un “Wald” e questo perché nel suo sistema semantico c’è solo quel concetto che può essere legato a quelle porzioni della realtà.

Allo stesso modo (altro esempio classico) noi di solito parliamo di un generico “bianco”. Ma gli eschimesi, che vivono in un ambiente in cui una lieve differenza fra un bianco e l’altro può significare la vita o la morte (perché è bianco un lastrone di ghiaccio, ma anche il pelo del terribile orso polare) riconosceranno e chiameranno con nomi diversi molti tipi di bianco, mentre, per esempio, accomuneranno altri colori che per loro sono marginali. Ciò non significa, ovviamente, che un eschimese è daltonico e non vede la differenza fra rosso e verde, ma la vede come noi vediamo la differenza fra un pastore tedesco e un labrador: grandezza diversa, conformazione diversa, ma sempre di esseri da mettere nella casella “cane” si tratta, con tutte le conseguenze che da ciò derivano (attenzione! può mordere, accarezzalo dalla testa alla coda, se gli lanci un oggetto te lo riporta, ecc.).

Da un punto di vista teorico la differenza fra la concezione di Aristotele e quella dei linguisti del Novecento è fondamentale ed evidente. Aristotele crede nella realtà e crede che questa realtà sia perfettamente conoscibile, perché il linguaggio ne è una perfetta descrizione. I linguisti, invece, pensano che una realtà esista, ma che sia conosciuta solo attraverso il filtro del linguaggio, con tutti gli inganni o le differenze che ciò può comportare. Su una posizione del genere si basano le idee del relativismo culturale: non esistono visioni della realtà più o meno corrette, ma semplici punti di vista, ognuno adatto ad una determinata situazione. Molti linguisti e semiologi contemporanei, però, non hanno abbracciato questa posizione estrema: Eco (1997), ad esempio, dice che la realtà è attraversata da “venature”, come il marmo. In altre parole esistono nella realtà delle regolarità che ci aiutano a “tagliarla” più facilmente in un modo che in un altro e questo, come dicevamo prima, spiegherebbe perché molti concetti sono simili anche passando da una cultura all’altra.

Ovviamente riflessioni di questo tipo hanno attraversato un po’ tutta la riflessione filosofico-linguistica. Limitiamoci alla linguistica moderna. Già nel 1836 Humboldt aveva avanzato l’ipotesi (che verrà ripresa da Sapir e Whorf) secondo cui ogni lingua rispecchia, con le sue strutture, la concezione del mondo del popolo che la parla. Le diverse lingue, dunque, restituiscono immagini diverse della realtà che ci circonda.

Chi chiarisce realmente la questione è però Ferdinand de Saussure. Secondo Saussure da una parte c’è la sostanza sonora, un insieme caotico e confuso all’interno del quale solamente alcuni suoni (poche decine) vengono scelti per combinarsi fra di loro e formare le parole. Dall’altra parte c’è l’insieme dei nostri pensieri, non meno confuso di quello dei suoni. Al suo interno riusciamo a isolare, a far emergere, singoli concetti (*significati*) proprio grazie alla sovrapposizione della griglia costituita dalle parole (*significanti*). Ma d’altra parte i significanti hanno origine proprio per esprimere i significati. Insomma, due insiemi caotici si incontrano per definirsi a vicenda e per dar vita a una corrispondenza fra significanti e significati.

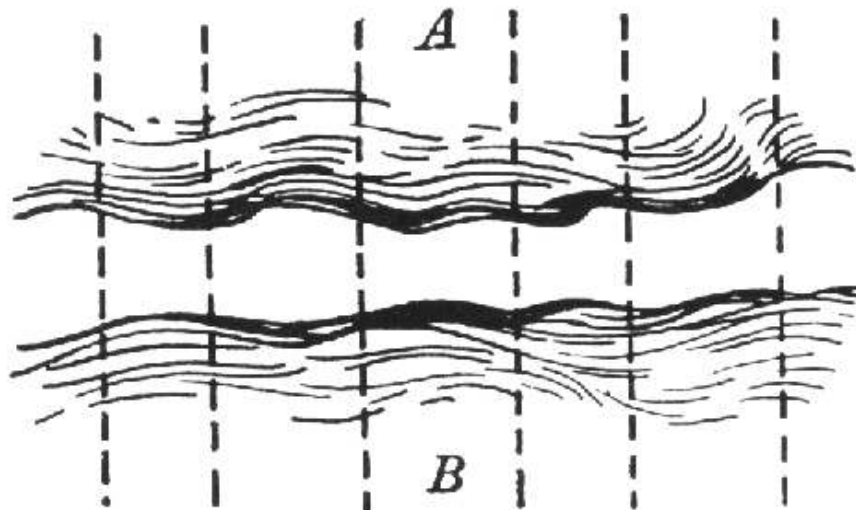


Fig. 4: L’immagine usata nel *Corso di linguistica generale* per esemplificare la concezione saussuriana del linguaggio.

Più tardi Hjelmslev parlerà di un *continuum* del contenuto. Di questo continuum il linguaggio seleziona alcune parti, che emergono sotto forma di significati. In questo modo avviene una *segmentazione* della realtà: in un caos incomprensibile riusciamo a distinguere alcune parti, alcuni segmenti appunto, che insieme costituiscono la nostra rappresentazione della realtà. Ovviamente questo significa che ogni linguaggio potrà segmentare la realtà in maniera differente, restituendo una diversa immagine del mondo.

3. Il metodo strutturalista

3.1. Come funziona il metodo strutturalista

La seconda grande questione che dobbiamo affrontare è quella che riguarda il cosiddetto metodo strutturale, inaugurato da Saussure (che però non l'ha mai chiamato così) e teorizzato compiutamente da Hjelmslev.

Lo strutturalismo affonda direttamente le radici nell'antipsicologismo della linguistica dei primi del Novecento, cioè nel rifiuto di un'analisi del significato che si basasse, come era in voga nella psicologia di quei tempi, sull'introspezione, cioè sull'auto-analisi. Il centro della ricerca linguistica, invece, doveva essere la lingua e basta: la descrizione del meccanismo di funzionamento dei sistemi linguistici (come si organizzano, come si evolvono, quali sono le caratteristiche ricorrenti, ecc.) nella loro struttura fondamentale, in quello cioè che, pur cambiando lingua, non cambia mai.

In altre parole a Saussure e a Hjelmslev non interessa, nel caso della semantica, che “cane” sia un concetto che richiama una serie di esperienze o di conoscenze su un animale peloso, con quattro zampe, che abbaia, ecc., ma il fatto che in un sistema semantico ci possa essere una casella alla quale possiamo dare l'etichetta “cane”, che questa casella abbia certi rapporti con tutte le altre caselle del sistema, che si associ ad alcune e si contrapponga ad altre, ecc. Giungiamo così al cuore del metodo strutturale. Una struttura non è una semplice collezione di elementi, ma un sistema di fenomeni solidali, cioè un sistema in cui ogni elemento è quello che è soprattutto grazie alle relazioni che instaura con gli altri elementi.

Che cosa significa? Vediamo come uno strutturalista analizza un oggetto (per esempio, una lingua). L'analisi è, per definizione, la scomposizione di qualcosa in parti più piccole. Lo strutturalista dovrà quindi innanzitutto identificare le parti che compongono il suo oggetto di studio. Ma, e qui è la differenza dell'analisi *strutturalista*, al ricercatore non interesseranno tanto le singole parti di per sé: più importante sarà lo studio dei rapporti esistenti fra queste singole parti, del modo in cui si collegano o si contrappongono fra di loro. Lo strutturalista, in altre parole, studia l'ossatura del sistema, indipendentemente da come questo venga “riempito”. Il risultato è che le singole parti (che come abbiamo detto non sono più importanti di per sé) diventano pure posizioni, una sorta di “segnaposto” che serve a mettere in evidenza la relazione esistente fra una posizione e l'altra. Nel caso della semantica, ad esempio, non è tanto importante cosa ci sia nel concetto di cane (cosa che può interessare, semmai, la psicologia o l'antropologia), ma il fatto che ci sia una determinata casellina che può essere occupata dal significato “cane” (indissolubilmente legato al significante /cane/) e che è in determinate relazioni con altre caselline (che possono essere “gatto”, “lupo”, “amico”, ecc.). D'altra parte abbiamo già visto qualcosa di simile, quando abbiamo parlato del campo semantico “albero-bosco-foresta...”.

Può aiutarci a capire l'importanza della natura strutturale del significato questo passo di Gianni Rodari, grande autore di storie per bambini e studioso dei meccanismi della narrazione e dell'ideazione. Qui Rodari si concentra in particolare sull'importanza di strutture binarie, ma il passo può essere considerato come un buon esempio di pensiero strutturalista in generale.

Abbiamo visto nascere il tema fantastico – lo spunto per una storia – da una singola parola. Ma si è trattato, più che altro, di un'illusione ottica. In realtà, non basta un polo elettrico a suscitare la scintilla, ce ne vogliono due. La parola singola «agisce» [...] solo quando ne incontra una seconda che la provoca, la costringe a uscire dai binari dell'abitudine, a scoprirsi nuove capacità di significare. Non c'è vita, dove non c'è lotta.

Ciò dipende dal fatto che l'immaginazione non è una qualche facoltà separata della mente: è la mente stessa, nella sua interezza, la quale, applicata ad un'attività piuttosto che ad un'altra, si serve degli stessi procedimenti. E la mente nasce nella lotta, non nella quiete.

Ha scritto Henry Wallon, nel suo libro *Le origini del pensiero nel bambino*, che il pensiero si forma per coppie. L'idea di «molle» non si forma prima, o dopo l'idea di «duro», ma contemporaneamente, in uno scontro che è generazione: «L'elemento fondamentale del pensiero è questa struttura binaria, non i singoli elementi che la compongono. La coppia, il paio sono anteriori all'elemento isolato.»

Dunque, in principio era l'opposizione. È dello stesso parere anche Paul Klee quando scrive, nella sua *Teoria della forma e della figurazione*, che il «concetto è impossibile senza il suo opposto. Non esistono concetti a sé stanti, ma di regola sono “binomi di concetti”».

3.2. Qual è l'utilità del metodo strutturalista?

Ma perché scegliere una scelta metodologica di questo tipo? Che cosa ci permette di fare il metodo strutturalista? Ricordiamo che la linguistica saussuriana affonda le radici nella linguistica ottocentesca, che era sostanzialmente una linguistica comparativa. Le varie lingue, infatti, venivano confrontate alla ricerca degli elementi e delle strutture comuni (a tutte le lingue o, come nel caso dell'indoeuropeo, ad un gruppo di lingue). Identificare la struttura di un oggetto significa costruirne uno schema astratto di relazioni che ci permettano di confrontarlo con altri oggetti, stabilendo analogie o differenze.

Facciamo un esempio, tratto da un altro campo del sapere, per comprendere meglio come un metodo di questo tipo possa essere utile. Una parte dell'anatomia comparata, la morfologia comparata, si interessa dei cosiddetti *organi omologhi*, cioè di quegli organi e di quegli apparati che, pur avendo funzioni e forma differenti in diversi animali, hanno caratteristiche analoghe.

Prendiamo il caso (spesso utilizzato) dell'ala del pipistrello e dell'arto superiore umano. La funzione è totalmente differente (l'ala serve per volare, il braccio compie determinate azioni), così come la forma delle ossa. Possiamo notare, fra l'altro, che dove l'uomo ha due ossa parallele (radio e ulna) il pipistrello ha un osso solo. Nonostante queste differenze è possibile però riscontrare importanti analogie nella struttura. Se prescindiamo infatti da funzione e forma notiamo che sia nel pipistrello che nell'uomo incontriamo innanzitutto un primo segmento osseo (l'omero), poi, in sequenza, un secondo segmento (che nell'uomo è costituito da due ossa, il radio e l'ulna) e, infine, da una "irradiazione" ossea (le ossa che reggono la membrana dell'ala nel pipistrello, le dita nell'uomo).

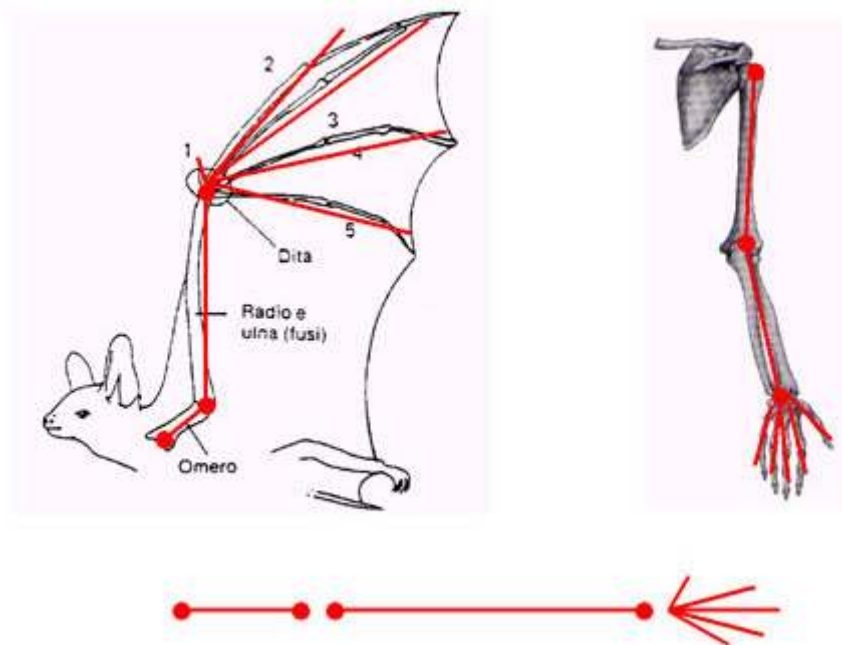


Fig. 5: Organi omologhi nel pipistrello e nell'uomo.

Abbiamo quindi la stessa struttura (segmento 1 + segmento 2 + irradiazione). In questo caso questa osservazione può essere utile per inferire una comune linea evolutiva; in altri casi lo scopo dell'analisi potrebbe essere un altro. È da notare, però, come siamo riusciti a giungere a questa conclusione solo astruendo dalle singole ossa e dalla loro forma e concentrandoci invece sullo schema con cui erano organizzate. In termini strutturalisti potremmo dire che ci siamo interessati alle relazioni (c'è una prima unità, la segue "in serie" una seconda unità, infine ci sono cinque unità che si sviluppano dalla seconda e procedono "in parallelo") e non abbiamo considerato le posizioni "piene" (altrimenti ci saremmo fermati alla semplice e superficiale constatazione della differenza nella forma delle ossa).

L'indagine strutturalista procede nello stesso modo. È quello che dice, molto chiaramente, Barthes (1964: 36) quando afferma:

è probabile che, da un sistema all'altro, le grandi funzioni semantiche non solo comunichino tra loro, ma corrispondano parzialmente: per esempio, la forma dei significati del vestito è in parte la stessa che quella dei significati del sistema alimentare, essendo articolate entrambe sulla grande opposizione del lavoro e della festa, dell'attività e del riposo.

Di fronte al problema della semantica (come di fronte a qualunque oggetto di studio) lo strutturalista cercherà quindi di identificare quali siano gli elementi del sistema e una volta che li avrà individuati si dedicherà a studiare le relazioni esistenti fra di loro, che potranno essere gerarchiche, di sinonimia o di opposizione. In generale, comunque, il termine *opposizione* indica tutte queste relazioni: questo perché due termini sono opposti non solo quando sono contrari, ma anche quando semplicemente sono distinguibili l'uno dall'altro e quindi, confrontabili fra di loro, separabili come due cose differenti. In questo senso saranno opposti anche due sinonimi.

È a questo tipo di metodo che fa riferimento l'uso strutturalista del termine "valore". Ripetiamo ancora: i singoli termini sono importanti solo per la posizione che occupano e per le relazioni che contraggono. Questa posizione vuota dei termini (con tutte le relazioni che vi si agganciano, sempre, anche quando quella posizione non è ancora riempita da nessun termine) è il "valore" del termine. E questo perché l'idea di valore, introdotta da Saussure, coglie bene la natura dei significanti e dei significati di una lingua. Prendiamo ad esempio il valore di una moneta. Questo valore dipenderà da quello che possiamo comprare (cioè scambiare) con quella moneta. Allo stesso modo il valore di un significante è il fatto che sia legato a un significato (e viceversa). In secondo luogo il valore della moneta dipenderà anche dal fatto di essere inserita in un sistema monetario e, quindi, dalla sua relazione con multipli e sottomultipli oppure da quella con le valute straniere. Allo stesso modo i significati (o i significanti) stabiliscono relazioni con gli altri significati e ricavano il loro valore da queste relazioni.

4. L'approccio cognitivo

Quello strutturalista è solo uno degli approcci seguiti dalla linguistica e dalla semiotica contemporanee. La semiotica interpretativa di Umberto Eco, ad esempio, dopo un iniziale periodo strutturalista si è rivolta maggiormente alle semantiche cognitive, più vicine alla psicologia e alle scienze cognitive.

Non ci dilungheremo su questo filone di studi, che viene trattato ampiamente nel capitolo 7 del libro *Le due vie della semiotica* di Stefano Traini.

Basterà qui ricordare che le semantiche cognitive e quindi la teoria di Eco si distinguono per due caratteristiche principali:

- il rapporto fra semantica e comprensione: la semantica è innanzitutto una teoria della comprensione. Descrivere un significato vuol dire descrivere il modo in cui comprendiamo le espressioni linguistiche (e quindi, rispetto agli strutturalisti che prediligevano la rete, la struttura, i cognitivisti tornato a guardare "dentro" i concetti);
- la non autonomia della semantica: la semantica abbandona l'approccio "differenziale" tipico dello strutturalismo e va alla ricerca di contenuti positivi, confrontandosi con le altre capacità cognitive.

In altre parole il cognitivista cercherà, affrontando il problema semantico, di capire in che modo quando sentiamo la parola "cane" comprendiamo che cos'è un cane, l'aspetto positivo del significato (ciò che riempie la "posizione vuota" degli strutturalisti) e per farlo si rivolge allo studio della struttura concettuale (che è psicologica) e a una serie di conoscenze (esperienze, immagini, ecc.) che non sono solamente verbali.

Riferimenti bibliografici

Barthes, R., 1964, *Eléments de sémiologie*, Seuil, Paris (trad. it. *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino, 1966).

Eco, U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.

Eco, U., 1997, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.

Gombrich, E., 1959, *Art and illusion. A study in the psychology of pictorial representation*, Trustees of the National Gallery of Art, Washington (trad. it. *Arte e illusione*, Einaudi, Torino).

Hauser, A. 1955, *Storia sociale dell'arte*, vol. I, Einaudi, Torino (tit. orig. *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, C.H. Beck, Munchen).

Traini, S., 2006, *Le due vie della semiotica*, Bompiani, Milano.

Violi, P., 1997, *Significato ed esperienza*, Bompiani, Milano.

Worringer, W., 1907, *Abstraktion und Einfühlung*, Piper&Co. Verlag, München (trad. it. *Astrazione ed empatia*, Einaudi, Torino, 1975).